

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,
VICENTE BOSCH, ARTURO BELLOCQ

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,
ANTONIO MIRALLES, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, ROBERT WIELOCKX

Segretaria di redazione

VERÓNICA ROLDÁN

Direttore responsabile

VITO REALE

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 8 ottobre 2013

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 28 · ANNO 2014 · FASCICOLO II



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXIV

Rivista semestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2014 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

- K. KOCH, *“Artists of Sanctity”. Saints and Theology in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI* 261

STUDI

- I. VIGORELLI, *Desiderio e beatitudine: schesis nell’In Canticum Canticorum di Gregorio di Nissa* 277
- A. PORRAS, *Reflexiones ético-políticas con ocasión del 20° aniversario del año internacional de la familia* 301
- W. WOŹNY, *Il significato dell’una caro: la comprensione di un concetto durante tredici secoli di cristianesimo* 335

NOTE

- L.T. SOMME, *Le Traité des passions de Saint Thomas peut-il servir un propos théologique?* 377
- J.R. VILLAR, *A Consideration of the Church on the Basis of the Common Christian Condition* 391
- G. DE VIRGILIO, *Aspetti e contesti del genere omiletico nel Nuovo Testamento* 401
- P. ASOLAN, *Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli al munus regendi Christi* 417

STATUS QUAESTIONIS

- A. BERLANGA GAONA, *El diálogo entre la teología litúrgica y la teología sacramentaria desde el Concilio Vaticano II* 435
- Recensioni* 475
- Libri ricevuti* 501

“ARTISTS OF SANCTITY”.
SAINTS AND THEOLOGY IN THE THOUGHT
OF JOSEPH RATZINGER/BENEDICT XVI*

CARDINAL KURT KOCH

SUMMARY: I. *The saints as representatives of the Church.* II. *The saints as foremost theologians:* 1. Authentic interpreters of the Word of God. 2. Credible witnesses of faith. 3. Existential verification of the truth of faith. III. *Mutual enrichment of theology and spirituality.*

THE renowned Catholic theologian Hans Urs von Balthasar reflected that it was a neglected fact that “since the great period of Scholasticism there have been few theologians who were saints”,¹ affirming that, on the contrary, it was a consideration deserving of greater attention. Von Balthasar attributed this development to the dualism that later came to divide dogmatics and spirituality, or to disintegrate the link between theology and sanctity. He encapsulated this dualism in the formulation that has become as well-known as it is unheeded: “Theology was, when pursued by men of sanctity, a theology at prayer”; and yet “as time went on, theology at prayer was superseded by theology at the desk”.² The title of the article in which von Balthasar closely analysed this historical development, namely *Theology and Sanctity*, is not only appropriate within the ambit of this present address, but also leads us directly to the heart of the theological thought of Pope Benedict XVI.³ In order to understand the fundamental significance of the link between theology and sanctity in his theological work, we could ask as a first step how Joseph Ratzinger sees the saints and their place in the life and thought of the Church.

* Lecture given at the International Conference *San Josemaria e il pensiero teologico* at the Pontifical University of the Holy Cross in Rome on 16 November 2013.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Theology and Sanctity*, in IDEM, *Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*, Ignatius Press, San Francisco 1989, 181.

² *Ibidem*, 208.

³ The link between theology and sanctity is fundamental in the work of Joseph Ratzinger/Benedict XVI; yet, at the level of reception, it was not attributed its due value. This emerges clearly, for example, from the fact that in the detailed and worthy study on the theological work of Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI entitled in German *Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*, edited by Schülerkreis, the glossary’s index (419-432) does not list the terms “saint” or “sanctity”.

I. THE SAINTS AS REPRESENTATIVES OF THE CHURCH

“Sanctity is not something unusual, but an everyday and normal reality for all the baptised”.¹ With this pivotal affirmation, taken from the homily of Cardinal Joseph Ratzinger on the occasion of the beatification of Josemaria Escriva held in Rome in 1992, the then Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith recalled the particular charisma of the newly beatified figure. Cardinal Ratzinger recognized in Escriva the great charisma of having shaken off the “spiritual apathy” that had led during the course of the Church’s history to the dangerous narrowing of the meaning of the word “saint”, which has come to be attributed only to saints who, by virtue of their miracles and heroic virtues, are depicted on altars and regarded as the chosen few among whom we could never be counted and to whom we leave sanctity, whilst remaining ourselves quite unchanged. On the contrary, Josemaria Escriva’s concern was that all the baptised would become aware of their call to sanctity and would live this call without abandoning this world, through the sanctification of their everyday life and, above all, of their work, with the aim of overcoming the division within the Christian experience between the working life on the one hand, and the spiritual life on the other, which Josemaria described as a “double life”.²

Christian sanctity, therefore – at least in ordinary cases – does not consist of some inimitable act of heroism, but of living everyday life with God and with one’s gaze turned towards God, and of shaping this life with the spirit of faith. What Cardinal Ratzinger considered to be exemplary in Josemaria Escriva is precisely something characteristic of the Christian idea of sanctity, which is “not a luxury, not a privilege for the few, an impossible goal for an ordinary person”, but actually “the common destiny of all men called to be children of God, the universal vocation of all the baptized”.³ Pope Benedict XVI thus articulated what had been rediscovered by the Second Vatican Council, which had dedicated the entire fifth chapter of the Dogmatic Constitution of the Church *Lumen gentium* to the “Universal call to holiness in the Church”, affirming as a guiding principle: “Thus it is evident to everyone, that all the faithful of Christ of whatever rank or status, are called to the fullness of the Christian life and to the perfection of charity; by this holiness as such a more human manner of living is promoted in this earthly society”.⁴

¹ J. RATZINGER, *Wollen was Gott will. Der selige Josemaria Escriva*, in K.M. BECKER, J. EBERLE (Hrsg.), *Die Welt – eine Leidenschaft. Charme und Charisma des Seligen Josemaria Escriva*, EOS-Verlag, St Ottilien 1993, 13.

² Cfr. K. KOCH, *Kontemplativ mitten in der Welt. Die Wiederentdeckung des Taufpriestertums beim seligen Josemaria Escrivá*, in C. ORTIZ (Hrsg.), *Josemaria Escriva. Profile einer Gründergestalt*, Adamas, Köln 2002, 311-327.

³ BENEDICT XVI, *Catechesis during the General Audience*, 20 August 2008. English quotes from the documents of the Magisterium of the Church are taken from the official web site of the Holy See, www.vatican.va.

⁴ VATICAN COUNCIL II, *Lumen gentium*, n. 40.

In this light, the Christian vocation to sanctity in this very fundamental sense is not in any way elitist but rather absolutely egalitarian; it can be fulfilled in thousands of forms and can be experienced in every state and condition, and in every type of profession. In order to evoke the beauty of this plurality of the forms of sanctity, Pope Benedict XVI used the image of a botanical “garden”, in which one remains in awe of the variety of plants and flowers and is drawn to contemplate spontaneously the immeasurable imagination of the Creator. Pope Benedict compared this to our feelings when we contemplate the communion of the saints, and the world appears to us as a botanical garden, “where the Spirit of God has given life with admirable imagination to a multitude of men and women saints, of every age and social condition, of every language, people and culture”.¹

Pope Benedict also evoked the image of light, comparing the saints to the many colours of the spectrum, reflecting the light of God’s own sanctity in various tones and shades. The saints are the “new Christian constellations”, in which “the richness of God’s goodness is reflected”.² This beautiful image reminds us that the light of the saints is not a primary source of light, but that this light coming from God enables us to gain insight into “the interior richness of God’s light”, which we on our own “cannot comprehend in the refulgence of its glory”.³ We are thus reminded that sanctity is not so much the fruit of human efforts and work, as much as it is the gift of the Holy Spirit, insofar as it is the Holy Spirit who sanctifies. Sanctity understood as the fullness of Christian life does not consist of undertaking extraordinary feats, but of being one with Christ. It thus traces its origin to baptismal grace; that is, to “being grafted on to the Paschal Mystery of Christ”.⁴ The light of the Risen Christ is reflected in the saints, through whom it radiates throughout the world. Christians are therefore called to live as saints, daring even “to be glowing saints, in whose eyes and hearts the love of Christ beams and who thus bring light to the world”.⁵

The saints embody the luminous trace of God throughout the course of history. They are like stars in the sky of history, guiding our path, showing us what it means to live a life in the spirit and as followers of Christ, and enabling us to understand what or, rather, who the Church is: “only when we rediscover the saints will we also find the Church again”.⁶ Indeed, it is the saints “in whom the true face of the Church becomes recognizable in every age”;⁷ and this is precisely because the Church is not primarily constructed on principles or made of structures, but lives in people, as Pope Benedict XVI recalled in so many of his general audiences with his catechesis on the Church Fathers, on

¹ BENEDICT XVI, *Angelus on the Solemnity of All Saints*, 1 November 2008.

² J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 2000, 111.

³ *Ibidem*. ⁴ BENEDICT XVI, *Catechesis during the General Audience*, 13 April 2011.

⁵ IDEM, *Vigil with Young People in Freiburg*, 24 September 2011.

⁶ J. RATZINGER, *Christocentrism in Preaching*, in IDEM, *Dogma and Preaching*, Ignatius Press, San Francisco 2011, 55.

⁷ *Ibidem*, 45.

the great theologians and on other saints, male and female. Since the saints witness above all to the presence of Jesus Christ and to the action of the Holy Spirit in the Church and, in so doing, represent the truth of God which is not a theory but a person, they are in the eyes of Joseph Ratzinger the true apologists of the Christian faith and the church community. It is no coincidence that for Joseph Ratzinger the “only really effective apologia for Christianity” can be concentrated in the beauty of the art that developed in the bosom of the Church, and above all in the saints generated by the Church: “Better witness is borne to the Lord by the splendor of holiness and art which have arisen in the community of believers than by clever excuses which apologetics has come up with to justify the dark sides which, sadly, are so frequent in the Church’s human history”.¹

In drawing an apologetic parallel between sanctity and artistic beauty, Joseph Ratzinger presents the saints as witnesses and embodiments of the truth and beauty of the Christian faith. In this perspective, one understands why it is the saints enlightened by God’s light and truth who are to be considered the true reformers of the Church and of the life of society. Indeed, in this mission they may even be more important than a Council that understood itself as being reformatory, as Joseph Ratzinger observed in casting his eye to history: “The Council of Trent was important, but could be effective as a Catholic reform only because there were saints like Teresa of Avila, John of the Cross, Ignatius of Loyola, Charles Borromeo, and many others who were simply struck inwardly by the faith, who lived it with originality in their own way, created forms of it, which then made possible necessary, healing reforms”.² The fact that the saints are the true reformers of the Church, which thanks to them has become less complex and at the same time more luminous, can be seen most clearly by the most radical reformer in the entire history of the Church, that is, the “poverello” of Assisi. History tells us that it was not the powerful Pope Innocent III who prevented the Church from falling apart or who reformed it, but the small and insignificant Brother Francis who renewed the Church, not without or against the Pope, but in communion with him, above all daring to live the Gospel “sine glossa” in an evangelical form of life, that is, in full and total conformity to its words.

An historical perspective reminds us that in times of crisis, Christianity has always been mindful that in its life and mission, the Word of God must have the primacy, and that it has been above all the saints who have renewed the Church in the light of the Gospel. In his book on Jesus of Nazareth, Pope Benedict XVI presents Saint Francis of Assisi as that figure in whose life Jesus’ first beatitude shines most clearly. By translating this beatitude into human existence and by

¹ J. RATZINGER, *The Ratzinger Report. Joseph Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori*, Ignatius Press, San Francisco 1985, 129.

² IDEM, *Salt of the Earth. An Interview with Peter Seewald*, Ignatius Press, San Francisco 1997, 216.

embracing the Gospel’s promise in its extreme radicality,¹ Francis is a model for many saints, who are the foremost exegetes of the Gospel: “The saints are the best interpreters of the Bible. As they incarnate the word of God in their own lives, they make it more captivating than ever, so that it really speaks to us”.²

II. THE SAINTS AS FOREMOST THEOLOGIANS

The saints are the credible apologists of the Christian faith, the true reformers of the Church and the leading exegetes of Sacred Scripture: in this triple sense, they are the authentic representatives of the Church and of its most profound mysteries. Keeping in mind the wider background of the spiritual physiognomy of the saints, we can take a second step into inquiring into the meaning of their witness for theology and of their place within the theological endeavour. Thus, we need also to take into account the way in which Joseph Ratzinger understands the nature and mission of theology in the community of faith in the Church.³ In order to approach his perspective as closely as possible, we would do well to reflect on the three-fold precedence that, in his view, constitutes Christian theology: namely, the precedence of God’s word over one’s own thought, the precedence of faith over theology, and the precedence of life experience over theological theory. It is only in this way that one can demonstrate in a credible way that the link between theology and sanctity is not a “sentimental or pietistic matter”, but one that derives from the very “logic of theology”.⁴

1. Authentic interpreters of the Word of God

The Christian faith stands or falls with the conviction that God is not a God who is distant from the world, but a God who communicates with humanity, who showed his true face in his son Jesus of Nazareth and who revealed himself in his word. Christian theology which reflects on this God in thought is therefore the understanding aimed at comprehending the revealed Word of God and is, essentially, a theology of revelation.⁵ If Christian theology understands and realises itself as a reflection on God’s revelation, then it presupposes an anterior knowledge that is prior to it and to its work of theological reflection, and

¹ Cf. J. RATZINGER-BENEDICT XVI, *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, Doubleday, London - New York 2007, 78-79.

² BENEDICT XVI, *Catechesis during the General Audience*, 27 January 2010.

³ Cf. K. KOCH, “Was ist Wahrheit?” *Dogma des Relativismus oder Frage auf Leben und Tod? Versuch einer Replik*, in CH. RAEDLE (Hrsg.), *Mitarbeiter der Wahrheit. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht*, Ruprecht, Göttingen 2013, 221-237.

⁴ Cf. J. RATZINGER, *Vom geistlichen Grund und vom christlichen Ort der Theologie*, in IDEM, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1993, 50.

⁵ Cf. K. KOCH, *Die Offenbarung der Liebe Gottes und das Leben der Liebe in der Graubensgemeinschaft der Kirche*, in M. CHASTETTER, H. HOPING (Hrsg.), *Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI (Ratzinger Studien, vol. 5)*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012, 21-51.

that theology itself can never attain let alone ever surpass, while nonetheless probing into it ever more deeply. As the disciplined reflection on what God has thought and said before us, Christian theology takes as its starting-point an answer that theology has neither discovered nor invented, but that is much greater than its own questioning and its own thinking, and that must always be taken as its yardstick, as Pope Benedict XVI observed in an incomparable way in a speech on the spiritual and intellectual legacy of the great Catholic theologian Romano Guardini: “The principle that establishes the yardstick is not our own thought but God who surpasses our units of measurement and cannot be reduced to any entity that we may create. God reveals himself as the truth, not an abstract truth but rather one to be found in the living and the concrete, ultimately in the form of Jesus Christ”.¹

Theology can do justice to this living and concrete truth only if the revealed Word is not considered and treated only as a Word of the past, but also and above all as a Word that continues to speak to us today. Of course, the revealed Word of God does come to us from the past, but it should not be pigeonholed in the past, as would be the case in a merely historiographical exegesis. As the biblical God has revealed himself in history, it is clear that in order to pursue a theological understanding of God’s revelation, academic theology and in particular the historical-critical exegetical method are indispensable aspects of theological work. However, given that such exegesis deals only with the past and relegates the Word of God also to the past, in the final analysis it cannot be enough and must be complemented by a theological exegesis in which dialogue with the revealed Word facilitates a personal dialogue and through which God continues to speak even today through Sacred Scripture, as Pope Benedict XVI incisively emphasized in a catechesis on Saint Jerome: “We must not read Sacred Scripture as a word of the past but as the Word of God that is also addressed to us, and we must try to understand what it is that the Lord wants to tell us”.²

The primary task of theology is therefore to speak about God because God himself has spoken to us first or, rather, recalling the words of Pope Benedict, its task is to make “the Word present in words”.³ One understands clearly then why the saints are the foremost theologians and the authentic exegetes of Sacred Scripture: “The meaning of a given passage of the Bible becomes most intelligible in those human beings who have been totally transfixed by it and have lived it out. Interpretation of Scripture can never be a purely academic affair, and it cannot be relegated to the purely historical. Scripture is full of potential for the future, a potential that can only be opened up when someone ‘lives

¹ BENEDICT XVI, Speech during the conference of the Romano Guardini Foundation of Berlin on the theme *The Spiritual and Intellectual Legacy of Romano Guardini*, 29 October 2010.

² IDEM, *Catechesis during the General Audience*, 7 November 2007.

³ IDEM, *Homily during the Eucharistic Concelebration with the members of the International Theological Commission*, 6 October 2006.

through’ and ‘suffers through’ the sacred text”.¹ It is above all the saints who guarantee the future potential of God’s Word, by making this Word relevant today, and who invite and encourage us to enter evermore deeply into it, and – more than anything else – who enable us to gain direct contact with Jesus Christ and with his living Word.

2. Credible witnesses of faith

The saints show us that the precedence of God’s Word over our own thought has as its basis another precedence, that is, that of faith over theology. Indeed, the first response to God’s Word that speaks to us today is not theology, but faith; theology only truly understands itself if it sees itself in the service of faith. The consequence deriving from this was affirmed by Pope Francis in his first encyclical *Lumen fidei*, the first version of which had been drafted by Pope Benedict XVI: “Clearly, theology is impossible without faith; it is part of the very process of faith, which seeks an ever deeper understanding of God’s self-disclosure culminating in Christ”.²

The inner relationship between faith and theology was delineated in classical terms principally by Anselm of Canterbury, who expressed it with the formula according to which the Christian faith understands and fulfils itself as “fides quaerens intellectum”, that is, faith seeking its own reason. Two dimensions emanate from this, both of which are of fundamental importance for a correct understanding of the relationship between faith and theology. On the one hand, the essence of theology derives from the essence of faith, as Christian faith seeks to be and needs to be open to the possibilities of the human thought. Since faith seeks to know the truth, which is ultimately God, the aspiration to understand and the rational reflection on the truth of God are constitutive elements of faith. And since it is faith by its very nature that engenders theology, theology is a “specifically Christian phenomenon which follows from the structure of faith”.³ On the other hand, the essence of theology can only be perceived thanks to the essence of faith, which is prior to it and without which it would not exist. Indeed, the truth that Christian theology seeks to recognize is accessible first of all in faith, so that faith itself is the gift of “a new beginning of thought”, which “cannot be created or substituted” by us alone.⁴

If one reflects on the interrelationship between faith and theology in the light of faith itself, two important consequences emerge with regard to the relationship between theology and sanctity. Firstly, it is clear that theology cannot be the yardstick and criterion of faith and its proclamation, but rather that it is faith in human experience and thought that must be the yardstick and criterion

¹ J. RATZINGER-BENEDICT XVI, *Jesus of Nazareth*, 78.

² POPE FRANCIS, *Lumen fidei*, n. 36.

³ J. RATZINGER, *Zur ‘Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen’* in IDEM, *Wesen und Auftrag der theologie*, 91.

⁴ RATZINGER, *Vom geistlichen Grund*, 48.

of theology. As theologian, bishop and pope, Joseph Ratzinger drew from this primacy of faith over theology his defence of the faith of simple people, in the conviction that there is “a ‘type’ of lowly person who is also learned”,¹ and that the *sensus fidei* is preserved precisely by such people, for which reason the right order would be: “It is not intellectuals who measure up the simple people, but the simple people who measure up the intellectuals. Scholarly explanations are not the measure of the confession of the baptismal faith, it is the confession of the baptismal faith, in its naive literality, that is the measure of all theology”.² Since also and precisely the saints appear to us as those ‘lowly’ who, thanks to their capacity to penetrate the mystery of faith, are the truly learned, they prove also to be the true witnesses of the faith who remind theologians of their prime task of reflecting on and explaining the faith.

Closely related to this is the second idea that the faith which is the object of theological reflection is always lived within the community of faith of the Church, and therefore is at a foundational level an ecclesial faith. Thus, the Church cannot be a reality outside of theology; rather, it is the living space provided for theology, and if theology were not to take this into account it would disavow its very nature: “It is only within the Ecclesial Community, in communion with the legitimate Pastors of the Church, that theological work has meaning”.³ Scientific rationality and thinking in communion with the Church are not mutually exclusive, but are intimately related if we understand the Church to be the living space of theology, in which are preserved the experiences of faith of the people both in the past and in the present. A glance at the history of faith shows us that future-oriented breakthroughs and innovative fruitful advances in theology have never been the consequence of a disconnection with the ecclesial community, but have developed out of a new attention towards the Church.

In this, too, the saints help us, for they have lived and witnessed their ecclesial faith in an exemplary way and continue to remind the Church that the collective ecclesial ‘we’ is the real subject of faith and of its theological reflection. Thus we can understand the fundamental importance that Joseph Ratzinger attributes, in the life of the Church and in theological reflection, to the “*communio sanctorum*”, to which he assigned a central role also and precisely in his homily during the Mass to mark the beginning of his ministry, affirming his conviction of faith that he wanted to begin his pontificate entrusting it to the communion of saints, who constantly accompany God when he comes to us human beings.

¹ BENEDICT XVI, *Homily during the Holy Mass with the members of the International Theological Commission*, 1 December 2009.

² J. RATZINGER, *Was ist Freiheit des Glaubens? Silvesterpredigt 1979*, in IDEM, *Zeitfragen und christlicher Glaube*, Echter Verlag, Würzburg 1982, 21.

³ BENEDICT XVI, *Speech to the members of the International Theological Commission*, 1 December 2005.

3. *Existential verification of the truth of faith*

Calling to mind the saints' experiences of faith leads us to the third precedence to be reflected upon; that is, the precedence of existential experience over theological theory. If it is true from a strictly anthropological point of view that the necessary condition for any knowledge is experience and that such experience also involves the senses, then it must also be true that Christian theology cannot be a merely academic treatise but is based on the experience of faith and therefore on personal contact with God. This shows us why the saints are so important in theology; the saints stand before us as “the living models of a faith that has been tried and found steadfast, of transcendence that has been experienced and confirmed” and as “living spaces into which one can turn, in which faith as experience is simultaneously stored up, anthropologically conditioned, and approximated to our life”.¹

For Joseph Ratzinger as theologian it is clear that, on the one hand, academic theology is important and necessary in the Church but that, on the other, it is not enough and must be complemented by a “theology of the saints”, which is a “theology from experience”. Indeed, “all real progress in theological understanding has its origin in the eye of love, and in its faculty of beholding”.² The theology of the saints reminds us above all of the inextricable link between knowledge and love, which is true also in the anthropological perspective: “One who loves, seeks to know. One never tires of knowing more about the beloved. Thus, mindful knowledge is an essential requirement of love”.³ In the same way that human love seeks to know better its beloved, Christian theology entails the “same attempt as every other love: to become better acquainted with the beloved”.⁴ The love of God is therefore the profoundest reason for the origin of theology. And faith, as Saint Bonaventure expressed eloquently, moves towards theology out of the love of Him, to whom it has given its consent: “propter amorem eius cui assentit”.⁵ As Pope Benedict XVI underlined at the end of the spiritual exercises in the Roman Curia in 2011, which were dedicated to Pope John Paul II's theology of the saints,⁶ it is the theology of the saints that shows most clearly that the “scientia fidei” and the “scientia amoris” belong together and complement each other, since “great

¹ J. RATZINGER, *Glaube und Erfahrung*, in IDEM, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, Sankt Ulrich Verlag, München 1982, 369.

² IDEM, *Behold the Pierced One: An Approach to a Spiritual Christology*, Ignatius Press, San Francisco 1986, 27.

³ IDEM, *Perspektiven der Priester Ausbildung*, in J. RATZINGER, P.-W. SCHEELE u. A. (Hrsg.), *Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst*, Echter Verlag, Würzburg 1990, 27.

⁴ IDEM, *Die Dimensionen des Problems*, in INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 30.

⁵ BONAVENTURE, *Sent 1*, Prooemium q. 2.

⁶ F.-M. LETHEL, *La Luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei Santi. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*, Lev, Città del Vaticano 2011.

reason and great love belong together, and great love sees more than reason alone".¹

Love is not satisfied in knowing the truth, but seeks also to verify this truth in life. The crucial contribution of the saints to theology can be traced to this interplay of the truth discerned in love, and the verification of this truth in life.² In fact, the mere knowledge of the truth of the Christian faith is insufficient; what is necessary is the verification of the truth of faith in the life of Christians. This insight is for Joseph Ratzinger most perceptible when looking at the history of Christianity, and particularly in the fact that the turn of the ancient world to the Christian faith was not the result of planned missionary activity but the "fruit of the proof of the faith as it became visible in the life of Christians and in the community of the Church" or, in other words: the missionary strength of the early Church was a real "invitation from experience to experience": "The Church's community of life invited people to share in this life in which was revealed the truth from which this kind of life arose".³

Underlying this historical observation there is in Joseph Ratzinger a conviction of fundamental theology; that is, that the word that God directs to us as people reaches us only through people "for whom God has become an actual experience and who as it were know him at first hand",⁴ and that it is precisely these people, with all their weaknesses and difficulties, who can become for others "windows for the light of the living God".⁵ If it is true that people perceive God in the encounter with other people who have been touched by God, then it is also true that in order to transmit the faith in the context of the new evangelization that has become such priority today, theological reflection on the truth of faith cannot of itself be enough. What is necessary is the existential verification in the life of this truth, as Cardinal Joseph Ratzinger emphasized in his last public address before his election as pope, when in referring to Saint Benedict he said: "We need men whose intellects are enlightened by the light of God, and whose hearts God opens, so that their intellects can speak to the intellects of others, and so that their hearts are able to open up to the hearts of others. Only through men who have been touched by God, can God come near to men".⁶

The windows through which we see the presence of the living God in our world are primarily the saints, although Joseph Ratzinger does not refer only to canonized saints but to all the ordinary and humble people who remain un-

¹ BENEDICT XVI, *Address at the conclusion of the annual Lenten retreat held for the Roman Curia*, 19 March 2011.

² Cfr. ST. O. HORN, *Die Bedeutung des Glaubens in der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger*, in M. HEIM, J.C. PECH (Hrsg.), *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI (Ratzinger Studien*, vol. 6), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2013, 58-62.

³ J. RATZINGER, *The Yes of Jesus Christ*, Crossroad, New York 1991, 34.

⁴ *Ibidem*, 27.

⁵ *Ibidem*, 34.

⁶ J. RATZINGER, *Europa in der Krise der Kulturen*, in M. PERA, J. RATZINGER, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Sankt Ulrich Verlag, München 2005, 83.

known to most of us but who witness with their life that God is with us and that He touches us. In the face of this direct witness of faith, theologians should have the humility to understand that their work is subordinate or, more precisely, is “relative to the real experience of saints”. Joseph Ratzinger is therefore profoundly convinced that without this point of reference, without its anchoring in the experience of saints, theology would lose its “character of reality”: “Theology becomes an empty intellectual game and loses its scientific character without the realism of the saints, without their contact with the reality it is all about”.¹

III. MUTUAL ENRICHMENT OF THEOLOGY AND SPIRITUALITY

Reflecting on the importance of the saints for theology leads us to the very heart of Joseph Ratzinger’s conception of theology itself, namely, that the primary responsibility of the theologian is to reflect on God and to speak about God, which can only occur because God has first spoken to us and with us. Joseph Ratzinger has commented on the use in ancient Greek of the word “theologia”, which at the time did not refer to a human science but to the speaking of God Himself, and therefore the term ‘theologians’ referred only to those who were perceived to be the voice of divinity itself. For example, in the fifth century Dionysius the Areopagite defined as ‘theologians’, in the strict sense of the word, the redactors of biblical scriptures, insofar as these men did not speak on their own behalf, but had been so open to God that through their word, God was able to speak to others.² Similarly, and for even greater reason, baptised today merit the honorary title of ‘theologians’ if God’s word can echo through their own human words. This means that before anything else the theologian must be someone who listens, who believes and who prays, who allows God to speak and who listens so that from the depths of silence may become someone talks credibly about God. Indeed, God is not primarily the object but rather the subject of theology, and theological discourse can only have a meaning if it enables the speaking of God to be understood in our world: “The real work of the theologian is to enter into the Word of God, to seek to understand it for what is possible, and to make it understood to our world, and thus to find the responses to our important questions”.³

This means that the theologian’s very existence and work imply a change of subject, insofar as theology is to be understood as a service and an instrument of the true subject of theology, which can only be God. This change of subject in theology leads us straight to the heart of the theological spirituality of Pope Benedict XVI. Like many other leading figures in Christian history who have

¹ RATZINGER, *The Yes of Jesus Christ*, 31-32.

² Cfr. J. RATZINGER, *Was ist Theologie*, in IDEM, *Theologische Prinzipienlehre*, esp. 336-337.

³ BENEDICT XVI, *Speech to the members of the International Theological Commission*, 5 December 2008.

been touched by a particular word in Sacred Scripture, adopting it as the spiritual leitmotif of their entire lives and work, a biblical word permeating Joseph Ratzinger's theological existence offers a key to an understanding of his spiritual life and theological pursuit.¹ This key can be traced without a doubt to the word of the Apostle Paul in his letter to the Galatians: "I have been crucified with Christ; it is no longer I who live, but Christ who lives in me; and the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God who loved me and gave himself for me" (Gal 2:19b-20).

It is not a mere coincidence that Joseph Ratzinger has meditated on this crucial word not only in spiritual exercises² and in a catechesis on the centrality of the Christological dimension in Paul's life and work,³ but also in a detailed interpretation within the context of a deep theological reflection on the meaning and task of theology.⁴ The three fundamental dimensions of Joseph Ratzinger's theological spirituality can be discerned in this biblical word. The affirmation "It is no longer I who live" implies a determining self-emptying and a change of subject, insofar as the "I" ceases to be an autonomous and self-sufficient entity, for it is "snatched away from itself and fitted into a new subject".⁵ This leads us to the second dimension, "Christ who lives in me". This mutual coalescence of Christ and the Christian is the deepest point of the Christian's new being. Thirdly, in union with Christ, the Christian is so wholly and profoundly transformed that, by letting go of the autonomous self, he or she perceives himself or herself in a new way.

It is beyond the scope of this paper to develop a detailed analysis of Joseph Ratzinger's theological spirituality.⁶ Such an analysis would also need to take into account his theology of the liturgy and his theology of the sacraments, insofar as he believes that the change of subject mentioned above takes place in the sacraments, particularly in baptism and the Eucharist. These brief reflections seek merely to bring into focus how in his thought theology and spirituality, as the school of sanctity, are inextricably interwoven, how they reciprocally depend on and sustain each other. This close bond can be traced throughout the history of the Church, which shows us that decisive theological projects and outcomes have always been accompanied by new spiritual beginnings. For example, Saint Augustine's great theological work cannot be understood without the passion of his pursuit of a radical Christianity, in the dual sense of existential suffering and impassioned search for the truth. Saint Bonaventure's theology can only be understood in view of the compelling new perception of Jesus

¹ Cfr. ST. O. HORN, *Zur Spiritualität von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI*, in CHASTETTER, HOPING (Hrsg.), *Ein hörendes Herz*, 90-104.

² Cfr. J. RATZINGER, *The Yes of Jesus Christ*, Crossroad, New York 1991.

³ BENEDICT XVI, *Catechesis during the General Audience*, 8 November 2006.

⁴ Cf. RATZINGER, *Vom geistlichen Grund*, esp. 43-48.

⁵ *Ibidem*, 44.

⁶ Cfr. on this G. CERVELLERA, *Cristianesimo, scuola di felicità. La gioia nel pensiero di papa Ratzinger*, Gruppo Editoriale Viator, Milano 2013; J. MURPHY, *Christ Our Joy. The Theological Vision of Pope Benedict XVI*, Ignatius Press, San Francisco 2008.

Christ embodied in the figure of Saint Francis of Assisi. The *Summa Theologica* of Saint Thomas Aquinas is only understandable in the light of the innovative approach to the Gospel of Saint Dominic and, consequently, of the spirituality of the Order of Preachers.

It is not sheer chance that all these great theologians were also saints. Their theological existence makes clear that in the same way that there cannot be theology without faith, there cannot be theology without existential conversion, and also that theology becomes more creative and attains contemporary relevance when faith is translated into experience in theological existence. Herein lies the most significant reason why the saints remain perennially relevant, despite the limitations linked to their particular historical contexts. Indeed, it is only by starting anew with the saints that we can understand the true and profound sense of what has been defined since the Second Vatican Council as the “aggiornamento” of Christianity. For Joseph Ratzinger it is clear that the existential source of the concept of “aggiornamento” can be traced to Pope John XXIII, to his “endeavour to seek the true model of holiness”, and that the fulfilment of this “aggiornamento” can only come about through what Pope Roncalli considered to be the capacity to become an “artist of holiness”.¹ Joseph Ratzinger thus sees the saints as the yardsticks and living representations of the meaning of “aggiornamento”: “They are so because they have carried the burden of today, they have taken it upon themselves, they have not shunned it, but have lived and suffered it as believers. In this way, they have transformed the Gospel into today, and today into the Gospel”.²

In an exemplary way, the saints undertake the mission that is also theology’s original task, that is, to offer an account for the Christian faith in the contemporary situation. Indeed, theology is in its element only when it transmits not only intellectual ideas, but an intelligent faith “so that faith becomes intelligence and intelligence faith”.³ Theology will succeed in this in the measure that it is able to understand itself as a school of sanctity, including the sanctity of intelligence. The inestimable importance of the saints for theology is thus to be found, according to Joseph Ratzinger, in the fact that theology and sanctity do not belong to two different worlds, but are mutual presuppositions, therein disclosing how theologians may increasingly be able to become “artists of holiness”.

¹ J. RATZINGER, *Rezeption zu: FRANZ MICHEL WILLAM, Vom jungen Angelo Roncalli (1903-1907) zum Papst Johannes XXIII. (1958-1963)*, Rauch, Innsbruck 1967, in IDEM, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Gesammelte Schriften, vol. 7/2)*, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 2012, 1145.

² J. RATZINGER, *Aggiornamento*, in IDEM, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 1080.

³ BENEDICT XVI, *Address to the Bishops of Switzerland*, 7 November 2006.

ABSTRACT

This article presents Joseph Ratzinger/Benedict XVI's thought on the relationship between theology and sanctity. After showing his idea of what saints are and of their place in the Church's life and thought, it examines the role of saints within each one of the three precedences that, according to Ratzinger, define the essence of Christian theology: the precedence of the Word of God over one's own thought, the precedence of faith over theology and the precedence of life experience over theological theory. Only in this way will it be possible to prove in a credible manner that the link between theology and sanctity is not some sentimental and pietistic discourse, but one that derives from theology's very own logic. For in the end, a theological discourse about God is only possible because God has first talked to us and with us.

STUDI

DESIDERIO E BEATITUDINE: SCHEISIS NELL'IN CANTICUM CANTICORUM DI GREGORIO DI NISSA

ILARIA VIGORELLI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Analisi*. 1. Desiderio e *σχέσις*. 2. L'Amato. 3. Unione e somiglianza. 4. Beatitudine. III. *Sintesi*: 1. La *σχέσις* come «disposizione verso». 2. La *σχέσις* come «disposizione interiore». 3. La *σχέσις* come «conformazione». IV. *Conclusioni*

I. INTRODUZIONE

LA ricerca teologica vive di un profondo dialogo con le caratteristiche della cultura nella quale si sviluppa. Lo sgranarsi del moderno nel post-moderno, protrattosi fino all'attuale crisi antropologica – che è crisi delle identità e dei legami – interPELLA in modo stringente la teologia sull'interrogativo che concerne la relazione *in* Dio e *da* Dio,¹ affinché si possa attingere dalla fonte la *tenuta* della comunione, e possa essere ricompresa la naturale disposizione dell'uomo a volgersi verso l'a/Altro da sé.

Guardare ai Padri, e tra questi ai Cappadoci e in particolare a Gregorio di Nissa, può fornire elementi nitidi al pensiero contemporaneo per studiare la questione della relazione. Fu proprio il Nisseno, infatti, che nell'ambito dell'ampia contesa con Eunomio rese chiara ed esplicita la formulazione trinitaria di Basilio, il quale per primo aveva utilizzato il termine *σχέσις* per stabilire il discorso su Dio in termini relazionali.² Basilio sostenne che i nomi di «Padre» e di «Figlio», «intesi per se stessi indicano soltanto la relazione reciproca».³

Con il riferimento alla relazione reciproca (*πρὸς ἄλληλα σχέσις*) – disposizione ineliminabile e concettualmente indeterminabile del Padre verso il Figlio e

¹ Un esempio ne è il fiorire dell'ontologia trinitaria, sviluppatasi negli ultimi anni in ambito sia occidentale che greco. Per uno *status quaestionis* dell'attuale teologia trinitaria, si vedano L. F. MATEO-SECO, J. I. RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios uno y trino*, «Annales theologici» 22 (2008) 407-442 e G. MASPERO, R. J. WOZNIAK, *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, London 2012. In seguito alla pubblicazione della lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) nella quale BENEDETTO XVI invitava a compiere un «approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione» (n. 53), la *Pontificia Academia Theologica* vi ha dedicato un convegno, da cui gli atti: M. SODI, L. CLAVELL (a cura di), «Relazione»? *Una categoria che interPELLA*, Lev, Città del Vaticano 2012.

² Cfr. I. VIGORELLI, *Σχέσις nel Contra Eunomium di Gregorio di Nissa: dalla semantica filosofica alla teologia trinitaria*, Tesi di licenza, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012, 42.

³ ὁ πατήρ, λέγω, καὶ ὁ υἱός, ἀλλὰ καθ' ἑαυτὰ μὲν λεγόμενα, τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνῃ (Adversus Eunomium II, 22, 47-48). B. SESBOÛÉ, G. M. DE DURAND, L. DOUTRELEAU (ed.), *Basile de Césarée, Contre Eunome suivi de Eunome Apologie*, SC 305, Cerf, Paris 1983, 92.

del Figlio verso il Padre –, nel primo libro del *Contra Eunomium* Gregorio afferma che la reciprocità è propria dell'essenza divina: lo scambio è infinito ed è, perciò, unità di sostanza.¹ Pensare in tal modo la relazione Padre-Figlio nell'essenza divina, fece sì che il discorso teologico cominciasse a tenere in considerazione l'esistenza di una *immanenza* divina, inconoscibile ma nominabile attraverso i nomi relativi rivelati – nomi che mettono in relazione –;² il Nisseno esplicitò poi la differenza tra le due distinte ontologie: quella *in* Dio, che chiamò propriamente *θεολογία* e che riguarda appunto la sostanza divina nella sua vita immanente, e quella *da* Dio – o della natura creata – che chiamò *οικονομία*. Ponendo la differenza tra le due ontologie, Gregorio poté sviluppare un pensiero analogico tra la realtà divina rivelata e la realtà mondana creata. Il discorso teologico poté assumere il compito di rispondere alle questioni cosmologiche e antropologiche a partire dalla rivelazione e attraverso la considerazione della *σχέσις in* Dio, concetto del tutto nuovo per il pensiero filosofico.³

L'analisi filologica dei brani in cui il vescovo di Nissa ha utilizzato il termine *σχέσις*⁴ nelle omelie di commento al Cantico dei Cantici, risulta di particolare interesse per un duplice motivo. Il primo è legato alla datazione dell'opera: all'interno del complesso panorama rappresentato dalla cronologia del *corpus* del Nisseno, il commento al Cantico è unanimemente riconosciuto come un'opera molto tarda, forse addirittura l'ultima tra quelle che ci sono pervenute.⁵ Ciò significa che certamente l'utilizzo del termine esprime in quella sede il pensiero maturo dell'autore, o quantomeno un uso assestato nella sua teologia. Il secondo motivo è di ordine contenutistico. Il Cantico dei Cantici è un libro considerato dai Padri – a partire dal primo commento di Ippolito e poi da Origene⁶ – tra quelli dal più alto valore cristologico e nel commentarlo Gregorio sviluppa una concezione antropologica relativa a Cristo-Sposo e al destino dell'anima fedele all'approssimarsi dell'Amato, che diverrà paradigmatica per la teologia a lui posteriore.

¹ Cfr. *ibidem*, 54-56. I passi citati sono nel primo libro del *Contra Eunomium* (CE): CE 1,159,3-5: *Gregorii Nysseni Opera* (GNO) 1,75,3-5 e CE 1,236,1-4: GNO 1,95-25-96,2.

² Cfr. CE 1,573,1: GNO 1,191,21. E anche in CE II 373,2: GNO 1,335,11; CE II,459,6: GNO 1,360,22 e CE II,559,1: GNO 1,389,29.

³ Giulio Maspero ha aperto una linea investigativa in questo senso nell'ambito degli studi su Gregorio di Nissa. Il volume che ha inaugurato la ricerca è G. MASPERO, *Essere e relazione*, Città Nuova, Roma 2013. Cfr. anche la voce sull'*Ad Ablabium* da lui curata in L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 22-23.

⁴ Cfr. F. MANN, *Lexicon Gregorianum*, VIII, Brill, Leiden-Boston 2010, 420-423.

⁵ Maraval considera che tra i ricercatori si è per lo più d'accordo nell'attribuire queste omelie, dedicate alla diaconessa Olimpiade, agli ultimi anni della vita di Gregorio, dopo il 390. J. Daniélou le ha ritenute anteriori al *De vita Moysis*. Cahill pone il 391 come *terminus post quem*, il 394 come *terminus ante quem* e le ritiene posteriori al *De vita Moysis*. Anche Dünzl (30-33) le ritiene posteriori al *De vita Moysis* e le considera una delle ultime opere del Nisseno: le data sicuramente dopo il 391, forse perfino anche dopo il 394. Cfr. P. MARAVAL, *Cronologia delle opere*, in MATEO-SECO, MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 119-128.

⁶ L'interpretazione cristologica è riportata per la prima volta da Ippolito, il cui commento è di alcuni anni anteriore agli scritti origeniani, ma essa è certamente precedente. Cfr. M. SIMONETTI, *Cantico dei Cantici*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene - Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 60-64.

Per entrambi i motivi, sembra verosimile ipotizzare che uno studio complessivo delle 19 ricorrenze di *σχέσις*, presenti nelle omelie sul Cantico, possa fornire al ricercatore una buona base per verificare se la definizione trinitaria della *σχέσις* in Dio abbia avuto un'influenza sulla successiva descrizione del rapporto Dio-mondo nel pensiero del Nisseno e nello studio dell'uomo e della sua destinazione.¹

Infine, un'ultima premessa: poiché *σχέσις* è un termine comune nella lingua greca del IV secolo, potrebbe sembrare eccessivo soffermarsi su ciascuna delle volte in cui esso appare nel testo; ciò è vero, ma la scelta di presentare tutte le 19 ricorrenze, ordinate secondo la sequenza delle omelie, è motivata dalla tesi che il valore teologico del termine risieda nei contesti di utilizzo. Per questo motivo, soltanto dopo averne compiuto una lettura complessiva sarà possibile identificarne i significati assunti, e verificare la dipendenza o meno dell'uso di *σχέσις* nel commento al Cantico dal concetto che l'uso specifico del termine aveva contribuito a sviluppare in ambito trinitario.

L'indagine qui presentata è scandita perciò in due parti: la prima fornisce un quadro di analisi delle ricorrenze di *σχέσις* e dei contesti in cui appare; ne segue poi una seconda di sintesi, che permette di vedere alcune connessioni che sembrano teologicamente rilevanti.

II. ANALISI

1. *Desiderio e σχέσις*

La prima omelia commenta i versetti di Ct 1,1-4; in essa si espone la necessità di purificare i pensieri per accedere al senso spirituale del Cantico dei Cantici e vi si trova la spiegazione dell'importanza dell'orientamento del desiderio per avere accesso alla conoscenza del mistero di Dio.

Le cinque ricorrenze di *σχέσις* appaiono così articolate: *πρὸς τὴν ἄϋλον σχέσιν* (Cant 1: GNO VI,19,12); *τὴν ἀγαπητικὴν σχέσιν* (Cant 1: GNO VI, 21,18); *τὴν περὶ τὰ φαινόμενα τῶν ἀνθρώπων σχέσιν* (Cant 1: GNO VI, 22,11); *τῆς περὶ τὰ φαινόμενα σχέσεως* (Cant 1: GNO VI, 22,16); *τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον* (Cant 1: GNO VI, 27,11).

Il lemma assume il significato di «modo di essere in relazione a qualcosa/qualcuno», «atteggiamento», «disposizione»; Gregorio lo utilizza per descrivere lo stato dell'anima nei confronti delle realtà che la attraggono e che sono, alternativamente, o Dio o le realtà materiali e apparenti.

La prima volta che compare nel testo per indicare la disposizione dell'uomo, il sostantivo *σχέσις* è qualificato dall'attributo *ἄϋλος*, entrambi all'accusativo, ad indicare un «atteggiamento immateriale». Il contesto immediato è una frase finale, che spiega il motivo per cui la Sacra Scrittura si dilunghi a descrivere con

¹ Per la rilevanza speculativa del ricorso a *σχέσις* nella teologia trinitaria del Nisseno, si veda MASPERO, *Essere e relazione*, 147-153.

molteplici lodi la bellezza della Sapienza. L'auspicio è che l'ascolto della Parola¹ possa cambiare l'orientamento del desiderio (τὸ ἐπιθυμητικόν) di chi la ode, mutandone il termine – il πρὸς τι² –, non per appagarlo ma per renderlo più intenso.

Affinché dunque possa essere ancor più accresciuto in lui il desiderio, mutato da passione materiale (ἀπὸ τῆς ὑλικῆς προοπτικῆς) a disposizione immateriale (πρὸς τὴν ἄϋλον σχέσιν), [il testo] adorna di lodi la bellezza della sapienza.³

In tale contesto, il termine σχέσις assume un significato opposto e parallelo a προσπάθεια, e dove con quest'ultimo si indica la forte inclinazione al possesso di un bene materiale, con ἄϋλος σχέσις si intende invece l'orientamento dell'uomo al bene immateriale.⁴

Entrambe le espressioni esprimono modi di essere del desiderio⁵ e il riferimento alla ἄϋλος σχέσις permette di comprendere come Gregorio intenda che il «modo di essere in relazione a qualcosa/qualcuno» sia configurante la facoltà del desiderare (τὸ ἐπιθυμητικόν), causando perciò un effetto *immanente* all'uomo stesso.

Dal contesto dell'omelia si apprende la rilevanza della σχέσις della propria anima per quanto concerne i contenuti di conoscenza a cui l'uomo può accedere; facendo riferimento a Paolo (1Tm 2,4), Gregorio rammenta che Colui che

¹ Il contesto rimanda all'opera educativa compiuta dai tre libri attribuiti a Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici), che inizialmente educa l'uomo con ammonizioni e ornamenti che corrispondono all'età infantile ma poi lo conduce, con la descrizione della bellezza della Sapienza (o dello Sposo), a gustare l'attrazione di Dio, senza più ammonimenti. Vi si riscontra il riferimento al prologo del *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene. Cfr. L. BRÉSARD, H. CROUZEL (ed.), *Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 375, Cerf, Paris 1991, 128-143.

² Con il termine σχέσις si indica generalmente una condizione che viene specificata, per lo più, da un πρὸς τι. Il caso della dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa diventa particolarmente interessante per la peculiare interpretazione che egli dà alla formula ἡ σχέσις πρὸς ἄλληλα, per la quale indica la differenza tra il Padre e il Figlio nell'identità dell'unica sostanza divina, superando definitivamente la tensione subordinazionista di Eunomio. Qui si dà uno dei rari casi in cui Gregorio pone σχέσις al posto del τι del πρὸς τι, e caratterizza il termine mediante un attributo.

³ ὡς ἂν οὖν μᾶλλον αὐτῷ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἀύξηθῆι μετατεθὲν ἀπὸ τῆς ὑλικῆς προοπτικῆς πρὸς τὴν ἄϋλον σχέσιν, ὡρᾷξει διὰ τῶν ἐγκωμίων τῆς σοφίας τὸ κάλλος (*Cant 1*: GNO VI,19,10-13). L'edizione inglese traduce ἄϋλον σχέσιν con *immaterial state* (GREGORY OF NYSSA, *Homilies on the Song of songs*, translated with an introduction and notes by Richard A. Norris Jr., Society of Biblical Literature, Atlanta 2012, 21); l'edizione francese con *attachement immatériel* (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, traduction et notes par Adelin Rousseau, introduction et bibliographie par Bernard Pottier, Lessius, Bruxelles 2008, 46).

⁴ Sembra dunque che gli aggettivi ὑλικός e di ἄϋλος determinino il desiderio e l'orientamento in base alla qualità dell'oggetto del desiderio. Questa interpretazione è coerente, per esempio, con *De beatitudinis* II, dove Gregorio sottolinea che «il Signore chiama beati non coloro che vivono al di fuori della passione (τοὺς ἔξω πάθους), ritirati in se stessi – non è infatti possibile nella vita materiale condurre una vita pienamente immateriale e senza passione (ὄν ἄϋλον καθ' ὅλου καὶ ἀπαθῆ κατορθωθῆναι βίον)» (*Beat 2*: GNO VII/2,95,18-20); il Nissenò rimarca in tal modo che il desiderio non è un male bensì una condizione ineludibile per la vita nella carne. Cfr. J. DANÍELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 94; L.F. MATEO-SECO, *Apatheia*, in MATEO-SECO, MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 57-59.

⁵ Il parallelismo oppositivo è sottolineato dalla scelta di attributi con la stessa radice, nelle forme affermativa e privativa (ὕλικῆς/ ἄϋλον).

vuole che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità indica l'amore come via di salvezza, esigendo con ciò una precisa disposizione dell'anima.¹ Dal contesto si evince il parallelismo di *διάθεις* e *σχέσις*, qui sinonimi per dire l'atteggiamento dell'uomo che risponde alla volontà del Logos per poter giungere all'«unione (*συζυγίαν*) incorporea e spirituale e incontaminata con Dio».² Colui che chiama ad aver parte a Se stesso, infatti, «prescrive la disposizione (*διάθεις*) alle anime degli ascoltatori».³

La seconda ricorrenza compare dove Gregorio sintetizza gli *effetti* della Parola nell'anima di chi ascolta:

[la Parola], dopo aver acceso (*ἀναφλέξας*) il desiderio (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) di coloro che sono ancora giovani nell'uomo interiore (*κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*) e mostrato con il suo discorso se stessa che narra le cose su di sé, con esse attira ancor più la disposizione amante (*τὴν ἀγαπητικὴν σχέσιν*) di coloro che [la] ascoltano, dicendo – insieme alle altre cose: quelli che mi amano, io li amo (*Prv 8,17*).⁴

La disposizione nell'anima che ama la Sapienza è preceduta dalla Parola che la Sapienza stessa rivolge all'anima, sicché la *σχέσις* si configura nell'uomo in seguito all'ascolto di una narrazione che la Sapienza per prima gli rivolge,⁵ attraendolo con la sua bellezza.

Ora, questa attrazione configurante è da dentro a dentro.

La narrazione della Sapienza, infatti, nasce da dentro, dal suo amore per l'uomo (*ἀγαπῶ*), e tocca l'uomo dentro, nella sua disposizione interiore (*κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*).

Il passaggio *al di dentro*, è l'opera educativa della Parola che modifica la *σχέσις* del giovane che la segue. Ciò è ancor più esplicito nelle successive occorrenze, che presentano una stessa formulazione per specificare l'oggetto dell'orientamento della *σχέσις*: *περὶ τὰ φαινόμενα*.

¹ Cfr. *Cant 1*: GNO VI,15,18.

² «Con ciò che qui è scritto, infatti, l'anima è in qualche modo adornata come una sposa, per l'unione incorporea e spirituale e incontaminata con Dio» (*διὰ γὰρ τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων νυμφοστολεῖται τρόπον τινὰ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ πνευματικὴν καὶ ἀμόλυντον τοῦ θεοῦ συζυγίαν. Cant 1*: GNO VI,15,13-15). Appare qui il termine *συζυγία*, mentre altrove vedremo più frequente il termine *ἀνάκρασις* per indicare l'unione dell'anima con Dio. Si riflette nella antropologia di *In Cant* la terminologia Cristologica di Gregorio. Si veda in merito J.R. BOUCHET, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, «Revue thomiste», 68 (1968) 533-582.

³ «Colui che ci chiama alla partecipazione di Sé, prescrive la disposizione alle anime degli ascoltatori» (*ὁ καλῶν ἡμᾶς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μετουσίαν νομοθετεῖ ταῖς τῶν ἀκούοντων ψυχαῖς τὴν διάθεις. Cant 1*: GNO VI,16,13-14).

⁴ *διὰ τούτων καὶ τῶν τοιούτων τοῦ νεάζοντος ἔτι κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸ ἐπιθυμητικὸν ἀναφλέξας καὶ αὐτὴν ἐκείνην τὰ περὶ ἑαυτῆς διηγουμένην ὑποδείξας τῷ λόγῳ, δι' ὃν μάλιστα τὴν ἀγαπητικὴν σχέσιν τῶν ἀκούοντων ἐφέλκεται τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων εἰποῦσα ὅτι Τοῦς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ. Cant 1*: GNO VI,21,15-22,1.

⁵ «Dopo aver mostrato se stessa che narra le cose su di sé» (*αὐτὴν ἐκείνην τὰ περὶ ἑαυτῆς διηγουμένην ὑποδείξας. Cant 1*: GNO VI,21, 16-17). Interessante il gioco espressivo di Gregorio: la Sapienza compie una diegesi (*διηγουμένην*) di se stessa, con il suo discorso (*τῷ λόγῳ*), anche quando dice: «io amo quelli che mi amano». Forse indica così la differenza tra parlare d'amore e amare, la differenza tra il volgersi del discorso e il volgersi dello Sposo.

E avendo biasimato in questo discorso la disposizione degli uomini verso le cose apparenti (τὴν περὶ τὰ φαινόμενα τῶν ἀνθρώπων σχέσιν), e detto che è vano tutto ciò che è in moto (τὸ ἀστατοῦν) e che passa, in quei passi in cui [si] dice che tutto ciò che accade è vanità, [la Scrittura] pone al di sopra di tutto la mozione desiderante della nostra anima (τὴν ἐπιθυμητικὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν) – di chi è stato afferrato dalla percezione (τοῦ δι' αἰσθήσεως καταλαμβανομένου) – verso l'invisibile bellezza (τὸ ἀόρατον κάλλος), e così, purificato il cuore dalla disposizione verso le cose apparenti (τῆς περὶ τὰ φαινόμενα σχέσεως), allora, attraverso il Cantico dei Cantici, introduce la mente al mistero (μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν), dentro il sacrario divino (ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων). Per questo, se ciò che è descritto è una certa preparazione alle nozze, ciò che invece è conosciuto è l'unione (ἀνάκρασις) dell'anima umana con il divino.¹

Anche qui, con il termine σχέσις Gregorio indica la disposizione del desiderio. Vi si aggiunge l'importante accezione data dal riferimento alla condizione del cuore e alla possibilità di conoscere il mistero di Dio: il cuore puro è libero dall'attrazione delle cose apparenti, e tale condizione è necessaria perché la mente possa essere introdotta nell'intimità divina (ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν). Emerge così una chiara dottrina della conoscenza, che Gregorio ricava dal testo sacro: se il cuore dell'uomo è rivolto alle cose apparenti la sua mente non può accedere al mistero di Dio. Cuore e mente sono intrinsecamente correlati nella conoscenza di Dio, ma con ciò appare anche un rapporto tra la relazione che l'uomo ha con le cose che passano e la sua disposizione interiore. La σχέσις nei riguardi del transeunte facilita oppure ostacola la conoscenza del divino in quanto cambia la percezione dell'intensità del proprio desiderio, che risponde a pienezza solo quando l'interiorità dell'uomo non è più rivolta all'apparente ma può essere condotta nei penetranti divini.²

La quinta ed ultima ricorrenza di σχέσις specifica ulteriormente il legame desiderio-conoscenza, presentando la caratteristica necessaria alla disposizione interiore dell'uomo affinché possa conoscere Dio:

E così, per questo la più veemente delle passioni rivolte al piacere (intendo la passione erotica) è stata messa ad esempio, in modo enigmatico, di come [ci] conducono le

¹ καὶ διαβαλὼν ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ τὴν περὶ τὰ φαινόμενα τῶν ἀνθρώπων σχέσιν καὶ μάταιον εἰπὼν εἶναι πᾶν τὸ ἀστατοῦν τε καὶ παρερχόμενον, ἐν οἷς φησιν ὅτι Πᾶν τὸ ἐρχόμενον ματαιότης, ὑπερτίθησι παντὸς τοῦ δι' αἰσθήσεως καταλαμβανομένου τὴν ἐπιθυμητικὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν ἐπὶ τὸ ἀόρατον κάλλος καὶ οὕτως ἐκκαθάρας τὴν καρδίαν τῆς περὶ τὰ φαινόμενα σχέσεως τότε διὰ τοῦ Ἑλισματος τῶν Ἑλισμάτων ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν· ἐν οἷς τὸ μὲν ὑπογραφόμενον ἐπιθαλάμιός τις ἐστὶ διασκευή, τὸ δὲ νοούμενον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ἀνάκρασις. *Cant 1: GNO VI, 22, 9-23, 1*. Traduciamo ἀνάκρασις con unione, nella consapevolezza della oscillazione ermeneutica che il termine ebbe nella storia del dogma cristologico. L'anacronismo dell'accusa di imprecisione terminologica e dottrinale di Gregorio è già stato evidenziato dallo studio di G. MASPERO, *La cristologia de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 385-410.

² Sembra quindi che ci sia un parallelismo interessante, che meriterebbe di essere approfondito, tra il luogo più interiore dell'uomo, indicato dal cuore (καρδίαν), e ciò che è più interno al divino, indicata con il termine ἀδύτων. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *Adyton*, in MATEO-SECO, MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 23-24; Cfr. anche DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, 182-189; MANN, *Lexicon Gregorianum*, I, 1999, 77-78.

dottrine, affinché impariamo, con questo, che l'anima, rivolta all'inaccessibile bellezza della natura divina, bisogna che sia intenta a desiderarla in modo tanto appassionato quanto il corpo si dispone (ἔχει τὸ σῶμα τὴν σχέσιν) verso ciò che [gli] è connaturale (συγγενές) e affine (ὁμόφυλον), avendo permutato la passione con l'impassibilità (εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος), e così, spenta ogni tendenza corporea, solo per lo Spirito ribolla amorosamente in noi il pensiero (τὴν διάνοιαν) scaldato dal fuoco, quel fuoco che il Signore venne a gettare sulla terra (cfr. Lc 12,49).¹

Qui con la σχέσις disposta πρὸς τὸ συγγενές καὶ ὁμόφυλον, Gregorio indica l'attrazione verso ciò che è connaturale e affine al corpo. Il cambiamento del πάθος per l'ἀπάθεια indica l'essersi liberati dalla passione corporea, ma non dal desiderio che invece, per lo Spirito, cresce come disposizione alla conoscenza (διάνοια). La narrazione del Cantico dei Cantici offre quindi, secondo quanto ne ricava Gregorio, l'esemplificazione di come possa essere forte il desiderio di Dio nella mente dell'uomo quando, abbandonati i desideri della carne, egli orienta la sua attenzione ai desideri dettati dallo Spirito.

Lo studio dei luoghi della σχέσις nella prima omelia ci offre dunque un'apertura sulla teologia di Gregorio: la conoscenza di Dio non parte dalla disposizione interiore dell'uomo bensì dalla Parola che Dio gli rivolge e attraverso la quale educa in lui il desiderio. Quanto più egli si lascia attrarre dalla Parola, mediante l'ascolto, tanto più si libera dall'attaccamento alle cose apparenti e può essere introdotto dallo Spirito nell'interiorità del mistero divino. Ciò non comporta un venir meno in lui del desiderio, bensì un acuirsi di esso, giacché l'interiorità dell'uomo risponde all'interiorità di Dio.

2. L'Amato

La seconda omelia presenta cinque ricorrenze di σχέσις: τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν (Cant 2: GNO VI, 44,13); τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως (Cant 2: GNO VI, 56,7); τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιέθετον σχέσιν (Cant 2: GNO VI, 61,3); ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις (Cant 2: GNO VI, 61,17); τῆ περὶ τὸ ἀλλότριον σχέσει (Cant 2: GNO VI, 64,3).

Il significato di σχέσις si addensa sulla σχέσις dell'anima e si arricchisce di sfumature: essa non indica soltanto un attaccamento verso una realtà esterna all'anima, ma rivela anche un'attitudine interiore. Attraverso il riferimento alla σχέσις dell'anima, Gregorio può meglio delineare il dentro e il fuori della stessa facoltà desiderante. In questo modo sottolinea il ruolo della libertà per la configurazione interiore dell'uomo e per il riconoscimento e la custodia del bene che gli è stato donato.

¹ καὶ τούτου χάριν τὸ σφοδρότατον τῶν καθ' ἡδονὴν ἐνεργουμένων (λέγω δὲ τὸ ἐρωτικὸν πάθος) τῆς τῶν δογμάτων ὑψηλῆς αἰνιγματωδῆς προεστήσατο, ἵνα διὰ τούτου μάθωμεν, ὅτι χρὴ τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ ἀπρόσιτον τῆς θείας φύσεως κάλλος ἐνατενίζουσιν τοσοῦτον ἐρᾶν ἐκεῖνου, ὅσον ἔχει τὸ σῶμα τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενές καὶ ὁμόφυλον, μετενεγκοῦσαν εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος, ὥστε πάσης κατασβεσθείσης σωματικῆς διαθέσεως μόνῳ τῷ πνεύματι ζέειν ἐρωτικῶς ἐν ἡμῖν τὴν διάνοιαν διὰ τοῦ πυρὸς ἐκεῖνου θερμαινομένην, ὃ βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν ἤλθεν ὁ κύριος. Cant 1: GNO VI,27, 5-15.

La prima ricorrenza non sembra introdurre una nuova accezione di *σχέσις*. Si tratta dell'atteggiamento della sposa verso l'uomo desiderato. Ma il contesto offre un'indicazione in più per la corretta interpretazione del significato.

Il Vescovo di Nissa ha appena descritto, come breve proemio all'omelia, gli arredi del tabernacolo della testimonianza; ha poi indicato che lo scopo del Cantico dei Cantici è quello di «insegnarci nel profondo la filosofia e la conoscenza di Dio»¹ e compone così un'analogia tra la descrizione esterna dei drappi del tabernacolo della testimonianza, descritti in Es 26, e gli atteggiamenti della sposa verso il suo sposo descritti nel Cantico; questi divengono a loro volta narrazione oscura (*δι'ἀνιγμάτων*)² delle realtà autenticamente significate, invisibili (*ἀθέατοι*)³ a chi non abbia già lavato la veste della sua coscienza (*τὸ τῆς συνειδήσεως ἑαυτοῦ ἱμάτιον*)⁴ nella legge di Mosè.

Il vero contenuto della narrazione del Cantico è dunque la conoscenza di Dio (*θεογνωσία*), per ottenere la quale bisogna saper interpretare l'atteggiamento della sposa verso l'amato (*τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν*).

Questa è la vera tenda (*σκηνή*) della testimonianza, della quale le coperte, le cortine e il drappo che le circonda sono discorsi d'amore (*ἔρωτικοί λόγοι*) e frasi che riflettono la disposizione verso chi è desiderato (*τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν*), e descrizione di bellezza e memoria delle fattezze del corpo, tanto delle forme che si vedono nel volto come di quelle nascoste sotto la velatura della veste.⁵

Il significato della *σχέσις* si amplia estendendosi ai comportamenti che esprimono il desiderio della sposa per lo sposo. E come gli atteggiamenti della sposa si comprendono per l'amore che la sostiene, così le parole della Scrittura trasmettono la corretta visione delle cose (*θεωρία*) a chi vi si avvicina purificato dall'amore.⁶

¹ εἰς πᾶσαν φιλοσοφίας τε καὶ θεογνωσίας ὑφήγησιν. *Cant 2*: GNO VI,44,9-10.

² *Cant 2*: GNO VI, 45,3.

³ *Cant 2*: GNO VI, 45,5.

⁴ *Cant 2*: GNO VI, 45,13.

⁵ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ τοῦ μαρτυρίου σκηνή, ἧς προκαλύμματα μὲν καὶ δέρρεις καὶ ἡ τῆς αὐλαίας περιβολὴ ἔρωτικοί τινες γίνονται λόγοι καὶ ῥήματα τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν ἐμφαίνοντα καὶ κάλλους ὑπογραφὴ καὶ μνήμη σωματικῶν μελῶν, τῶν τε προφανομένων ἐν τῷ προσώπῳ καὶ τῶν ὑποκεκρυμμένων τῇ τῆς ἐσθῆτος περιβολῇ. *Cant 2*: GNO VI,44,10-16.

⁶ La fonte della conoscenza di Dio è la Scrittura, ma qui Gregorio dà un criterio ermeneutico per l'interpretazione del testo biblico: la legge dello spirito (*ὁ τοῦ πνεύματος νόμος Cant 2*: GNO VI,45,12) non ammette il contatto con pensieri morti (*ὁ νεκρᾶς τινος καὶ βδελυκτῆς ἐννοίας Cant 2*: GNO VI,45,14-15). Ora, i pensieri morti sembrano essere quelli dettati dalla lettera, presa senza coltivare la relazione con lo Sposo: sono i concetti presi per se stessi, senza instaurare nella lettura la relazione vivente con il Vivente. Gregorio differenzia così la sua interpretazione della contemplazione (*θεωρία*) dalla concezione neoplatonica, e ciò avviene in virtù della via evangelica dell'amore (vedi *supra*). Non troviamo nell'omelia una concezione della contemplazione come di un fatto puramente intellettuale, bensì sempre amoroso. All'anima, attratta dalla passione desiderante, è permessa un'unione con il divino che non è riconducibile a quella di tipo logico-concettuale, ma che conduce essa stessa il pensiero (*λόγος*) ad aprirsi all'eccedenza della vita e del dono. In questo senso intendiamo che la *θεωρία* sia la ἀκολουθία del λόγος, come si legge nel passo successivo: «la concatenazione delle cose esposte prima [la descrizione del desiderio della sposa e dei suoi atteggiamenti] conduce la ragione alla contemplazione delle cose dette dalla sposa alle fanciulle». (Ἄγει δὲ τὸν λόγον ἡ ἀκολουθία τῶν προεξητασμένων πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν παρὰ τῆς νύμφης πρὸς τὰς νεάνιδας εἰρημένων.

La seconda ricorrenza appare quando Gregorio sta spiegando in che senso l'anima abbia avuto il compito di custodire la propria vigna (ἀμπελών).¹

Chi dà all'anima la custodia del bene è Dio² e il frutto della vigna da custodire è la vita (ζωή).³ Nell'insieme del contesto, il Nisseno collega strettamente l'esercizio della potestà che l'uomo ha su di sé con la vita e con il bene scelto volontariamente:⁴ giacché la potestà su di sé, che presiede il movimento della scelta (τοῦ αὐτεξουσίου κινήματος), è davvero libera, ossia sorge da se stessi (αὐτοκρατορικῶς), quando accadde che uno utilizzò malamente questo potere si introdusse nel mondo l'esperienza del male, come rammenta l'Apostolo.⁵

Gregorio considera come fu che la scelta di staccarsi volontariamente dalla comunione del bene (ἐκουσίως ἀπορρυῆναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας)⁶ abbia introdotto nel mondo il male, dividendo la nostra natura (τὴν φύσιν)⁷ in due parti, gli amici e i nemici, a seconda della disposizione (σχέσις) che ciascuno ha assunto nei confronti del bene:

Ma la differenza della scelta (τῆς προαιρέσεως) ha diviso in due la natura (τὴν φύσιν διέσχισεν), in relazione (πρός) a ciò che è amico e a ciò che è nemico; coloro, infatti, che hanno interrotto l'attaccamento al bene (τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως) e, per l'allontanamento (ἀποστάσεως) da ciò che è migliore, hanno causato il male (infatti non c'è altra sussistenza del male se non la separazione dal meglio), pongono tutto l'impegno e il pensiero a trarre anche altri alla comunione (κοινωνίαν) con il male.⁸

La scelta di compiere il male, che ha dato al male l'essere nella volontà, determina per Gregorio una separazione, all'interno della natura umana, tra coloro

Cant 2: GNO VI,45,16-18). In questo modo è chiaro che l'interpretazione spirituale che Gregorio compie della Scrittura è fondata sull'ontologia della relazione instaurata con lo Sposo, e non nella soggettività dell'interprete. Cfr. J. DANIELOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeios, Roma 1991, 66-68.

¹ *Cant 2: GNO VI,54,13*. Più avanti viene anche detta il paradiso: «questa vigna, infatti, bisogna internderla come Paradiso» (ταυτόν δὲ χρῆ νοεῖν τῷ παραδείσῳ τὸν ἀμπελών. *Cant 2: GNO VI,57,9*).

² *Cant 2: GNO VI,55,4 ss.*

³ Ζωὴ γὰρ ἦν ἡ τοῦ παραδείσου τρυφή, ἐν ᾗ ἔθετο ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν αὐτόν. *Cant 2: GNO VI,58,9-10*.

⁴ «Alla natura razionale [Dio] diede la grazia della potestà su di sé e vi pose la potenza ingegnosa dei pensieri affinché avesse uno spazio presso di noi e il bene non fosse costretto, contrario alla volontà, ma fosse il compimento di una scelta» (ἔδωκε δὲ τῇ λογικῇ φύσει τὴν αὐτεξούσιον χάριν καὶ προσέθηκε δύναμιν εὐρετικὴν τῶν καταθυμίων ὡς ἂν τὸ ἐφ' ἡμῖν χάραν ἔχοι καὶ μὴ κατηναγκασμένον εἶη τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀκούσιον, ἀλλὰ κατόρθωμα προαιρέσεως γένοιτο». *Cant 2: GNO VI,55,3-7*).

⁵ Cfr. *Cant 2: GNO VI,55,7-11*. Il riferimento scritturistico è a Rm 11,36.

⁶ *Cant 2: GNO VI,55,12-13*.

⁷ *Cant 2: GNO VI,56,6*. Per un approfondimento sulla concezione di natura come insieme degli uomini si veda J. ZACHUBER, *Human nature in Gregory of Nyssa: philosophical background and theological significance*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

⁸ ἢ δὲ τῆς προαιρέσεως διαφορὰ πρὸς τὸ φίλον τε καὶ πολέμιον τὴν φύσιν διέσχισεν· οἱ γὰρ ἀφεστῶτες τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως καὶ διὰ τῆς τοῦ κρείττονος ἀποστάσεως τὸ κακὸν ὑποστήσαντες (οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἄλλη τις κακοῦ ὑπόστασις εἰ μὴ ὁ χωρισμὸς τοῦ βελτίονος) πᾶσαν ποιοῦνται σπουδὴν καὶ ἐπίνοιαν τοῦ καὶ ἄλλους πρὸς τὴν τῶν κακῶν κοινωνίαν προσεταιρίσασθαι. *Cant 2: GNO VI,56,5-11*.

che sono fratelli dello stesso Padre.¹ Con *σχέσις* Gregorio indica in questo caso la condizione originaria della natura umana, l'essere da principio rivolta al bene (*τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως*)², indicando perciò non una condizione contingente e storica bensì una struttura ontologica dinamica e relazionale.

Il significato del termine si arricchisce nella successiva ricorrenza, dove appare preceduto dall'attributo *ἐνδιάθετον*. Il contesto descrive la sposa consapevole della fragilità della propria capacità di vegliare sul bene che riceve dall'amore dello Sposo,³ ma anche sicura del nome con cui può invocarLo: tale nome è l'intima relazione con Colui che la rinnova. La relazione, la disposizione verso di Lui, le dà la possibilità di ritrovarLo, di chiamarLo:

Per questo, tralasciando il discorso rivolto alle fanciulle di nuovo con una preghiera chiama lo Sposo, prendendo come nome di colui che desidera (*ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθομένου*) la disposizione intima verso di lui (*τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν*).⁴

La relazione d'amore che la sposa ha con lo Sposo è il nome che ella possiede per invocarLo;⁵ il nome corrisponde alla scelta che la sposa fa del bene che è Lui stesso: l'Amato.

La nominazione è qui invocazione, data dal desiderio che l'anima trova dentro di sé, e la disposizione interiore della sposa diviene nome per lo Sposo che ha preso l'iniziativa di tornare ad amarla, nonostante avesse scelto il male.

Gregorio ricorre a *σχέσις* un'altra volta per esplicitare la doppia valenza – di nominazione ma insieme anche di sapere apofatico – che la disposizione d'amore racchiude in sé:

“Dimmi, o tu, che l'anima mia ha amato” (Ct 1,7). Infatti, ti chiamo così, poiché il tuo nome è al di sopra di ogni nome e per ogni natura razionale è ineffabile (*ἄφραστον*) e incomprensibile (*ἀχώρητον*). Dunque tu hai un nome che fa conoscere la tua bontà: la disposizione della mia anima verso di te (*ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις*).⁶

Gregorio sta sostenendo che la conoscenza di Dio si dà all'anima nella sua disposizione interiore e che, seppure rimanga inaccessibile la natura divina, la relazione dell'anima con lo Sposo dà un nome alla natura inaccessibile.⁷

¹ «Anche lui dallo stesso Padre, questi è nostro fratello» (*ὁς τῷ μὲν ἐκ θεοῦ καὶ αὐτὸς εἶναι ἀδελφός ἐστιν ἡμέτερος*. *Cant 2*: GNO VI,55,11-12).

² Si trova lo stesso concetto, con formulazione analoga, nel *De mortuis*: «tutti gli uomini infatti hanno una naturale inclinazione al bene» (*ἐπειδὴ γὰρ πᾶσιν ἀνθρώποις φυσικῆ τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις*. *Mort*: GNO IX,29,9-10).

³ *Cant 2*: GNO VI,60,21.
⁴ Διὰ τοῦτο καταλιποῦσα τὸν πρὸς τὰς νεάνιδας λόγον πάλιν δι' εὐχῆς ἀνακαλεῖ τὸν νυμφίον ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθομένου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν. *Cant 2*: GNO VI, 61,1-3.

⁵ Gli stessi riferimenti all'invocazione permettono di scorgere il senso liturgico-sacramentale che fa da sfondo alla lettura del Cantico dei Cantici proposta da Gregorio. Cfr. A. CORTESI, *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000, 34-39.

⁶ ἀπάγγελόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. οὕτω γὰρ σε κατονομάζω, ἐπειδὴ τὸ ὄνομά σου ὑπὲρ πᾶν ἐστιν ὄνομα καὶ πάση φύσει λογικῆ ἀφραστον τε καὶ ἀχώρητον. οὐκοῦν ὄνομά σοί ἐστι γνωριστικὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις. *Cant 2*: GNO VI,61, 13-17.

⁷ Anche in questo caso si può accostare un passo della prima omelia del *Orationes de beatitudinis*,

Questo nome è un nome relazionale, il quale non definisce la natura bensì la disposizione intima dell'anima verso il Cristo. Il nome di «Colui che l'anima mia ha amato» (ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου) e che, nella scelta (προαίρεσις) che segue il desiderio, l'anima ritrova come proprio bene dentro di sé, è la relazione interiore con lo Sposo, perché la disposizione del desiderio ha raggiunto il suo bene, l'ha amato.

Dunque non il bene, ma la disposizione al bene è ciò che configura l'anima e che dà in questo modo il nome alla natura divina. Tale disposizione è l'amore, risposta nella sposa all'amore dello Sposo. Gregorio presenta così, la magnifica tensione tra Dono di Dio e libertà dell'uomo: vero Dono è l'Amore offerto per primo dal Logos di Dio, vera libertà è la risposta dell'uomo che accoglie in sé l'Amore di Colui che diviene l'Amato.

La conoscenza di Dio, che richiede un nome, non è più solo una questione noetica ma tocca a pieno titolo la sfera della volontà.¹ L'effetto che la conoscenza di Dio lascia all'immanenza dell'anima dell'uomo, fa sì che nell'antropologia di Gregorio tra la conoscenza/volontà dell'amore di Dio e la conoscenza/volontà propria dell'uomo ci sia una connessione immediata. La rottura causata dalla προαίρεσις, che scegliendo il male distoglie l'anima dal suo originario orientamento al bene, distoglie infatti l'anima anche da se stessa. È ciò che traspare dalla considerazione della quinta e ultima ricorrenza di σχέσις in questa omelia:

Per questo sono custodi pericolosi di se stessi quelli che, per l'attenzione rivolta verso ciò che è altrui (τῆ περι τὸ ἀλλότριον σχέσει), sorvegliano senza custodia ciò che è proprio.²

L'attenzione rivolta fuori di sé è una disposizione che non custodisce il proprio bene; a questa conclusione giunge Gregorio commentando Ct 1,8 dove il testo sacro fa esplicito riferimento alla conoscenza di sé.³ La determinazione della σχέσις, del proprio modo di essere-in-relazione, è per il Nisseno configurazione di un atteggiamento anzitutto relativo alla conoscenza di sé, laddove conoscenza di sé significa anche salvaguardia del proprio bene.⁴

Il consiglio che la sposa riceve è di «guardare alla natura stessa delle cose e

dove Gregorio afferma che «infatti l'intelletto non raggiunge l'essere, e se pure riusciamo a concepire su di esso qualcuno dei pensieri più sublimi, ciò che si è concepito non può essere espresso da nessuna parola» (Οὔτε γὰρ ἡ διάνοια καθικνεῖται τοῦ ὄντος, κἄν τι περι αὐτοῦ τῶν ὑψηλοτέρων νοῆσαι χωρήσωμεν, οὐδενὶ λόγῳ τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλεται. Beat 1: GNO VII/2,80,17-20). «Amato», dice della relazione, non esprime la sostanza, che di per se stessa rimane al di là del velo apofatico.

¹ Cfr. M. CANÉVET, *La perception de la présence de Dieu*, in J. FONTAINE, C. KANNENGIESSER (edd.), *Epektasis*, Beauchenesse, Paris 1972, 443-454.

² διὰ τοῦτο σφαλεροὶ φύλακές εἰσιν ἑαυτῶν τῆ περι τὸ ἀλλότριον σχέσει ἀφύλακτον περιορῶντες τὸ ἴδιον. Cant 2: GNO VI,64,2-3.

³ «Se non conosci te stessa, o bella tra le donne, esci tu sulle tracce delle greggi e pascola i capretti presso le tende delle greggi». (Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν, ἔξελθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων καὶ ποιμαίνε τὰς ἐρίφους ἐπὶ σκηνώμασι τῶν ποιμνίων. Cant 2: GNO VI,63,12-15).

⁴ Cfr. Cant 2: GNO VI,65,2-12.

non, per tracce vaghe, perdere di mira la verità». ¹ In questo modo non perderà lo Sposo-buon pastore, perché non cadrà fuori dal gregge. ²

I significati offerti dall'analisi delle occorrenze di *σχέσις*, nelle omelie di commento al Cantico dei Cantici analizzate fino ad ora, sono incentrati sul desiderio dell'anima e sulla relazione con lo Sposo, da cui è emerso che attraverso il riferimento alla *σχέσις* dell'anima Gregorio indica sia la configurazione interiore dell'anima stessa, sia la relazione, che si esprime come nome relazionale per chiamare Dio. Attraverso la *σχέσις* si giunge quindi ad una conoscenza reale e insieme apofatica.

3. *Unione e somiglianza*

Dalla quarta alla quattordicesima omelia, si rintracciano soltanto 6 ricorrenze di *σχέσις*.

Nella quarta omelia, il Nisseno tratta della somiglianza dell'anima purificata con lo Sposo; la presenza del termine che stiamo analizzando, in tale contesto tematico è molto significativa, seppure appaia una sola volta. Si tratta del passo in cui Gregorio si sofferma a spiegare in che cosa consista l'ordine dell'amore. Troviamo il ricorso a *σχέσις* nell'esempio negativo:

Invece, la disposizione verso chi odia (*ἡ δὲ πρὸς τὸν μισοῦντα σχέσις*) è quella di vendicarsi del male ricevuto prima, con un male maggiore. ³

La disposizione dell'anima qui descritta è quella opposta al comando divino di amare quelli che ci odiano, comando che richiede di adottare un atteggiamento diverso da quello mimetico/imitativo di chi ci odia. Il significato assunto da questa *σχέσις* appare meglio definito dal parallelismo argomentativo fornito dall'enunciazione della legge dell'amore. Lì Gregorio, glossando Mc 12,30-31, afferma che l'ordine dell'amore (*τῆς ἀγάπης τὴν τάξιν*) ⁴ richiede di amare Dio con tutto il cuore, tutta l'anima, le proprie forze e i propri *sentimenti* (*δεῖ γὰρ τὸν θεὸν μὲν ἀγαπᾶν ἐξ ὅλης καρδίας τε καὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως καὶ αἰσθησεως*). ⁵ La *πρὸς τὸν μισοῦντα σχέσις*, quindi, descritta come la disposizione mimetica di fronte a quelli che ci odiano, indica un orientamento che promuove un'azione contraria a tale ordine. Il termine *σχέσις* ha qui il significato parallelo ad *αἰσθησις* e permette di introdurre un'ulteriore riflessione. La disposizione al bene appare con due versanti, per così dire: quello che si manifesta all'esterno attraverso un'azione e che configura il *πρὸς τι* dell'anima; ed un altro, interiore, plasmato secondo il più o il meno dall'amore prescritto dalla

¹ δεῖν εἰς αὐτὴν βλέπειν τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν καὶ μὴ πεπλανημένοις ἔχνεσι τῆς ἀληθείας παραστοχάζεσθαι. *Cant* 2: GNO VI,65,11-12.

² Gregorio fa riferimento a Mt 25, 32 ss.

³ ἡ δὲ πρὸς τὸν μισοῦντα σχέσις ἐστὶ τὸ μείζονι κακῷ τοὺς προλελυπηκότας ἀμύνεσθαι. *Cant* 4: GNO VI,123,1.

⁴ *Cant* 4: GNO VI,122,1.

⁵ *Cant* 4: GNO VI,122,4-6.

volontà divina e presente nel Cristo.¹ Il meccanismo della mimesi viene quindi interrotto dall'ordine che pone innanzitutto e sempre l'imitazione del Cristo come l'ordine dell'amore, evitando l'imitazione del nemico che porterebbe a restituire odio all'odio.

La ricorrenza successiva appare alla sesta omelia: τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως (GNO VI, 177,2). Torna il significato della disposizione verso il bene. In questo contesto è il bene della «casa della virtù», la casa in cui la sposa del Cantico può unirsi allo Sposo.

Poi [la sposa] describe nel discorso la casa della virtù, della quale la materia del tetto è cedro e cipresso che non ammette corruzione né putrefazione, dai quali si intende nel discorso la stabilità e immutabilità della disposizione verso il bene.²

La σχέσις rivolta stabilmente al bene è qui a significare lo stato dell'uomo virtuoso, il cui modo di essere in relazione ha assunto caratteristiche di stabilità e immutabilità nella sua capacità di scegliere il bene.

È importante ricordare che il contesto descrive però la condizione dell'anima amata da Cristo, che dal Suo amore è resa bella e capace di apprendere la bellezza del Logos; sorpresa dal vederLo adombrato dalla natura materiale del corpo umano (τῆ ὑλικῇ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος φύσει συσκιαζόμενος),³ è condotta dalla Sua voce alla perfezione, attraverso ascési sempre più alte.

La σχέσις che è πρὸς τὸ ἀγαθὸν appunta alla posizione definitiva (κατάστασις), a cui l'anima giunge attraverso l'ascési nella fede (πίστις), resa possibile dalla contemplazione (θεωρία) offerta dalla Scrittura.⁴

«Con la fede trovai colui che amavo né mai lo abbandonerò, afferrandomi a colui che ho trovato con la presa della fede, finché non sia divenuto intimo a me (ἐντός γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμιείου)»; l'intimo (τὸ ταμιεῖόν) è in special modo il cuore, che diventa capace del medesimo dimorare divino (τῆς θείας αὐτοῦ ἐνοικήσεως), quando sia tornato a quella condizione (πρὸς τὴν κατάστασιν ἐκείνην) nella quale da principio quando fu plasmato da colei che lo ha concepito. Non sbaglia chi pensa come una madre la causa prima della nostra sussistenza.⁵

¹ Cfr. Ct 4: GNO VI, 127,2-6. Si apre così lo spazio della libertà interiore. Nel corso di questa omelia, come è noto, Gregorio introduce il tema dello specchio e della bellezza archetipale (Cant 4: GNO VI,102,2-104,2) che si intreccia con la libera scelta. Non sembra secondaria, e potrebbe valere un'ulteriore ricerca, la scelta terminologica del verbo ἐμμορφώω. Morani si è soffermato sul concetto di μόρφοσις in Gregorio di Nissa studiato dallo Jaeger, in attenzione al rapporto tra μόρφοσις e συνέργεια: M. MORANI, *Jaeger, Gregorio di Nissa, Nemesio*, in W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, (a cura di A. VALVO), Bompiani, Milano 2013, 417-420.

² πρὸς τοῦτοις τὸν τῆς ἀρετῆς οἶκον διαγράφει τῷ λόγῳ, οὗ γίνεται ἡ ἐρέψιμος ὕλη κέδρος τε καὶ κυπάρισσος σηπεδόνας τε καὶ διαφθορᾶς ἀνεπίδεκτος, δι' ὧν τὸ μόνιμόν τε καὶ ἀμετάβλητον τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως διερμηνεύει τῷ λόγῳ. Cant 6: GNO VI,176,15-177,3.

³ Cant 6: GNO VI,176,14.

⁴ Cant 6: GNO VI,180,11.

⁵ τῆ πίστει εὔρον τὸν ἀγαπώμενον καὶ οὐκέτι μεθήσω τῆ τῆς πίστεως λαβῆ τοῦ εὐρεθέντος ἀντεχομένη, ἕως ἄν ἐντός γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμιείου. καρδία δὲ πάντως τὸ ταμιεῖόν ἐστιν, ἢ τότε γίνεται δεκτικὴ τῆς θείας αὐτοῦ ἐνοικήσεως, ὅταν ἐπανέλθῃ πρὸς τὴν κατάστασιν ἐκείνην, ἐν ἣ τὸ κατ' ἀρχὰς ἦν ὅτε ἐπλάσθη ὑπὸ τῆς συλλαβούσης. μητέρα δὲ πάντως τὴν πρώτην τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν νοῶν τις οὐχ ἄμαρτήσεται. Cant 6: GNO VI,183,8-15.

È interessante notare che Gregorio renda con una serie di sostantivi in *-σις* (*ἐνοίκησις, κατάστασις, σύστασις*) le disposizioni reciproche dell'essere dell'uomo e dell'azione divina.

La condizione finale è quindi il compimento della disposizione al bene delle origini,¹ il cui desiderio è reso noto – dall'unione raggiunta con lo Sposo² – come capacità di ospitare la divinità stessa, di esserne abitata.

La correlazione tra la *σχέσις* che è *πρὸς τὸ ἀγαθὸν* e la *κατάστασις* dell'inabitazione divina, è sottolineata dal riferimento al *τὸ ἀπαθὲς* dei bambini.³ La condizione definitiva dell'uomo non sarà più soggetta a passione in senso corporale come non lo è la condizione del bambino.

Gregorio interpreta lo stato dell'uomo virtuoso, liberatosi dalle passioni, a partire da quella precisa insensibilità (*ἀναισθητῶς*)⁴ che i bambini hanno verso di esse e che appare quindi legata alla loro innocenza; la condizione delle origini assomiglia a quella degli infanti, nei quali la natura si rivela: «il testo ci insegna che il bene a cui aderiamo con le nostre cure non è altro che quello riservato in origine alla [nostra] natura».⁵

Nella nona omelia torna a comparire *σχέσις*, per un'unica volta, ancora in relazione con il bene: *τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσει* (*Cant 9: GNO VI, 277,11*). Questa ricorrenza assume una particolare significatività letta nel suo contesto immediato.

Abbiamo imparato che le virtù sono coltivazione di Dio, per loro si esercita la potenza dianoetica della nostra anima e non essendo trascinata verso nessuna delle cose di fuori è sigillata dall'impronta della verità (*τῷ χαρακτηρὶ τῆς ἀληθείας σφραγίζεται*), prendendo internamente forma (*ἐμμορφουμένη*) secondo la [sua] disposizione al bene (*τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσει*).⁶

Gregorio sta esponendo il significato di «fonte sigillata» (*Ct 4,12*). Essa è sigillata nel senso di custodita (*πεφυλαγμένη*),⁷ e la fonte è la capacità raziocinante dell'anima (*ἡ διανοητικὴ τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις*).⁸

Come emergeva dall'analisi della terza e della quarta ricorrenza della prima omelia, il Nissenso aveva mostrato il rapporto tra la purezza del cuore che non è più rivolto alle cose apparenti e la possibilità della mente (*διάνοια*) di essere introdotta nei penetranti divini;⁹ se il cuore è rivolto al bene i pensieri dell'uomo zampillano custoditi dal loro Signore (*τῷ ἰδίῳ δεσπότη*),¹⁰ conservando la carat-

¹ Cfr. sopra, *Cant 2: GNO VI,56,5-11.*

² Cfr. *Cant 6: GNO VI,179,7.*

³ Cfr. *Cant 6: GNO VI,198,6-ss.*

⁴ *Cant 6: GNO VI,198,12.*

⁵ ὁ λόγος δόγμα διὰ τούτων ἡμῶν ὑψηλούμενος, ὅτι τὸ ἐξ ἐπιμελείας προσγιγνώμενον ἡμῶν ἀγαθὸν οὐκ ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐναποτεθὲν τῇ φύσει. *Cant 6: GNO VI,198,8-10.*

⁶ ἀρετὰς δὲ εἶναι τὴν φυτεῖαν τοῦ θεοῦ μεταθήκαμεν, περὶ ἧς ἡ διανοητικὴ τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἀσχολουμένη καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν ἐξωθεν ἀπορρέουσα τῷ χαρακτηρὶ τῆς ἀληθείας σφραγίζεται, τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσει ἐμμορφουμένη. *Cant 9: GNO VI,277,7-11.*

⁷ *Cant 9: GNO VI, 275,19.*

⁸ *Cant 9: GNO VI, 275,20-21.*

⁹ *Cant 1: Cfr. GNO VI,22.*

¹⁰ *Cant 9: GNO VI, 276,13.*

teristica della purezza e dell'impassibilità,¹ giacché la mente, da sola, zampilla παντούους λογισμούς, pensieri di ogni genere.

Il sigillo posto alla fonte dei pensieri è dato dall'impronta della verità (τῷ χαρακτῆρι τῆς ἀληθείας) che dà la forma interiore all'anima, nella facoltà intellettuale come in quella desiderante, e così la unisce al suo Signore. È questo il significato espresso poco oltre da Gregorio con la formula: «Così essa è chiamata "sorella" e "sposa" del Logos, ma ciascuno di questi due nomi congiunge l'anima allo Sposo, in quanto il significato di "sposa" rende l'anima membro del corpo, come dice San Paolo (Ef 3,6; 5,30-31) dello Sposo incorruttibile, e l'impegno che essa mostra nell'attuare i suoi voleri la accosta a Lui, fino a farne una sorella (co-erede), come dice la parola del Vangelo (Mc 3,35)».²

Anche l'undicesima omelia offre un'unica ricorrenza di σχέσις: τῆς πρὸς τὸν παχύν τε καὶ γεώδη βίον σχέσεως (Cant 11: GNO VI, 333,16).

Quasi al termine dell'omelia nella quale il vescovo di Nissa espone le tappe della via mistica, ovvero, l'itinerario della contemplazione di Dio,³ σχέσις ricorre per indicare l'inclinazione verso ciò che è terreno, dalla quale l'anima si è liberata attraverso la virtù.

L'anima umana è al confine (μεθόριος) tra due nature, delle quali quella incorporea è intellettuale e pura, l'altra, corporea, è fangosa e irrazionale; appena fu purificata, grazie alla virtù, dall'inclinazione alla ricchezza e alla vita terrena (τῆς πρὸς τὸν παχύν τε καὶ γεώδη βίον σχέσεως), volse lo sguardo verso l'alto, a ciò che le è consanguineo e divino (τὸ συγγενές καὶ θεϊότερον), senza smettere di cercare ed indagare l'origine delle cose che sono, quale sia la sorgente della bellezza degli esseri, da dove sgorgi la potenza, che cosa sia ciò che emana la sapienza che appare negli enti.⁴

Questa ricorrenza non sembra aggiungere nuovi dati alla ricchezza dello spettro semantico di σχέσις già delineato fin qui.

Si osserva che il termine è utilizzato nel suo senso più comune, di «inclinazione», «orientamento». C'è però un elemento utile da considerare, che si ricava dal contesto più ampio dell'omelia.

Il riferimento al πρὸς τὸ συγγενές è accostato al θεϊότερον. Mentre nella prima omelia compariva la perifrasi τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενές καὶ δμόφυλον⁵ per indicare la tendenza erotica, il πρὸς τὸ συγγενές è qui successivo allo

¹ ἡ διάνοια ἐν καθαρότητι καὶ ἀπαθείᾳ φυλασσομένη. Cant 9: GNO VI, 276,12.

² οἷον ἀδελφὴ καὶ νύμφη τοῦ λόγου κατονομάζεται, ἀλλὰ συνάπτει τῶν ὀνομάτων τούτων ἑκάτερον τὴν ψυχὴν τῷ νυμφίῳ τῆς μὲν κατὰ τὴν νύμφην σημασίας σύσσωμον αὐτήν, καθὼς ὀνομάζει ὁ Παῦλος, ποιούσης τῷ ἀφθάρτῳ νυμφίῳ, τῆς δὲ περὶ τὰ θελήματα σπουδῆς εἰς ἀδελφικὴν ἀγχιστεῖαν προσαγοῦσης κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου φωνήν. Cant 9: GNO VI, 279,9-15.

³ Cfr. Cant 11: GNO VI, 321,24-323,9.

⁴ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ δύο φύσεων οὔσα μεθόριος, ὧν ἡ μὲν ἀσώματός ἐστι καὶ νοερά καὶ ἀκήρατος ἡ δὲ ἑτέρα σωματικὴ καὶ ὑλώδης καὶ ἄλογος, ἐπειδὴν τάχιστα τῆς πρὸς τὸν παχύν τε καὶ γεώδη βίον σχέσεως ἐκαθαροθεῖσα δι' ἀρετῆς ἀναβλέψῃ πρὸς τὸ συγγενές καὶ θεϊότερον, οὐ παύεται διερευνημένη καὶ ἀναζητοῦσα τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν, τίς ἢ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων πηγὴ, πόθεν βρῦει ἡ δύναμις, τί τὸ πηγάζον τὴν ἐμφαινόμενην τοῖς οὔσι σοφίαν. Cant 11: GNO VI, 333,13-334,5.

⁵ Cant 1: GNO VI, 27,11.

spogliamento dalla tunica di pelle,¹ ossia dalla condizione carnale, quando per l'anima si apre l'«involucro del cuore» (τῆς καρδίας τὸ κάλυμμα) e si toglie il «velo della carne» (τὸ τῆς σαρκὸς παραπέτασμα).²

Gregorio sta considerando la condizione successiva alla morte, nella quale la tendenza della sensibilità (indicata qui con il riferimento alla σχέσις) non ha più motivo di essere d'intralcio, mentre non viene meno la disposizione (qui indicata con il πρὸς τι) verso la sorgente dell'essere (ἡ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων πηγῆ).

La quattordicesima omelia presenta altre due ricorrenze di σχέσις: τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν περὶ τὰ πράγματα σχέσιν (*Cant* 14: GNO VI, 410,22); τὴν περὶ τὰ βλεπόμενα σχέσιν (*Cant* 14: GNO VI, 411,7).

Il contesto di entrambe le ricorrenze, distanti solo poche righe l'una dall'altra, riguarda il significato di Ct 5,14: «Le sue mani sono affusolate, d'oro, piene, baldanzose», che Gregorio attribuisce alle mani del Corpo della Chiesa.

Questo dobbiamo pensare a proposito della lode delle mani, che esso significa che le mani che hanno tolto via da sé tutto il superfluo e il corporeo, e si sono mutate ad assumere la sostanza divina e intellettuale (πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ νοητὸν), hanno scosso via da sé con cura tutto l'attaccamento, materiale e greve, alle cose (τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν περὶ τὰ πράγματα σχέσιν).³

E poco oltre:

Questo mi sembra essere il significato che con chiarezza è interpretato dal divino apostolo, quando in una sua lettera consiglia di spogliarsi di ogni attaccamento a ciò che appare (τὴν περὶ τὰ βλεπόμενα σχέσιν) e di spingersi con il desiderio verso quello che è invisibile. «Se non guardiamo», egli dice, «quello che si vede, ma quello che non si vede. Quello che si vede è effimero, mentre quello che non si vede è eterno» (Cfr. 2Cor 4,18).⁴

In entrambi i casi la scelta del significato di σχέσις è nuovamente quello comune di «disposizione», «inclinazione», «atteggiamento», «attaccamento».

In questa omelia viene rimarcato dal Niseno il fatto che la σχέσις dell'anima è una disposizione assunta volontariamente, per scelta (διὰ τῆς προαιρέσεως),⁵

¹ ἀποδύεται τὸν δερμάτινον ἐκεῖνον χιτῶνα. *Cant* 11: GNO VI,332,20-21.

² *Cant* 11: GNO VI,333,3-4.

³ ἀκόλουθον ἂν εἴη τοῦτο περὶ τῶν ἐγκωμιαζομένων ἐννοῆσαι χειρῶν ὅτι ἀκριβῶς ἀφ' ἑαυτῶν πᾶν τὸ περιττόν τε καὶ σωματῶδες ἀποτορεύσασαι πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ νοητὸν μεταβαίνουσι τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν περὶ τὰ πράγματα σχέσιν ἐκτιναζάμεναι. *Cant* 14: GNO VI, 410,18-411,1.

⁴ ὅπερ μοι δοκεῖ σαφέστερον ἐρμηνεύων ὁ θεὸς ἀπόστολος τοῦτο συμβουλεύειν ἐν τινι τῶν ἑαυτοῦ λόγων ὅτι χρὴ ἀποσκευάζεσθαι τὴν περὶ τὰ βλεπόμενα σχέσιν, πρὸς δὲ τὸ ἀόρατον ταῖς ἐπιθυμίαις ὀρμαῖν. Μὴ σκοποῦντων γὰρ ἡμῶν, φησί, τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. *Cant* 14: GNO VI,411,4-10.

⁵ πῶς τῆς ὑλώδους προσπαθείας ἐκτορευθεῖσαι ἀκήρατοι γίνονται πρὸς τὸ αἰὸν τε καὶ νοητὸν ἀλλοιούμεναι διὰ τῆς προαιρέσεως. Come viene tolta via da esse l'attaccamento materiale divengono immacolate e cambiano attraverso la deliberazione verso ciò che è immateriale e intellettuale (*Cant* 14: GNO VI,411,11-13). Si veda anche *Cant* 14: GNO VI,408,11-14, dove Gregorio attribuisce agli organi dei ragionamenti (τοῖς τῶν λογισμῶν ὄργανοις) la capacità di lasciare puro e immacolato l'oro della scelta (τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀκιβδήλευτον χρυσίον τῆς προαιρέσεως).

e che per scelta l'attenzione debba essere rivolta alle caratteristiche del divino, essendo stati tolti via tutti gli atteggiamenti dei vizi, mediante l'opera d'intaglio compiuta dai ragionamenti (διὰ τῆς τῶν λογισμῶν τορειάς).¹

Da notare il riproporsi del termine ἄϋλόν, qui presente accanto a νοητὸν, che conferma quanto detto sulla ἄϋλον σχέσιν della prima omelia.

4. Beatitudine

L'ultima omelia del commento al Cantico dei Cantici propone tre ricorrenze di σχέσις, nelle quali si rinviene una sintesi coerente dei significati anteriori: τῶν τὴν ψυχὴν διὰ τινος σχέσεως κηλιδούντων (*Cant* 15: GNO VI, 440,19); διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως (*Cant* 15: GNO VI, 458,13); τῆς ἐν ἐκάστῳ πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως (*Cant* 15: GNO VI, 459,6).

Il contesto è l'insegnamento morale, quello della via della perfezione, nel quale assume una particolare rilevanza l'immagine dello specchio dell'anima che riflette il volto dell'amato.

La prima ricorrenza propone il termine σχέσις secondo l'accezione più greve:

Paolo imita esplicitamente queste parole quando dice di vivere per Dio e di essere divenuto morto al mondo, e che in lui vive solamente Cristo. Infatti, colui che dice "per me il vivere è Cristo", con queste parole vuol far intendere ad alta voce che in lui non vive più nessuna delle passioni umane e materiali, non il piacere, non il dolore, non l'ira, non la paura, non la vigliaccheria, non lo spavento, non l'orgoglio, non l'audacia, non il rancore, non l'invidia, non un atteggiamento guardingo, non l'avidità di denaro, niente di tutto quello che insozza l'anima, per mezzo di un qualche attaccamento (διὰ τινος σχέσεως), ma, egli dice, per me vi è soltanto Colui che non è nessuna di queste cose.²

In questa prima ricorrenza si conferma nuovamente il significato della σχέσις come una disposizione interiore che determina l'anima rispetto all'ordine dell'amore. La presenza dello Sposo all'anima è una presenza che orienta ogni sentire ed elimina ogni altra «disposizione verso». Il rapporto tra la virtù e la relazione con lo Sposo, al Quale l'uomo può rassomigliare i propri atteggiamenti, è esplicitato anche nel passo di poco successivo, in cui Gregorio spiega come avvenga nell'anima la conformazione a Cristo, secondo l'esempio di Paolo:

Se infatti Colui che è nel seno del Padre, per la benevolenza negli uomini (ὑπὲρ τῆς ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας) si è unito alla carne e al sangue, affinché si facesse sulla terra

¹ *Cant* 14: GNO VI,408,4. Immagine che appare in PLOTINO, *Enneadi* I, 6,9.

² ταύτας ἀντικρως μιμεῖται τὰς φωνὰς ὁ Παῦλος λέγων τῷ θεῷ ζῆν ὁ νεκρὸς τῷ κόσμῳ γενόμενος καὶ ὅτι ζῆ ἐν αὐτῷ ὁ Χριστὸς μόνος· ὁ γὰρ εἶπὼν ὅτι Ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστὸς, τοῦτο διὰ τοῦ λόγου βοᾷ ὅτι οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων τε καὶ ὑλικῶν παθημάτων ἐν αὐτῷ ζῆ, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη οὔτε θυμὸς οὔτε φόβος οὔτε δειλία οὔτε πτόησις οὔτε τυφὸς οὔτε θράσος, οὐ μνησικακία οὐ φθόνος οὐκ ἀμυντικὴ τις διάθεσις οὐ φιλοχρηματία οὐ φιλοδοξία οὐ φιλοτιμία, οὐκ ἄλλο τι τῶν τὴν ψυχὴν διὰ τινος σχέσεως κηλιδούντων, ἀλλ' ἐκεῖνός μοι μόνος ἐστὶν ὃς οὐδὲν τούτων ἐστίν. *Cant* 15: GNO VI,440,10-20. È interessante notare che tra tutti i testi di autori greci pervenutici, solo qui appare questa lista.

pace, è chiaro che [l'anima] rassomigliando la propria bellezza a quella stessa buona volontà, imita Cristo con le buone opere; ella diviene per gli altri quanto Cristo è divenuto per la natura degli uomini: così faceva anche Paolo, imitatore di Cristo, che si distaccò dalla [propria] vita, per avere in cambio della sua passione la salvezza di Israele, dicendo: Mi auguravo di essere fatto anatema, separato da Cristo per i miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne.¹

La venuta tra gli uomini di «Colui che è nel seno del Padre», e il suo «unirsi» alla carne e al sangue è perciò la condizione che permette all'anima di scegliere di cambiare la propria disposizione al male, rendendo così buona la sua volontà.

La seconda ricorrenza è preceduta da un brano che mette in luce il tema della originaria somiglianza con Dio: «Fin dalla prima creazione, senza separazione (ἀδιαστάτως) con l'inizio apparve insieme anche la fine, e dalla perfezione la natura del suo essere prese l'avvio».² La *σχέσις* compare subito dopo:

Ma poiché si rese affine alla morte, a motivo della sua disposizione verso il male (διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως), essa fu esclusa dal permanere nel bene.³

Sembra che il riferimento alla *σχέσις* verso il male, contrapposto all'originaria disposizione al bene, confermi il parallelismo possibile tra l'uso dei termini *σχέσις* e *κατάστασις*. La mutevolezza della *σχέσις* dell'anima, propria della sua condizione diastematica, cesserà di esser tale nella *κατάστασις* finale, termine comune che Gregorio utilizza per indicare una condizione di stabilità.⁴

Nell'ultima ricorrenza il lessema *σχέσις* è infatti nuovamente utilizzato per dire la disposizione definitiva al bene, quella che porrà l'uomo presso Padre. Alla *σχέσις* finale corrisponde la retribuzione:

Per questo motivo noi abbiamo appreso che presso il Padre vi sono molte dimore, in relazione al rapporto che ciascuno ha con il bene (πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως) e con il suo distacco dal male, perché per ognuno è pronta la retribuzione.⁵

¹ Ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς, ὑπὲρ τῆς ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας αἵματι καὶ σαρκὶ κατακίρναται, ἵνα γεννηθῆ ἐπὶ τῆς γῆς εἰρήνη, δῆλον ὅτι ἡ πρὸς αὐτὴν τὴν εὐδοκίαν τὸ ἑαυτῆς ὁμοιώσασα κάλλος τὸν Χριστὸν μιμεῖται τοῖς κατορθώμασιν, ἐκεῖνο γινομένη τοῖς ἄλλοις ὅπερ ὁ Χριστὸς τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο· καθάπερ καὶ ὁ μιμητῆς τοῦ Χριστοῦ Παῦλος ἐποίησεν ἑαυτὸν τῆς ζωῆς ἀφορίζων, ἵνα τοῦ ἰδίου πάθους τὴν σωτηρίαν τῷ Ἰσραὴλ ἀνταλλάξῃται, λέγων· Ἡὐχόμεν ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. *Cant* 15: GNO VI,443,10-15.

² ἐπὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης κτίσεως ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συνανεφάνη τὸ πέρας καὶ ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο. *Cant* 15: GNO VI,458,10-12.

³ ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως οἰκειωθεῖσα τῆς ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμονῆς ἀπερρῦη. *Cant* 15: GNO VI,458,12-13.

⁴ Se si verificano le occorrenze di *ἀποκατάστασις* nel *corpus* gregoriano, si trovano due formulazioni che sembrano confermare questa lettura. La prima si trova nel discorso *De mortuis non esse dolendum*, dove la condizione delle origini è detta non esser altro che somiglianza con Dio, entrambe poste come "disposizioni verso" (ἡ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις, ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἢ ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις: GNO IX/1,51,17-18). La seconda, *In inscriptions Psalmorum* dove Gregorio definisce la condizione finale come un esser rivolto del tutto al bene (ἐν τῇ τοῦ παντὸς πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀποκατάστασις: GNO V,155,11). Cfr. MANN, *Lexicon Gregorianum*, I, 474-475.

⁵ τούτου χάριν πολλὰς εἶναι παρὰ τῷ πατρὶ μονὰς μεμαθήκαμεν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐν ἐκάστῳ πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως καὶ τῆς τοῦ χειρόνος ἀποστάσεως, ἐτοιμαζομένης πᾶσι τῆς ἀντιδόσεως. *Cant* 15: GNO VI,459,4-7.

Il riferimento della perifrasi τῆς ἐν ἐκάστῳ πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως al παρὰ τῷ πατρὶ della condizione definitiva dell'uomo, permette di formulare alcune riflessioni di sintesi:

- Con il termine σχέσις Gregorio indica per lo più la disposizione dell'anima: essa è mutevole ma originaria apertura dell'uomo al bene.

- In seguito alla libertà di scelta (προαίρεσις) la σχέσις si configura rispetto al bene originario che la faceva rivolta al divino e all'eterno. La scelta del bene o del male, dando una forma alla σχέσις dell'uomo, ha un effetto immanente che coinvolge le facoltà dell'anima.

- Le differenti disposizioni assunte dall'anima – verso il bene o verso le cose apparenti, materiali e corruttibili – non hanno lo stesso valore antropologico, giacché la condizione della φύσις umana delle origini era di avere un orientamento verso il bene.

- Alla σχέσις verso il bene, volontariamente assunta, corrisponde la retribuzione finale per l'anima; essa è di per se stessa relazione con Cristo, giacché l'orientamento al bene, ossia la virtù, significa essere configurati secondo la Sua volontà, cioè avere in sé l'amore.

III. SINTESI

Le considerazioni emerse dai passi che abbiamo analizzato, possono ora convergere a delineare alcuni tratti dell'antropologia di Gregorio, quali sono contenuti nello scritto esegetico.

Come è ormai evidente, nelle omelie sul Cantico dei Cantici il Nisseno non attribuisce una valenza *tecnica* al termine σχέσις, giacché se ne serve in svariate occasioni attribuendovi significati d'uso comune, o anche servendosene come sinonimo allo scopo di evitare ripetizioni.

Ciò che appare come uno stimolo che invita a compiere un'indagine più approfondita, è, perciò, non tanto la domanda sui significati assunti dal termine, quanto l'interrogativo sull'ontologia e gnoseologia soggiacenti al fatto che l'anima umana sia descritta tanto frequentemente in ordine alle sue disposizioni, ovvero in ordine al termine *ad quem* che definisce la configurazione della σχέσις.

Se ne possono evidenziare tre:

1. La σχέσις in sé come mera «disposizione di qualcosa/qualcuno verso qualcos'altro/qualcun altro» (περὶ τινι e πρὸς τι).

2. La σχέσις dell'anima come «disposizione interiore» (ἐνδιάθετον).

3. La σχέσις dell'anima come «conformazione» in base alla relazione con il bene scelto.

1. La σχέσις come «disposizione verso»

Si può considerare, in via preliminare, che per Gregorio ogni tipo di relazione che l'anima stabilisca – sensibile per il mondo sensibile o intellegibile per il

mondo intelligibile – determina un orientamento il quale, a sua volta, contribuisce alla qualità della conoscenza o della passione e rivela quanto profondamente l'uomo cambi in riferimento ai termini verso cui si inclina e con i quali entra in relazione.¹

Come evidenziato nella raccolta delle occorrenze di *σχέσις* nella storia del pensiero filosofico e teologico anteriore a Gregorio,² con Plotino la parola *σχέσις* aveva acquisito praticamente la stessa ampiezza semantica del «πρὸς τι», arrivando ad essere utilizzata per descrivere tutti i modi dell'essere.³

Nell'opera esegetica qui considerata, il Nisseno reitera l'uso generico di *σχέσις* come termine che introduce l'indicazione di un modo di essere e così esso assume, anche nel suo pensiero, il valore di un lemma che articola la distinzione tra colui che entra in relazione e la *realtà* relativa, oppure la *ragione* per la quale vi è relazione o la *relazione* stessa.⁴

Ciò che interessa considerare è che nel fare questo Gregorio ha potuto evidenziare lo stato mutevole dell'uomo, non soltanto per indicare la necessità ascetica di porre le facoltà inferiori sotto il dominio del ragionamento (*λογισμός*), ma dando rilievo allo stato stesso, che si manifesta nella *σχέσις περὶ τινι ο πρὸς τι*, come *disposizione*, e che rivela un'apertura della natura umana alla relazione, la quale, in virtù del *termine-altro* cambia il modo di essere dell'uomo.⁵

La stessa ascesi alla conoscenza di Dio, fulcro teoretico e narrativo della predicazione delle 15 omelie di commento al Cantico dei Cantici, è descritta a partire da un accrescimento della disposizione desiderante, prendendo ad esempio della potenza con cui il Logos attrae l'anima all'unione con la natura divina le descrizioni che maggiormente eccitano la passione concupiscibile, l'ἔρος dell'uomo e della donna.

La distinzione concettuale tra *πάθος* e *σχέσις* è rilevante, non soltanto ai fini dell'intendimento della immaterialità dell'attrazione verso il divino, ma anche perché con essa, nella descrizione antropologica, Gregorio apre lo spazio della differenza tra la volontà come *ἐξουσία* (sorgente autonoma della azione)⁶ e

¹ Se questo è vero si determina una continuità ma anche una profonda discontinuità tra l'interpretazione antropologica ed etica del Nisseno e le tradizioni di pensiero in cui si muove. Se infatti da una parte è profondamente immerso in un contesto culturale per il quale ontologia e gnoseologia coincidono – e ciò significa, per tutta l'etica greca, che ciò che l'anima conosce coincide con ciò che l'anima diventa –, al contempo egli se ne discosta, a motivo della fede in Cristo per la quale la verità non è solo conoscenza e riscatto dalla morte, ma Logos incarnato, conversione a Lui e libera unione della propria volontà con la volontà di «Colui che solo è buono». Sull'incontro tra *paideia* greca e cristianesimo è sempre attuale il pensiero dello Jaeger, come mostra il già citato volume a cura di Alfredo Valvo, con saggi integrativi di autori vari: JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*.

² Cfr. MASPERO, *Essere e relazione*, 101-140.

³ *Ibidem*, 111.

⁴ Sulla virtualità di tale articolazione nella storia della teologia si veda, L.F. MATEO-SECO, R. CO-RAZÓN-GONZÁLEZ, *Conceptos básicos para el estudio de la teología*, Cristiandad, Madrid 2009, 430-433.

⁵ Questo getta nuova luce sul senso ultimo della divinizzazione come apocatastasi nel pensiero di Gregorio. Cfr. DANIELOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, 307.

⁶ Cfr. *Cant* 2: GNO VI,55,4-7 e *Cant* 12: GNO VI,345,20.

volontà come *προαίρεσις*, arbitrio che determina il termine cui orientare la propria *σχέσις*.¹

Infine, il riferimento alla capacità della Scrittura (a cui spesso Gregorio fa riferimento chiamandola semplicemente *λόγος*) di influenzare il cambiamento della *σχέσις* – l'orientamento del desiderio di chi è giovane nell'uomo interiore² –, volgendola verso ciò che è immateriale (*ἄυλον*), esplicita la provvidenziale prossimità della Parola affinché l'uomo possa divenire capace di ri-orientarsi verso ciò di cui in origine era stato costituito con-genere (*συγγενές*).

Non sembrerebbe del tutto azzardato, quindi, sostenere che Gregorio prenda per una vera e propria *ontologia della relazione* (genitivo oggettivo), per cui non soltanto sono reali i termini che la costituiscono (l'uomo e il mondo: i fenomeni, ciò che è carnale; e Dio: il bene, lo Sposo), ma assume carattere di realtà anche la *disposizione nell'uomo*, il quale, orientandosi verso ciò che desidera, la pone in essere *in quanto* relazione.

L'uomo, dunque – dotato di una *σχέσις* che si configura in base al termine a cui egli stesso si rivolge –, entra in relazione con la realtà cui si è rivolto e rispetto ad essa si fa conforme. Ciò può accadere sia quando la definizione della *σχέσις* sia data dalle facoltà superiori (*λόγος* e *προαίρεσις*), sia quando a indirizzare l'orientamento siano soltanto le facoltà inferiori.

2. La *σχέσις* come «disposizione interiore»

Uno dei luoghi di maggior interesse teologico in cui Gregorio esprime la specificità della sua concezione antropologica è il passo in cui, dopo aver fatto riferimento alla disposizione della sposa nei confronti dello Sposo come «disposizione intima verso di lui»,³ si sofferma a considerare che assumendo la disposizione di colei che ama⁴ l'anima può conoscere il nome di Colui la cui natura è ineffabile (*ἄφραστον*) e incomprendibile (*ἀχώρητον*).⁵ «Amato» è il nome di Colui la cui natura è ineffabile e incomprendibile: tale nome rende noto Dio all'anima, non in quanto alla natura incomprendibile ma come Colui con il Quale ella stessa è in relazione d'amore, in base, cioè, ad una somiglianza che è intima ed è reale.⁶

¹ Se attraverso l'analisi della *σχέσις* si può cogliere nell'uomo la differenza tra *ἐξουσία* e *προαίρεσις*, allora traspare anche nell'antropologia un chiaro richiamo alla dottrina trinitaria di Gregorio. Questo aspetto non è stato ancora considerato. L'indagine di riferimento continua ad essere quella di G. DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998. Si vedano specialmente le pagine 165 e 323-330. Cfr. MANN, *Lexicon Gregorianum*, VII, 659-666.

² *Cant* 1: GNO VI,21,15.

³ τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν *Cant* 2: GNO VI, 61,3.

⁴ ἡγάπησεν (Ct 1,7).

⁵ GNO VI,61, 13-17. Lo stesso argomento è presente nelle omelie *In Ecclesiasten* e nel dialogo *De Anima et resurrectione*, dove Gregorio pone in rapporto la conoscenza di Dio con l'amore per il Bene, il quale conforma l'anima secondo la virtù facendola simile a Sé. Cfr. *In Eccl.*: φίλτρον ἐστὶν ἡ ἐνδιάθετος περὶ τὸ καταθύμιον σχέσις (GNO V,417,13). E in *De an. et res.*: Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἡ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις (PG 46,93,33-34).

⁶ Sul limite teoretico della conoscenza di Dio, noto all'intelletto creato, si veda il contributo di CANÉVET, *La perception de la présence de Dieu*, 449. L'allieva di J. Daniélou mostra come Gregorio ab-

Sul filo di queste riflessioni si potrebbe osservare che commentando la Sacra Scrittura, Gregorio fornisce gli elementi di una specifica *gnoseologia relazionale* (o potremmo dire *schetica*) per superare il limite apofatico imposto dalla differenza delle nature. L'essenza di Dio, aveva affermato con forza nel *Contra Eunomium*, non si può conoscere per via noetica ma qualcosa di essa sappiamo, per via relazionale; non per via di ragionamenti, ma per la relazione con Colui che l'anima ha potuto amare, ossia dopo che Lui le ha parlato e che lei Lo ha scelto come termine della propria inclinazione. La ragione e i ragionamenti, servono perciò alla relazione, a rendere pura la *σχέσις*. E, così, a unirsi all'Amato. Ragione e ragionamenti si applicano agli eventi, alla Scrittura, e alla riflessione sulla propria natura, anch'essa data. Anch'essa evento. Non alla natura di Dio.

Limite e contenuto di una conoscenza fondata sulla relazione d'amore non possono essere stabiliti secondo la scansione dell'ascesi dialettica di matrice platonica, giacché non si tratta – nel caso della relazione con il Cristo – di compiere una ascesa per via dianoetica; i riferimenti di Gregorio all'imitazione e all'inabitazione dello Sposo nell'anima e dell'anima in Dio, indicano invece la condizione in cui la natura umana può riflettere in qualche modo l'immanenza della natura divina, secondo la natura *schetica* della sua conoscenza di Dio.

3. La *σχέσις* come «conformazione»

Se si analizza il valore attribuito da Gregorio alla *σχέσις* dell'anima specificata dalla perifrasi *πρὸς τὸ ἀγαθόν*, ci si imbatte in una costellazione di termini che indicano differenti modi di essere, ma che riflettono una precisa visione antropologica della relazione dell'anima con il bene.

Quelli che si possono evidenziare maggiormente, perché più vicini alle ricorrenze presenti nelle omelie sul Cantico, sono *χαρακτήρ*¹ e *συγγενές*.²

Come è stato già analizzato precedentemente, Gregorio indica che quando l'anima è purificata dai ragionamenti ed ha assunto in se stessa l'impronta della verità – ovvero non è più trascinata dalle passioni verso le cose che stanno fuori di lei ma può conoscere la verità – essa «prende internamente la forma (*ἐμμορφουμένη*) della disposizione al bene».

bia espresso con molta chiarezza la consapevolezza di tale limite nell'intelletto creato (cfr. *In Ecclesiasten*, Omelia VII), ma abbia pure dato adito ad intendere che vi è un modo di conoscenza della natura divina diverso dalla conoscenza razionale e dipendente da un atto della divinità che si fa prossima; tale intendimento è compendiato nell'espressione «percezione della presenza» (*αἰσθησις τῆς παρουσίας*), che ricorre nell'undicesima omelia del commento al Cantico dei Cantici. Sulla gnoseologia della "vicinanza" si veda anche *Cant* 11: GNO v1,325,1-5, dove Gregorio afferma che l'inabitazione è permessa dal fatto che l'anima diviene sorella (*ἀδελφή*) del Re della Gloria, relazione che si dà per l'unione delle volontà.

¹ Cfr. *Cant* 9: GNO v1,277,7-11.

² Cfr. *Cant* 11: GNO v1,333,13-334,5. Una riflessione a parte meriterebbe il tema della natura speculare (della capacità di rispecchiare) dell'anima, che ci riserviamo di trattare in altra sede. Qui segnaliamo in merito D. BENTLEY HART, *The mirror of the infinite: Gregory of Nyssa on the vestigia trinitatis*, «Modern Theology» 18/4 (2002) 541-561.

Configurata internamente in base al bene, quindi, l'anima non solo non è più assoggettata al potere attrattivo della natura corporea e irrazionale, ma può conoscere se stessa come consanguinea (*συγγενές*) con ciò che è più divino.

Il verbo *ἐμμορφόω* e l'aggettivo *συγγενές* sono due modi di esprimere la conoscenza che l'anima raggiunge di sé, e non indicano, evidentemente, un preciso contenuto noematico, bensì una condizione ontologica. L'anima conosce la propria natura come congenere a quella divina nell'assumere la forma del bene. La *πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσις* sembra così essere considerata da Gregorio come un mezzo per accedere alla conoscenza di Dio, relativa alla scelta della volontà umana, seppur propria alla sua natura.

La differenza delle nature (creata ed Increata) non è ovviamente ignorata, perché sebbene l'anima si trovi connaturata al bene, è il bene stesso che le si dà gratuitamente, ed essa non ne esaurisce mai il contenuto né mai ne possiede la natura. La relazione reale, però, e trasformante con il bene le dà nuovamente accesso alle proprietà divine che con il peccato erano andate perdute (purezza, impassibilità, incorruttibilità).

IV. CONCLUSIONI

Lo studio delle ricorrenze di *σχέσις* nelle omelie di commento del Cantico dei Cantici ha dunque permesso di mettere in evidenza la consapevolezza del Nisseno di una disposizione originaria dell'uomo al bene, la quale può configurarsi come relazione con lo Sposo o come scelta delle realtà materiali e corruttibili.

La disponibilità della natura umana ad *assumere* una disposizione che la determina, entrando così in relazione con le realtà scelte, pare essere un riflesso del guadagno della teologia immanente per l'antropologia.

Ciò può essere indicato secondo due prospettive. La prima è quella per cui Gregorio ha evidenziato la *conformazione interiore* che assume la disposizione all'a/Altro scelto: nella relazione dell'anima con lo Sposo, il Nisseno mette infatti in luce una *immanenza* dell'uomo, rispetto alla quale si configurano le stesse facoltà dell'anima che divengono più capaci, o meno, di intendere e di nominare Dio. La seconda prospettiva, nella quale la *σχέσις* trinitaria si riflette sull'umano, si può riscontrare laddove Gregorio descrive la disposizione al bene come un dato antropologico *originario e originante*: l'uomo riceve la sua disponibilità all'Altro dalla prossimità dell'Altro, ma nella scelta dell'Altro come termine a cui volgere la propria disposizione è a sua volta *causa* della propria conformazione.

Desiderio e beatitudine appaiono così come i due termini della relazione che configura l'uomo, e in tale configurazione si riflette l'immagine del dinamismo d'amore per il quale l'uomo è concepito come figlio nel Figlio.

ABSTRACT

Gregorio di Nissa appare come un autore al quale volgersi per rifondare la tenuta dei legami e della comunione nell'orizzonte dell'attuale crisi antropologica. L'analisi del termine con il quale nel *Contra Eunomium* il Nisseno ha espresso la reciprocità relazionale del Padre e del Figlio, assestando così l'interpretazione teologica dell'unità della sostanza nella relazionalità delle Persone divine, risulta particolarmente suggestiva nelle accezioni assunte dal medesimo termine nell'*In Canticum Canticorum*.

L'articolo esplora le ricorrenze di $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ mettendo in evidenza che la teologia trinitaria di Gregorio di Nissa ha contribuito a riformulare l'antropologia, e come nella teologia ha differenziato la metafisica dell'essere con la scoperta dell'immanenza divina, così nell'antropologia ha differenziato il dinamismo della condizione mutevole dall'immanenza della relazione.

Gregory of Nyssa is an important figure in any attempt to reestablish the relevance of relationships and communion in the wake of the current anthropological crisis. An analysis of the term utilized by Gregory in his *Contra Eunomium* to express the relational reciprocity between the Father and the Son – and thereby advancing a theological interpretation of the unity of substance in all relation among the divine Persons – becomes particularly influential with respect to the meaning attributed to this same term in the *In Canticum Canticorum*.

This paper examines the reoccurrences of $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, emphasizing the fact that the Trinitarian theology of Gregory of Nyssa has contributed to a rethinking of anthropology, and the way in which it distinguishes a metaphysics of being with the discovery of the divine immanence, it also leads anthropology to distinguish the dynamics of the changeable condition from the immanence of relation.

REFLEXIONES ÉTICO-POLÍTICAS CON OCASIÓN DEL 20º ANIVERSARIO DEL AÑO INTERNACIONAL DE LA FAMILIA

ANTONIO PORRAS

SUMARIO: I. *El Año Internacional de la Familia*: 1. Objetivos de la ONU para el Año Internacional de la familia. 2. Reformas legislativas en materia de familia en los últimos 20 años. 3. Un debate abierto. – II. *Relaciones familiares*: 1. Dimensión interpersonal. 2. Dimensión intra-personal. – III. *La familia como elemento natural y fundamental de la sociedad*. – IV. *Reflexiones ético-políticas*.

I. EL AÑO INTERNACIONAL DE LA FAMILIA

EL 8 de diciembre de 1989 la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas proclamó en su Resolución 44/82 el año 1994 como Año Internacional de la familia. Esta iniciativa suscitó un gran número de actos conmemorativos que buscaron profundizar en los diversos aspectos de esta institución y los modos sociales y políticos que podían favorecer su desarrollo. Juan Pablo II quiso secundar la iniciativa convocando para toda la Iglesia el “Año de la familia”, y escribió una carta apostólica. Vista la importancia y el interés que los Estados miembros y diversas organizaciones no gubernamentales atribuyen a la familia, la ONU instituyó el 15 de mayo como el día Internacional de las Familias¹ y propuso la celebración del aniversario del Año Internacional de la familia cada 10 años como «una buena oportunidad para poner de relieve una vez más los objetivos del Año Internacional a fin de incrementar la cooperación a todos los niveles sobre las cuestiones relacionadas con la familia y emprender acciones concretas para fortalecer las políticas y los programas centrados en la familia como parte de un enfoque amplio e integrado del desarrollo». ² Llevar a cabo esta loable iniciativa no es una tarea fácil, sobre todo, si se tiene en cuenta que a pesar del consenso que ha obtenido la propuesta de la Asamblea General en los Estados miembros se han hecho reformas en el campo del Derecho de Familia que son contrapuestas entre sí y existe un debate sobre el tema en el que las partes se encuentran muy divididas. En esta primera parte del artículo nos proponemos conocer los objetivos de la ONU para el Año Internacional de la familia, algunas iniciativas que han surgido en los últimos 20 años respecto al

¹ Cfr. O.N.U. ASAMBLEA GENERAL, Resolución 47/237.

² O.N.U. ASAMBLEA GENERAL, Resolución 66/126.

Derecho familiar en algunos países y, por último, quisieramos presentar algunas posturas que en el debate público estos temas han suscitado.

1. *Objetivos de la ONU para el Año Internacional de la familia*

En preparación del 20º aniversario del Año Internacional de la Familia se ha subrayado la necesidad de formular medidas y estrategias concretas para atender las prioridades nacionales ocupándose de los problemas de la familia, entre los cuales se destacan: la erradicación de la pobreza, el empleo pleno y el trabajo decente, el logro del equilibrio entre el trabajo y la familia, la integración social y la solidaridad entre las naciones.¹

Para lograr estos objetivos la Asamblea General «insta a los Estados Miembros a que consideren que para el año 2014 deberán haberse adoptado medidas concretas para mejorar el bienestar de la familia mediante la aplicación de políticas, estrategias y programas nacionales eficaces».² Además,

alienta a los Estados Miembros a que adopten enfoques holísticos en sus políticas y programas para hacer frente a la pobreza de las familias y la exclusión social, lograr el equilibrio entre el trabajo y la familia y compartir las buenas prácticas en estos ámbitos, e invita a los Estados Miembros a que propicien el debate público y consultas sobre políticas de protección social orientadas a la familia y formuladas en atención a las necesidades de las mujeres y los niños, de conformidad con los objetivos del Año Internacional.

Por último se solicita

a los Estados Miembros a que creen un entorno propicio para fortalecer y apoyar a todas las familias, reconociendo que la igualdad entre mujeres y hombres y el respeto de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos los miembros de la familia son esenciales para el bienestar y para la sociedad en general, haciendo notar la importancia de conciliar el trabajo con la vida familiar y reconociendo el principio de que ambos padres comparten la responsabilidad de la educación y el desarrollo de sus hijos.³

Ante estos objetivos que la ONU propone a los Estados miembros, llama la atención que en ninguna de las resoluciones de la Asamblea General se ofrece una definición de familia. Esta ausencia se explica porque la misma Asamblea, en la preparación del Año Internacional de la Familia, declaraba ser «consciente de que existen diversos conceptos de familia en los diferentes sistemas sociales, culturales y políticos».⁴ En el informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo que se celebró en El Cairo del 5 al 13 de septiembre de 1994, se reconoce a la familia como la unidad básica de la sociedad, a la vez que se advierte cómo el proceso de rápido cambio demográfico y socioeconómico

¹ Cfr. *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ O.N.U. ASAMBLEA GENERAL, Resolución 47/237. Véase también el estudio de Durán Lalaguna, Paloma, *El concepto de familia en los organismos internacionales* en R. SÁNCHEZ (ed.), *La familia, paradigma de cambio social*, Instituto de Estudios Superiores de la familia, Barcelona 2008, 409-426.

ha influido en las modalidades de formación de las familias y en la vida familiar, provocando cambios considerables en su composición y en su estructura. Teniendo en cuenta esta evolución, se concluye que «las ideas tradicionales de las funciones domésticas y de los progenitores no reflejan las realidades y las aspiraciones actuales, pues son cada vez más las mujeres que en todo el mundo ocupan empleos remunerados fuera de su casa. Al mismo tiempo, diversas causas de desplazamiento han provocado mayores tensiones en la familia, al igual que los cambios económicos y sociales».¹

La ausencia de un concepto unívoco de familia, dificulta proponer y valorar cuales son las iniciativas que «contribuyen a su estabilidad» y «presten apoyo y protección a las familias y respondan plenamente a las necesidades cambiantes y diversas de las familias».² Sin un referente objetivo sobre la aportación social de las relaciones familiares y su naturaleza, fácilmente se promueven políticas que, en vez de fortalecer la familia como sujeto social³ –que protege y garantiza los derechos de sus miembros–, buscan la promoción de derechos individuales al margen de la naturaleza de las relaciones familiares. Así, en El Cairo se proponía «promover la igualdad de oportunidades de los miembros de la familia, especialmente los derechos de la mujer y los niños en la familia». En concreto se elaboró un programa de 20 años con el fin de promover la igualdad de género, eliminar la violencia en contra de la mujer y asegurar a la mujer la capacidad de controlar su propia fertilidad; asegurar el acceso universal a la educación, reducir los índices de mortalidad infantil y materna y asegurar el acceso universal a los servicios de salud reproductiva, incluida la planificación familiar, prevención de los embarazos no deseados, la asistencia en el parto y la prevención de las enfermedades de transmisión sexual.⁴ La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer – cuyo tema fue “Acción para la Igualdad, el Desarrollo y la Paz” –, que se celebró en Beijing del 4 al 15 de septiembre de 1995⁵ insistió entre sus objetivos en el reparto equitativo de las responsabilidades de la familia entre hombre y

¹ CONFERENCIA INTERNACIONAL SOBRE LA POBLACIÓN Y EL DESARROLLO, *Resumen del programa de acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*, Cairo, 18 de octubre de 1994, A/CONF.171/13: Report of the ICPD (94/10/18), Nueva York 1995, 11.

² Objetivos con relación a la familia de la Conferencia del Cairo: «Los objetivos son, entre otros: a) Elaborar políticas y leyes que presten mayor apoyo a la familia, en particular en lo que se refiere al creciente número de familias monoparentales; b) Promover la igualdad de oportunidades de los miembros de la familia, especialmente los derechos de la mujer y los niños en la familia; c) Velar por que todas las políticas sociales y de desarrollo presten apoyo y protección a las familias y respondan plenamente a las necesidades cambiantes y diversas de las familias», CONFERENCIA INTERNACIONAL SOBRE LA POBLACIÓN Y EL DESARROLLO, *Resumen del programa de acción*, 11.

³ Diversos autores sostienen la necesidad de considerar la familia como un sujeto social. Con respecto a nuestro tema son interesantes las reflexiones de Donati sobre lo que el llama la “ciudadanía de la familia”: P. DONATI, *Manual de sociología de la familia*, Eunsa, Pamplona 2003, cap. IX. También se puede ver: P. J. VILADRICH, *La familia. Documento 40' ONG's*, Rialp, Madrid 1994.

⁴ Cfr. CONFERENCIA INTERNACIONAL SOBRE LA POBLACIÓN Y EL DESARROLLO, *Resumen del programa de acción*.

⁵ Se ha hecho mención de estas conferencias porque la Asamblea General de la O.N.U. en su resolución 47/237 invitaba que en estas Conferencias se abordará el tema de la familia y se plantearan soluciones concretas en vista al Año Internacional de la Familia.

mujer, el derecho de la mujer a controlar su fertilidad y al acceso a una adecuada salud reproductiva.

2. Reformas legislativas en materia de familia en los últimos 20 años

No es posible realizar una síntesis de las diversas iniciativas que los países miembros de la ONU han realizado en los últimos 20 años en el campo de la familia. Nos limitaremos a mencionar algunas propuestas legislativas que nos parecen más relevantes por la difusión que han tenido en los medios de comunicación.

En el 2005 España realizó una reforma de su Código civil con la que cambió el concepto de matrimonio: convivencia estable entre dos personas que se prestan entre sí apoyo emocional y económico.¹ En ese mismo año aprobó una ley para agilizar el proceso para obtener el divorcio.² Francia en 2013 aprobó la ley por la que se reconocen a las uniones entre personas homosexuales los mismos derechos que el matrimonio.³ En Inglaterra, con la aprobación del “Marriage (Same Sex Couples) Act” el 15 de julio de 2013, se equiparan las uniones entre personas del mismo sexo con el matrimonio. En los Estados Unidos la legislación sobre el matrimonio varía según los estados: en varios de ellos se han equiparado las uniones entre personas homosexuales al matrimonio, ya sea jurisprudencialmente que a través de mecanismos de consulta popular; en otros se ha modificado la propia constitución definiendo el matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer; incluso en California, por medio de un referéndum –la “Proposition 8”–, se ha revertido una sentencia judicial que equiparaba las uniones entre personas del mismo sexo al matrimonio. En Croacia, el 1 de diciembre de 2013, con 66% de votos a favor, se aprobó por referéndum la inclusión en la Constitución de la definición de matrimonio como unión entre un hombre y una mujer.

Ante las reformas que otorgan a las parejas del mismo sexo el estatuto de unión matrimonial, Rusia modificó, con la Ley Federal N 167-FZ, algunos artículos del Código de la Federación de Rusia relativas a la adopción internacional. En el art. 127 del Código de la Familia de la Federación se especifica que no se admite a la adopción a personas del mismo sexo cuya unión esté reconocida como matrimonio por el ordenamiento del Estado de procedencia de los interesados. El mismo límite opera para las personas que son ciudadanos de dicho

¹ Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, en «Boletín Oficial del Estado» n. 157.

² Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio, en «Boletín Oficial del Estado» n. 163. En la exposición de motivos se señala que la ley «pretende reforzar el principio de libertad de los cónyuges en el matrimonio, pues tanto la continuación de su convivencia como su vigencia depende de la voluntad constante de ambos. Así pues, basta con que uno de los esposos no desee la continuación del matrimonio para que pueda demandar el divorcio, sin que el demandado pueda oponerse a la petición por motivos materiales, y sin que el Juez pueda rechazar la petición, salvo por motivos personales».

³ Ley n.º 2013-404 del 17 de mayo de 2013 *ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe*, en «Journal Officiel» n. 0114 del 18 de mayo de 2013.

estado y no están casadas. Sobre la paternidad y la filiación también han surgido diversas normativas sobre la fecundación artificial que contrastan entre país y país. Estas propuestas pretenden ser una respuesta a exigencias de la sociedad y, a su vez, han alimentado un debate público sobre las relaciones que tienen que ser consideradas como familia. Las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas con respecto al Año Internacional de la Familia no ofrecen pautas que permitan valorar si las reformas en una y otra dirección sean conformes a los objetivos propuestos.

3. *Un debate abierto*

En el 2012 el *New York Times* (versión digital), en su sección de opinión, publicó varios artículos sobre las relaciones familiares y los criterios que deberían orientar la legislación para reconocer relaciones de parentesco con sus respectivos derechos y obligaciones. La mayoría de quienes intervenían denunciaban una laguna jurídica respecto a nuevas formas de convivencia y relación afectiva que no son reconocidas como familia, dificultando el acceso a ciertos beneficios que goza la familia “legal”, en temas de salud, seguros, trabajo, sucesión, etc.

La jueza Leah Ward Sears planteaba que no es necesario un cambio de las definiciones de parentesco o de matrimonio en la legislación, ya que:

No todas las relaciones que parecen familiares pueden – o deberían – ser sancionadas formalmente por la ley. Si lo hiciéramos, sería una tarea interminable. Consideremos, por ejemplo, una señora de 56 años que cuida de su maestra ya anciana a quien quiere mucho; dos señoras de 50 años, sin parentesco, que deciden poner sus bienes en común y vivir juntas; un homosexual con una amiga heterosexual que se tienen una gran estima y deciden vivir juntos. En todos estos casos el concepto de matrimonio o de unión civil que hay en muchos países no ofrece una respuesta adecuada para amigos que buscan beneficios en una relación y que en justicia, tendrían derecho. En muchos de estos casos es posible hacer contratos que permitan que cada una de las partes goce de ciertos derechos y beneficios. Por ejemplo, la profesora anciana podría firmar una declaración por la que otorga a su antigua alumna el derecho de tomar decisiones en caso de incapacidad por su parte. Las amigas de 50 años podrían firmar un testamento en el que instituyen como beneficiaria de su última voluntad sobre sus propiedades personales a la amiga. El homosexual y su amiga podrían firmar un acuerdo sobre el modo en que administraran los bienes comunes.¹

A favor de un cambio en la definición de parentesco, Melynda Price, profesora asociada de la Universidad de Kentucky, planteaba su posición tomando ocasión de una experiencia personal. Cuando ella, madre soltera, tuvo que llevar a su hijo de 6 meses al servicio de urgencias del hospital, le pidieron el nombre del pariente más cercano por si ella quedaba incapacitada para cuidar del niño. Al dar el nombre de una vecina suya, a quien su otro hijo llama “tía Kaki”, le di-

¹ L. WARD SEARS, *Contracts, Though Flawed, Can Help*, «The New York Times», 13 de febrero de 2012. La traducción es nuestra.

ieron que no se podía poner a su amiga como familiar cercano. La negativa la impresionó: preferían apuntar a su hermana que vive en Texas, o su madre que vive en California, que a las amigas que viven cerca de ellos y en quienes su hijo confía tanto que llega a considerarlas parientes. Price sostiene que la ley da a los burócratas el poder de decir a la gente que su concepción de familia es inválida, ignorando las relaciones que las personas eligen libremente. Esto, según la autora, contradice el derecho que otorga a los individuos la autonomía para determinar lo que sucede en sus vidas, ya que basa las relaciones de parentesco en la biología y no en la libre autodeterminación de las personas. Según la autora las leyes actuales se apoyan en definiciones biológicas de familia como sinónimo de consentimiento, olvidando que la biología solo es un “delegado” de la confianza. Familiar, expone Price, es aquel en quien puedes confiar cuando el espíritu es débil y los desafíos son grandes.¹

Los artículos publicados ofrecían otros puntos de discusión, como la influencia religiosa en la definición de matrimonio, el bien de los hijos, etc. Nos hemos detenido en estas dos posturas porque engloban a grandes rasgos las principales posiciones en los debates parlamentarios y en la opinión pública ante las diversas propuestas de reformas del Derecho de familia. Por un lado están quienes defienden que el matrimonio y la familia son realidades que tienen una naturaleza propia y por tanto es de justicia que esa naturaleza sea reflejada por las leyes; del otro lado están quienes defienden que el matrimonio y la familia no están definidos por la naturaleza, sino por las elecciones libres de la persona, al tiempo que critican a la primera postura por permanecer cerrada a las diversas formas que puede adquirir el amor humano y por el egoísmo al pretender monopolizar el amor entre las personas a su visión personal. En la segunda postura se enfatiza la libertad como garante de la autenticidad de las relaciones, y se rechaza la referencia a la naturaleza porque esclaviza a las personas en relaciones no elegidas libremente y que las dañan. Quienes defienden una naturaleza intrínseca a la familia critican la segunda postura porque es contradictorio pretender unificar los diversos tipos de familia bajo un mismo concepto, haciendo injusticia por no reconocer la particularidad de cada unión con sus exigencias y compromisos. Ambas posturas defienden una idea de matrimonio y familia. ¿Quién tiene razón? ¿Todas las ideas de familia son buenas para la sociedad?

Antes de intentar dar respuesta a estos interrogantes, nos gustaría introducir en este debate a Juan Pablo II que, con motivo del Año de la Familia, escribió una carta a las familias. En dicho documento, el Pontífice ofrece algunas consideraciones que pueden enriquecer el debate sobre la familia y su papel en la sociedad.

En el número 5 de la carta el Papa afirma:

¹ M. PRICE, *What 'Next of Kin' Means*, «The New York Times», 13 de febrero de 2012.

en nuestros días, ciertos programas sostenidos por medios muy potentes parecen orientarse por desgracia a la disgregación de las familias. A veces parece incluso que, con todos los medios, se intenta presentar como “regulares” (“ad regulam”) y atractivas – con apariencias exteriores seductoras – situaciones que en realidad son “irregulares” (“abnormes”).¹

El texto citado presupone un concepto de familia –habla de situaciones regulares o normales– que permite formular un juicio sobre “ciertos programas” que, según el Papa, parecen tener como finalidad la “disgregación de las familias”, porque presentan como modelos familiares situaciones que contradicen la verdad sobre la familia. Se podría objetar que este juicio no puede entrar en el debate de una sociedad pluralista como la nuestra, ya que se basa sobre una creencia religiosa: el Papa defiende la concepción cristiana de familia. Una sociedad plural que busca el bien de todos no puede imponer un modelo de familia confesional y no se entiende por qué otros modelos distintos al que propone la Iglesia puedan dañar a las familias que siguen la doctrina eclesial. Esta objeción sería válida si el Papa se refiriera a la familia cristiana, pero siguiendo con la lectura del documento se puede entender que su concepción de familia no se reduce a unas creencias concretas, sino que se aplica al instituto familiar en general.

Más adelante el Papa expone las consecuencias de dichos programas afirmando que

en efecto, tales situaciones [presentadas como normales] contradicen la “verdad y el amor” que deben inspirar la recíproca relación entre hombre y mujer y, por tanto, son causa de tensiones y divisiones en las familias, con graves consecuencias, especialmente sobre los hijos. Se oscurece la conciencia moral, se deforma lo que es verdadero, bueno y bello, y la libertad es suplantada por una verdadera y propia esclavitud.²

La valoración negativa del Papa sobre estos proyectos no se funda en que la promoción de los modelos “irregulares” destruyan la concepción cristiana de la familia, sino en que los modelos propuestos conllevan graves consecuencias para las personas que viven de ese modo. Hay un elemento de falsedad en los modelos que se quieren presentar de forma atractiva y como una opción más entre las que las personas pueden elegir según sus propias convicciones para alcanzar su desarrollo personal.

Ante esta valoración del Pontefice se podría objetar que es víctima de un cierto determinismo, influenciado por prejuicios que llevan a condenar *a priori* a todos aquellos que viven en una relación interpersonal íntima que no corresponde al modelo cristiano de familia. Price podría replicar diciendo que la relación con sus amigas no son malas y no hacen daño a sus hijos, más bien todo lo contrario. La sociedad no puede aceptar, en defensa de la libertad personal, que se prohíba una convivencia libremente asumida sólo porque no concuerda con

¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Gratissimam sane*, 2 de febrero de 1994, n. 5, AAS 88 (1994) 868-925.

² *Ibidem*.

los valores de convivencia de otras personas. Desde un punto de vista político no parece justo que el Estado se oponga a la libre determinación de las personas según sus convicciones personales. Esta oposición generaría una división en la sociedad: habría una parte de la población oprimida que no podría realizar aquello que se le presenta como un bien, obligada así a ceder ante las preferencias de otros, a quienes se privilegia por sus convicciones.

Estas objeciones no pueden aceptarse, si con ellas se pretende cerrar el debate aduciendo que no es posible establecer una definición de familia, ya que del mismo modo se afirmarí­a que es imposible establecer un Derecho de familia, tal como exponía Ward Sears en el *New York Times*. En un debate político habría que preguntarse, por un lado, cuales son los bienes de interés común (para toda la sociedad) que es necesario asegurar y promover con una estructura legal para la familia; y por el otro, si existen males para la sociedad provocados por una inexistente o deficiente legislación familiar, que sea necesario evitar o corregir. Si el tema de la familia se reduce al ámbito de las convicciones individuales, más que establecer un Derecho de familia con obligaciones y derechos establecidos *a priori*, habría que establecer las bases sobre las cuales los individuos pudieran negociar las condiciones de sus relaciones íntimas. Más adelante en la carta, el Papa hace ver que la promoción de modelos que contradicen la verdad del matrimonio y la familia no es indiferente, puesto que comporta males para la sociedad y puede perjudicar las auténticas exigencias de paz y de comunión entre los hombres.¹ Habría que preguntarse si realmente son males para la sociedad en sí, y por tanto de interés público. De ser así también, habría que preguntarse sobre los medios más adecuados para evitarlos, o en modo positivo, buscar los medios para promover los bienes que el matrimonio y la familia garantizan a las personas y la sociedad.

La finalidad de las leyes es promover o proteger bienes que tienen un interés para la sociedad en cuanto tal. Es necesario promover bienes, porque la ausencia de estos es percibida como un mal. La ausencia de entidades educativas en una sociedad es, sin duda alguna, un mal que impulsa a poner los medios necesarios para garantizar el derecho a la educación. Otras veces, las leyes defienden bienes porque existen actitudes que pueden dañarlos. Tal es el caso de las leyes que protegen la propiedad privada, la vida, etc. Si trasladamos estas ideas al Derecho de familia podemos hablar de males que afectan a la familia y a las personas que es necesario evitar o corregir: niños abandonados o maltratados, violencia doméstica, etc. Todas las culturas, en atención a los bienes que encierran las relaciones familiares para la sociedad, han regulado estas relaciones, positiva o consuetudinariamente, a través de sistemas de parentesco.² A pesar de

¹ Cfr. *ibidem*, n. 17, AAS 88 (1994) 904.

² Para una mayor profundización sobre los sistemas de parentesco véase: H. FRANCESCHI, J. CARRERAS, *Antropología jurídica de la sexualidad. Fundamentos para un derecho de familia*, Sea, Caracas 2000; A. MORENO, *Sangre y libertad. Sistemas de parentesco, diversidad cultural y modos de reconocimiento personal*, Rialp, Madrid 1994.

que estos sistemas varían de cultura a cultura, existe entre ellos algo en común: el reconocimiento de una especificidad propia de las relaciones familiares y de la relevancia que éstas tienen para la sociedad.

La denuncia del Papa acerca de los programas que quieren presentar como normales y atrayentes modelos familiares que contradicen la verdad sobre la familia, no implica la defensa de una determinada visión del matrimonio, sino la de los bienes que la realidad del matrimonio y la familia ofrecen a las personas y a la sociedad. Las relaciones familiares tienen unas características propias que las diferencian de otras relaciones interpersonales que son buenas y ofrecen beneficios para el desarrollo de las personas. En otras palabras, las relaciones familiares contienen bienes específicos para las personas vinculadas que exigen el respeto de las exigencias internas a este tipo de relaciones, con lo que el deseo de equipararlas a otro tipo de uniones que no tienen estas características haría perder el carácter propio de estas relaciones y dificultaría la tutela de los bienes que estas relaciones contienen. Teniendo en cuenta la configuración objetiva de las relaciones familiares, Juan Pablo II afirma que los modelos “irregulares” que se quieren presentar como atrayentes, contradicen la relación entre hombre y mujer¹ y tienen graves consecuencias en los hijos. Aceptar las segundas nupcias no soluciona los problemas generados por un fracaso matrimonial, más bien añade otros problemas.²

Las precisiones de la citada carta a las familias nos ayudan a plantear la cuestión de las reformas de la familia desde un punto de vista ético-político. En el debate público sobre las relaciones familiares no consiste en convencer o imponer la propia idea sobre el matrimonio y la familia, sino preguntarse sobre el interés para el bien común que tienen ciertas relaciones interpersonales. Nuestro propósito a continuación es ofrecer algunas reflexiones sobre las relaciones familiares que puedan servir para una valoración ético-política de los esfuerzos que en diversos países se hacen a favor de la familia y de los objetivos de la ONU para el 20º aniversario del Año Internacional de la familia.

II. RELACIONES FAMILIARES

La relación familiar es aquella que une a dos personas en virtud de alguna de las líneas originales y primordiales de identidad personal que, al derivar de su res-

¹ Las palabras que usa en latín y la referencia que hace a la *Familiaris consortio* unas líneas antes del texto citado conducen a interpretar que el Papa tienen en mente: el matrimonio a prueba (n. 80), la unión libre (n. 81), los cristianos unidos con matrimonio civil (n. 82), separados o divorciados no casados de nuevo (n. 83), divorciados casados de nuevo (n. 84).

² Un interesante estudio pone de manifiesto las dificultades psicológicas que deben afrontar quienes pasan a segundas nupcias después de un fracaso matrimonial: entre ellas se subraya la relación de la pareja, que siempre estará influenciada por aquello que puso en crisis la primera relación; la relación con los hijos del primer matrimonio y los que puedan venir de la segunda unión. Se crean una situación desigual que los hijos también padecen al entrar en conflicto la relación con sus padres y resto de familiares. Cfr. V. CIGOLI, G. TALMANZA, *Dalla frattura del patto coniugale alla pluralità dei percorsi familiari*, en P. DONATI (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia. Il fenomeno della "pluralizzazione"*, Settimo rapporto sulla famiglia in Italia, Paoline, Milano 2001, 229-276.

pectiva condición corpórea, son irreducibles, inconfundibles y excluyentes.¹ La virtud del vínculo que une a las personas determina exigencias de justicia para que pueda existir una comunión de personas entre los individuos vinculados.

La definición distingue dos elementos característicos de la relación familiar: es una relación *interpersonal* (une a personas) e *intrapersonal* (el vínculo no es externo a las personas, sino que está íntimamente ligado a su identidad personal). Dichos elementos configuran las exigencias de justicia de este tipo de relación y permiten conocer la aportación específica que ofrecen a la sociedad.

1. Dimensión interpersonal

Las relaciones familiares sólo pueden establecerse entre personas. Se excluyen por tanto las relaciones entre seres humanos y animales, a pesar de que éstas puedan ser vividas con gran intensidad afectiva. La afectividad puede estar presente en las relaciones familiares, pero no es su característica propia. Los afectos en sí no establecen una relación interpersonal en sentido estricto, aunque sean provocados por otra persona. Estos son la resonancia interior de las tendencias humanas que siguen a la percepción de un bien o un mal; tienen un carácter pasivo, no son en sí una posición deliberada, aunque miran y sugieren una toma de posición y un comportamiento libre.²

Al afirmar que la relación familiar sólo se da entre personas se quiere subrayar que la relación existe no solamente por el hecho de haber un nexo de parentesco o biológico. Los animales no tienen relaciones familiares a pesar de la reproducción. Formar una relación interpersonal exige para su plena realización o establecimiento que entre los sujetos se respete el principio personalista en su acepción positiva, es decir que la otra persona sea aceptada como otro “yo”. Esto es, que el surgimiento de una relación interpersonal requiere un acto de amor personal, un acto bilateral de entrega-aceptación de las personas.

Se podría objetar que muchas de las relaciones familiares se imponen al sujeto, son *dadas*, sin que medie la aceptación por parte de los sujetos. La persona no decide ser hijo o ser hermano, sino que le viene impuesto por el hecho de ser engendrado o por que sus padres hayan tenido otro hijo. Aunque eso es cierto, la relación familiar no se reduce al hecho de tener un vínculo de parentesco con otra persona. Considerar las relaciones familiares como impuestas las asemejaría a la relación afectiva de la que hemos hablado anteriormente. Cabría el caso

¹ Cfr. FRANCESCHI, CARRERAS, *Antropología jurídica de la sexualidad*, 97.

² Una persona puede estar enamorada de otra, todos sus afectos se dirigen hacia ella, pero la persona amada puede permanecer extraña a los afectos de la persona enamorada, más aún, puede incluso no conocerla. No se puede afirmar que entre ellas exista una relación interpersonal. Incluso en una relación afectiva entre dos personas lo que sienten no es comunicable, ciertamente pueden compartir sentimientos y afectos comunes e incluso su comportamiento los puede predisponer a acrecentar la afectividad que les lleva a unirse, pero la afectividad no es la relación. Sobre el tema de la afectividad se puede ver: E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, 1, Edusc, Roma 2003, 158-161; A. MALO, *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004.

de una persona cuyo hijo no le conozca, o esté convencido de que su padre es otro. Esta relación causal no es propiamente una relación interpersonal, aunque los dos términos de la relación sean personas.

Con esto no se quiere negar que hay algo en las relaciones que viene *dado*, sino enfatizar que en la relación familiar, por ser interpersonal, media también la libertad. En este sentido se puede decir que la relación familiar tiene un carácter *comunional*, es decir, que el sentido de ser de lo *dado* –como algo que identifica a la persona con respecto a otra, vinculándola a ella de un modo especial–, es que entre ellas se desarrolle una comunión personal; y un carácter *jurídico*, es decir, que la naturaleza del vínculo *dado* comporta exigencias de justicia que deben ser reconocidas y respetadas para que pueda existir una comunión personal. El carácter comunional y el carácter jurídico son específicos de todas las relaciones interpersonales, no solamente de las relaciones familiares. Las distintas relaciones a las que se hacía mención en el debate en el *New York Times*, son relaciones interpersonales en las que existe una comunión libremente asumida por las personas, y que conlleva ciertas obligaciones de justicia,¹ pero falta en ellas el vínculo basado en las líneas de identidad primordiales y originarias que surgen de la corporeidad humana y que configura el tipo de comunión que se puede formar entre las personas.

a) Carácter comunional

En la carta a las familias, Juan Pablo II apunta a la necesidad de distinguir entre comunidad y comunión, distinción que puede ayudar a comprender mejor el carácter *comunional*.² La comunidad se refiere a una pluralidad de sujetos relacionados entre sí, que conforman una unidad basada en alguna característica que les acomuna y define. Los sujetos de la comunidad pueden rechazar o reconocer esta característica común y así reafirmar su pertenencia a ella a través del pronombre “nosotros”, que les constituiría en unidad respecto a los terceros.³ La comunidad en sí no comporta una comunión de personas: dos personas aficionadas al mismo equipo de fútbol tienen en común la afición al equipo, pero entre ellas no se establece ninguna relación personal. Es más, no todas las comunidades tienen como finalidad propia la comunión personal (piénsese en una asociación de consumidores). Existe una gran diversidad en el tipo de comunidades que las personas pueden formar. Todos los hombres pueden entrar en comunión entre sí, por el simple hecho de tener en común la misma naturaleza humana, esta comunión elemental es la base de la comunicación entre las

¹ Al hablar de obligaciones de justicia no nos referimos a la justicia legal, sino a la virtud de la justicia, que lleva a comportarse de un modo determinado con respecto al derecho (los bienes) del prójimo para que este pueda gozar de su derecho. Todas las relaciones interpersonales conllevan como exigencia mínima el respeto de los bienes y derechos ajenos, las exigencias de justicia dependen del tipo de convivencia que existe entre las personas.

² Cfr. JUAN PABLO II, *Gratissimam sanae*, n. 7, AAS 88 (1994) 875.

³ Cfr. FRANCESCHI, CARRERAS, *Antropología jurídica de la sexualidad*, 98.

personas que les permite crear otros tipos de comunidades basadas en bienes de diversa índole: estas comunidades pueden ser de tipo afectivo, económico, laboral, etc. Los bienes comunes que están en la base de estas comunidades son los que determinarán el tipo de comportamiento necesario para que las personas acrecienten la comunión. La comunidad familiar sería el conjunto de personas unidas por vínculos familiares¹ y el bien de estas relaciones son las mismas personas, en cuanto la identidad familiar es la que las acomuna.

La comunión es el modo en que las personas asumen los vínculos que las unen a otras personas y establecen relaciones personales. Una relación personal se establece libremente a través de un acto bilateral de donación y aceptación, basado en aquello que acomuna. La comunión, a diferencia de la comunidad, es dinámica, acepta una graduación: se puede ser mejor amigo o peor amigo, buen padre o mal padre, buen o mal empleado. En cambio, la comunidad no acepta grados, es estática: se es o no se es amigo, padre, empleado: no depende de la calidad de la relación entre amigos, padre e hijo o jefe y empleado. La gradualidad de la comunión va del reconocimiento y el respeto del otro al amor personal.² El rechazo no crea comunión, pero, dependiendo de los bienes comunes, no siempre anula la comunidad. En varios tipos de amistad o relaciones afectivas, el rechazo muchas veces conlleva la desaparición del bien que los vinculaba. En la relación laboral el empleado puede mantener una relación distante del jefe, y mantener a la vez su puesto de trabajo: sigue existiendo una comunidad laboral, aunque no exista una comunión entre las personas que forman la comunidad, pero si rechaza el empleo desaparece la comunidad. En el caso de la relación familiar, el rechazo no elimina la comunidad: un padre puede rechazar a su hijo y abandonarlo, pero no puede dejar de ser padre.

Las identidades familiares fundan una comunidad específica en la que la identidad de la persona está vinculada a la identidad de otra persona.³ Para que no exista la comunidad tendría que dejar de existir una de las personas vinculadas por una identidad familiar. Por otro lado, la comunión, por ser libre, puede aumentar, desaparecer o volverse negativa: aumenta cuando se acepta establecer una relación conforme aquello que los acomuna; desaparece cuando se rechaza lo común y se hace negativa cuando se quiere eliminar lo que los acomuna. De ahí, que las relaciones familiares sean la causa de grandes amores como de los mayores odios, porque aquello que acomuna a las personas se identifica con la persona misma.

¹ Nos referimos con identidad familiar o vínculo familiar a aquello que es *dado* en la relación –vínculo biológico o de afinidad– y forma parte de la identidad de la persona.

² «Il rispetto denota l'abilità di vedere una persona come essa è, cioè di essere conscio del suo carattere irripetibile. L'amore aggiunge al rispetto le opere per aiutare l'amato a diventare quello che è», A. MALO, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010, 77.

³ La identidad de hijo está vinculada a la identidad de su padre y de su madre, dos personas determinadas, no es hijo en modo genérico. De igual modo la identidad de marido está vinculada a la identidad de la mujer, no es una relación genérica entre un hombre y una mujer, sino entre este hombre con esta mujer.

La comunión es libre, pero su orden y medida está fijado por la comunidad. La libertad humana no es absoluta, supone un sustrato:¹ la persona no puede “hacerse” hijo de cualquier persona; puede tratar a alguien como padre, pero su amor filial a esta persona no lo convierte a él en hijo y a la persona amada en padre.² El contenido de la relación determina la naturaleza de la comunión entre las personas. Por este motivo la aceptación y donación, que son necesarias para establecer la comunión, deben basarse en la naturaleza del vínculo que une a las personas. Dos hermanos no pueden amarse como esposos, deben amarse como lo que son.³ La aceptación de la persona conlleva aceptar su identidad propia. El hijo acepta a quien le ha dado la vida como su padre comportándose con él como hijo. Si lo tratara como un simple amigo no establecería una relación familiar, porque no aceptaría aquello que define su relación de parentesco: el ser “su” padre. Formar una comunión de personas requiere, por tanto, reconocer y aceptar que la comunidad conlleva unas exigencias de justicia propias con respecto a las personas con las que se vincula.

b) Carácter jurídico

Las relaciones interpersonales se apoyan sobre vínculos objetivos que tienen un orden inherente. Este orden objetivo es el que permite determinar exigencias de justicia entre las personas que forman una comunidad. La comunidad elemental, es decir, aquella basada en la naturaleza humana, exige a cada persona el respeto a la vida de los demás, el respeto a su libertad, etc. Una relación de compraventa comporta derechos y deberes que son distintos a los de una relación entre los miembros de una asociación deportiva o las partes de un contrato laboral.

La comunidad establece un orden objetivo, que permite determinar los comportamientos debidos entre las personas que conforman dicha comunidad. Este orden objetivo es la regla primera y fundamental del trato mutuo, es el punto de partida para fundar una verdadera comunión de personas. El grado mínimo de la comunión es el reconocimiento y el respeto de los derechos de la otra persona. A partir de aquí, la comunidad, si está finalizada a la comunión personal, podrá crecer a través del amor personal. El amor «*va más allá de la justicia*, porque amar es dar, ofrecer de lo “mío” al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es “suyo”, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo “dar” al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde».⁴ La aceptación y donación requiere

¹ Cfr. J. ARELLANO, *La familia, sociedad perfecta*, en J. CRUZ (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona 1995, 41.

² Si una persona de 40 años amara filialmente a un niño de 10 años, no parece razonable afirmar que por este hecho el niño es su padre, y menos aún, que es injusto que no lo sea.

³ Quizá por esta razón las reformas al derecho matrimonial que hemos estudiado mantienen la prohibición a los parientes próximos de casarse entre sí, lo cual presupone exigencias intrínsecas a las relaciones que ponen ciertos límites a la libertad humana.

⁴ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, n. 6, AAS 101 (2009) 644.

como primer paso el respeto de la persona y de todos sus derechos; es más, el amor verdadero comprende que estas exigencias derivan de la dignidad de la persona, por lo cual las asume y las perfecciona. Yerra quien bajo la bandera del amor piensa poder incumplir con sus deberes respecto a la persona amada: el amor sobrepasa las leyes, no incumpléndolas, sino cumpliéndolas sobreabundantemente.

El carácter jurídico de las relaciones interpersonales ayuda a comprender un punto más sobre el amor. En algunas relaciones, como una amistad en la que las personas libremente se donan de manera recíproca sus bienes, la comunión se funda en el amor de las personas, pero no por ello se puede decir que la relación no tenga un orden objetivo de justicia. Los bienes que los amigos se donan entre sí, los cuales fundan la comunidad, exigen ciertos comportamientos por parte de los amigos, de modo que la falta de reciprocidad puede menguar la amistad o incluso romperla. No hay que olvidar tampoco que la amistad puede nacer porque entre las personas se respeta un orden objetivo, que precede la amistad, que custodia los bienes y derechos del prójimo. A diferencia de las relaciones de amistad, hay otras relaciones interpersonales cuyo vínculo no es fruto del amor. Las relaciones familiares, aunque exigen el amor, no nacen directamente del amor, «no es el amor el que constituye a alguien en padre o madre naturales de su hijo, sino el hecho de la generación. Tampoco es el amor el que da origen al deber de criar y educar a los hijos, ni al deber de respeto y obediencia de los hijos a sus padres, sino es la generación».¹ La relación conyugal nace del amor de las personas, pero no está radicada solamente en el amor, sino que es un tipo de amor de amistad que tiene unas exigencias intrínsecas que nacen de la sexualidad humana como veremos más adelante.

El Derecho de familia de los distintos ordenamientos jurídicos procura positivizar las exigencias propias del orden objetivo de los vínculos familiares. En atención a la naturaleza de estos vínculos se distinguen los derechos y deberes entre los esposos, entre los padres y los hijos, entre los hermanos, etc. Una misma persona tiene ciertos derechos y deberes con respecto a su cónyuge, que difieren de los que tiene con sus padres, con sus hijos, hermanos, primos, etc. Para poder establecer las exigencias propias de las relaciones familiares hay que conocer lo que es específico de ellas. Un ejemplo de esto es la adopción. Los distintos ordenamientos jurídicos buscan que la relación entre la persona adoptada y el adoptante sea lo más conforme a la relación filial, por lo que exigen una diferencia de edad mínima y máxima entre ambos.

Como se puede apreciar del estudio de la dimensión interpersonal, todas las relaciones interpersonales tienen derechos, y la libre autonomía de las personas puede asumir varios tipos de relaciones. El derecho se deberá interesar por estas relaciones en la medida en que los compromisos asumidos tengan un interés social. Las relaciones antes mencionadas en el debate del *New York Times*

¹ J. HERVADA, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 532.

podrían asumir ciertos compromisos, sin necesidad de ser llamadas relaciones familiares. Es importante identificar lo propio de la relación familiar –lo *dado*, la identidad familiar–, para distinguirla del resto de relaciones inter-personales y establecer las relaciones de justicia inherentes a la relación. Lo específico de estas relaciones, lo *dado* se encuentra en la dimensión intra-personal.

2. Dimensión intra-personal

La definición de relación familiar remarca que lo específico de esta es que une a dos personas *en virtud* de alguna de las líneas originales y primordiales de identidad personal que, al derivar de su respectiva condición corpórea, son irreducibles, inconfundibles y excluyentes. La relación familiar se diferencia de otras relaciones interpersonales como la amistad o las relaciones laborales porque une precisamente en virtud de alguna de las líneas originales y primordiales de identidad personal y no en algo externo a la persona, como puede ser una prestación laboral, una afición, etc. Decimos que posee una dimensión intra-personal porque incide «en el nivel más íntimo del ser personal, hasta el punto de constituir una dimensión de su “yo”, un elemento esencial del sujeto familiar y social». ¹ Las relaciones familiares son fuente de identidad para el sujeto, puesto «que en los extremos o términos de la relación se encuentran personas que reciben un nombre común precisamente por estar vinculados por aquella relación». ² Este nombre común define a la persona dentro de un sistema de relaciones y le otorga una función propia, según su identidad dentro del sistema de parentesco. Así la persona engendrada recibe el nombre de hijo y esta identidad define la relación específica que ha de tener con sus padres y el resto de personas que componen la familia.

Ahora bien, este hecho que llamaremos biológico, no es la relación familiar en sí, sino su fundamento. La definición acentúa que las líneas de identidad derivan de la respectiva condición corpórea, teniendo en cuenta la unidad sustancial del hombre: su cuerpo no es mera biología, sino que es personal. ³ El cuerpo es principio de singularidad. A través del cuerpo, la persona se conoce a sí misma, y reconoce en él su identidad primaria y original: ser una persona humana singular por motivo de su “origen”; y ser hombre o mujer, ya que la naturaleza humana se da en la dualidad sexual. ⁴

El tema de la corporeidad humana es muy importante para la definición de familia y para poder determinar las exigencias propias de este tipo de relaciones.

¹ FRANCESCHI, CARRERAS, *Antropología jurídica de la sexualidad*, 110.

² *Ibidem*.

³ Con palabras de la carta a las familias de Juan Pablo II se puede decir «que el hombre es persona en la unidad de cuerpo y espíritu. El cuerpo nunca puede reducirse a pura materia: es un cuerpo “espiritualizado”, así como el espíritu está tan profundamente unido al cuerpo que se puede definir como un espíritu “corporeizado”», JUAN PABLO II, *Gratissimam sanae*, n. 19, AAS 88 (1994) 913.

⁴ Sobre el tema: J.I. BAÑARES, *La dimensión conyugal de la persona. De la antropología al derecho*, Rialp, Madrid 2005, 27-33; 63-89; C. CAFFARRA, *Sessualità alla luce dell’antropologia e della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 27-33; 63-89; R. YEPES STORK, J. ARANGUREN ECHEVARRÍA, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1999, 65-67.

Ya hemos visto que Juan Pablo II en su carta a las familias denunciaba la existencia de relaciones interpersonales que se presentan como familiares que, sin embargo, contradicen la “verdad y el amor” de las relaciones entre hombre y mujer, y que tienen graves consecuencias para los hijos. Según el Romano Pontífice este error es consecuencia del racionalismo moderno, que ha caído en una concepción dualista del persona humana, que contrapone «de modo radical en el hombre el espíritu al cuerpo y el cuerpo al espíritu».¹ A pesar de los grandes progresos en el conocimiento del mundo llevado a cabo por las ciencias naturales, como la genética, y por la psicología humana, ha quedado desconocida la dimensión metafísica de la persona.²

Este dualismo que lleva a desligar el cuerpo del espíritu

ha tenido como consecuencia que se consolide la tendencia a tratar el cuerpo humano [...] según las [categorías] de su semejanza con los demás cuerpos del mundo creado, utilizados por el hombre como instrumentos de su actividad para la producción de bienes de consumo. Pero todos pueden comprender inmediatamente cómo la aplicación de tales criterios al hombre conlleva enormes peligros.³

Entre estos peligros se encuentra la negación del orden objetivo y las exigencias propias de los vínculos familiares, dejando al arbitrio de las personas determinar las obligaciones y compromisos de las relaciones familiares. Cualquier intento de proponer un Derecho de familia sería una imposición extrínseca a las personas que amenazaría la libertad personal. Ciertamente, no se puede describir de manera unívoca el modo en que la comunión familiar se desarrolla, ya que, por el carácter comunional de la relación familiar, el amor que nutre la relación se manifiesta en modos muy diversos, como diversas son las personas. Sin embargo, las relaciones familiares tienen un orden objetivo que se aplica a todas las relaciones humanas. Las exigencias de justicia que surgen del vínculo basado en la corporeidad humana, grado mínimo de la comunión, son las que permiten elaborar un Derecho de familia. En todos los ordenamientos jurídicos se garantiza un derecho sucesorio y un derecho de alimentos que incluye los bienes materiales necesarios para que las personas puedan desarrollarse: casa, alimentos, protección, salud, etc.

Una vez aclarado el tema de la corporeidad, se pueden describir las identidades primarias y originarias que derivan de la corporeidad humana y que son la base de las relaciones familiares: la identidad sexual y la identidad “filial”.

El hombre descubre en su condición sexuada una relación constitutiva de su

¹ JUAN PABLO II, *Gratissimam sanae*, n. 19, AAS 88 (1994) 913.

² En esta misma línea son de interés las consideraciones de Sergio Cotta sobre la dificultad de la sociedad actual para entender la naturaleza de la familia. Cotta habla de tres niveles del dualismo moderno: Uno metafísico que contrapone Naturaleza y la historia; uno antropológico que contrapone la relacionalidad con la subjetividad; y otro político que contrapone el público con el privado. Cfr. S. COTTA, *Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio*, en F. D'AGOSTINO (a cura di), *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, Jaca Book, Milano 1985, 20-24.

³ JUAN PABLO II, *Gratissimam sanae*, n. 19, AAS 88 (1994) 913.

ser persona, que hace referencia a la persona del sexo opuesto.¹ Esta relación, a través de lo común –el ser personal– y de lo distinto –la condición sexuada– permite a la persona conocer mejor su identidad, el ser de *sí mismo*, y el sentido de lo *propio* respecto a los demás.² La diferenciación sexual, además de definir la masculinidad y la feminidad como una identidad primordial de la persona, abre la perspectiva a una relación de mutua ayuda entre el hombre y la mujer para realizar una obra que solo en la unión del hombre y la mujer es posible, esto es, la generación.³ En otras palabras, la persona descubre en el significado de la complementariedad –relación constitutiva de su ser personal– la posibilidad de establecer una comunión radicada en la sexualidad y ordenada a la formación de una familia.⁴

Entre hombre y mujer es posible establecer un sinnúmero de relaciones interpersonales, dependiendo de los bienes que entre ellos se donen mutuamente. Cada una de estas relaciones tendrá exigencias muy distintas según los bienes comunes. En la relación conyugal, la mutua donación del ser varón y del ser mujer comporta la entrega y la aceptación íntegra y total de la persona en cuanto la masculinidad y la feminidad son constitutivas de su ser persona.⁵ Una comunidad formada libremente entre un hombre y una mujer que excluya alguno de estos aspectos, no podría llamarse matrimonial, porque la comunidad no estaría basada en la identidad de la persona en cuanto masculina o femenina, sino en otro aspecto: una voluntad común de ayuda mutua, de convivencia, de apoyo emocional y económico, etc. Estas posibles relaciones interpersonales no exigen la complementariedad sexual, ya que no unen en virtud de las líneas originales y primordiales de identidad personal que derivan de su respectiva condición corpórea, sino en los bienes que las dos personas buscan a través de su relación. Negar la posibilidad de formar estas relaciones entre un mayor número de personas, ya sean del mismo sexo o del opuesto, sería negar la libertad del ser humano para establecer relaciones interpersonales. Distinto es calificar estas re-

¹ Al decir que es constitutiva se quiere subrayar que es una relación ontológica de la persona, ya que el ser humano sólo puede ser masculino o femenino. Habría que evitar entender esta frase como si la relación conyugal fuese necesaria para que la persona se perfeccionase o completase.

² «La condición sexuada configura, pues, al varón y a la mujer como personas diferentes en virtud de esa relación recíproca y complementaria, que posibilita una de las compenetraciones personales más importantes y plenas que se pueden dar en el orden personal», B. CASTILLA CORTÁZAR, *Persona y modalización sexual*, en CRUZ (ed.), *Metafísica de la familia*, 99.

³ La generación y la ayuda mutua son dos aspectos de un único fin del matrimonio, pues el amor es generativo. Dar la vida a otro ser humano es el acto más grande que puede realizar una persona. Pero para dar la vida se requiere siempre otro. La ayuda adecuada a la que se refiere el Génesis se refiere a esta acción, ya que el hombre al ver a la mujer entiende que en la diferencia sexual hay un sentido profundo, una obra que sólo puede realizar con la mujer y que tiene un gran significado y que reclama la comunidad de las personas. Cfr. S. Th. I, q. 98, a. 2, in c.

⁴ «El hombre es el único animal capaz de conocer el nexo entre el acto sexual y la procreación. La paternidad se convierte así en iniciativa humana libre, y en una relación estable», I. FALGUERAS, *Persona, sexualidad y familia*, en CRUZ (ed.), *Metafísica de la familia*, 155-156.

⁵ Sobre este punto cfr. P. J. VILADRICH, *El pacto conyugal*, Rialp, Madrid 1992; IDEM, *El ser conyugal*, Rialp, Madrid 2001.

laciones como “familiares”, porque el vínculo que une a las personas es externo a las mismas. Esto no supone discriminación, sino distinguir la naturaleza de la comunidad que existe entre las personas y las exigencias que dicha comunidad exige a las personas que la conforman en orden a crecer en la comunión.

La complementariedad hombre-mujer no es la relación conyugal,¹ pero sí su fundamento, en cuanto que de la complementariedad se pueden deducir las exigencias de una relación fundada en la diferenciación sexual. El hombre no está determinado por su cuerpo, es libre de formar o no la comunidad conyugal. La relación conyugal no es necesaria, sino libre: no se constituye por el hecho de la diferenciación sexual, o por tener una relación sexual, sino por la libre aceptación del varón y de la mujer para formarla.² El hombre, en el uso de su libertad, puede fundar una comunión con la mujer basada en el sentido de la complementariedad, porque la comunidad que forma con la mujer requiere la entrega de aquello que le es propio (la masculinidad), y aceptar lo que es propio de la mujer (la feminidad). A través del consentimiento los cónyuges configuran su identidad original y primordial: su ser varón y su ser mujer. La masculinidad queda definida por el ser marido de esta mujer, al igual que la feminidad de la esposa se configura como ser mujer de este hombre.³ Hemos dicho que para formar la relación matrimonial se requiere que las personas asuman libremente el significado de la complementariedad sexual y quieran formar la comunidad conyugal. La libertad exigida para la formación de la relación conyugal no se refiere al significado de la sexualidad, sino a la asunción e integración del sentido de la complementariedad, ya sea positiva o negativamente.⁴ Juan Pablo II, al denunciar que la promoción de modelos conyugales irregulares que contradicen la relación entre hombre y mujer, está subrayando las exigencias que manan de la relación ente el hombre y la mujer fundada en la sexualidad. No todo com-

¹ El relato del Génesis sobre la primera pareja humana resalta «la plena libertad de toda coacción del cuerpo y del sexo», JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 16 de enero de 1979, n. 1, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», III/1 (1980) 148.

² El hombre, cuando reconoce a la mujer como carne de su carne, descubre un lenguaje en su corporeidad que lo llama a la comunión, sin crear aún la comunión. El texto sagrado continúa con una secuencia de acciones que requieren la voluntariedad personal, lo que sugiere, que sólo tras un acto voluntario el varón pasa a ser marido: «Por eso el hombre *deja* a su padre y a su madre y *se une* a su mujer, y los dos llegan a ser una sola carne» (Gn 2,24). Sobre este punto véase HERVADA, *Una caro*, 95–115.

³ Juan Pablo II subraya en su Carta a las familias el hecho que en «el consentimiento matrimonial los novios se llaman con el propio nombre: “Yo, ... te quiero a ti, ... como esposa (como esposo) y me entrego a ti, y prometo serte fiel... todos los días de mi vida”. Semejante entrega obliga mucho más intensa y profundamente que todo lo que puede ser “comprado” a cualquier precio», JUAN PABLO II, *Gratissimam sane*, n. 11, AAS 88 (1994) 883.

⁴ «La persona, por su propia constitución trascendental, tiene la capacidad de autotranscenderse, esto es, la capacidad de fundarse libremente en el sentido de su ser: en el de la positividad, conforme al cual la persona se afirma en su ser-persona, y en el de la negatividad, conforme al cual la persona se anula o aniquila en su ser-persona», ARELLANO, *La familia sociedad perfecta*, 41. Nótese que no dice fundar el sentido de su ser, sino fundarse en el sentido de su ser, pues el sentido de su ser es *recibido*. Si el hombre con su libertad determinara el sentido de su ser no se podría hablar de positividad y negatividad.

portamiento sexual, aun siendo asumido por ambas partes libremente, integra de modo positivo el significado de la sexualidad humana, sino que incluso puede lesionar la dignidad de la persona humana.¹

El cuerpo humano, además de ser sexuado, es generado. La generación humana establece una relación radical en la persona: la filiación, la cual constituye una identidad primordial y originaria de la persona. El origen de cada individuo evoca a dos personas (varón y mujer), y establece una comunidad radicada en la corporeidad.² Pero el simple hecho de la generación no establece directamente una relación familiar, la cual por ser personal es libre. Los padres pueden aceptar o rechazar la paternidad, al igual que el hijo es libre de asumir y vivir de acuerdo a su *ser originado*, como también es libre de rechazarlo.³

En síntesis, la relacionalidad familiar está radicada en la condición corpórea de la persona, pero por ser personal, no está determinada, y requiere que la persona asuma libremente el sentido propio de tales relaciones para establecer una auténtica comunión de personas.⁴ La libertad es el elemento específico –aunque no el único– de la relación familiar. A través de una acción libre la persona integra la corporeidad y su significado personal. Del mismo modo que la articulación cuerpo-alma es necesaria para una visión exacta del hombre, la articulación naturaleza-libertad es importante para la correcta concepción de las modalidades *naturales* de coexistencia propias de la familia. Será tarea de la ciencia jurídica expresar, en el modo más conveniente, aquellos aspectos esenciales que son necesarios para formar una relación familiar en el respeto de la dignidad de la persona.

El acto libre al que nos referimos es el acto de amor personal, acto bilateral de entrega-aceptación de las personas, propia de las relaciones interpersonales. En dicho acto se reconoce en la otra persona algo que la identifica con respecto a *sí mismo*, y se acepta al otro como lo que es respecto a sí. El hijo, al aceptar la

¹ El dualismo alma-cuerpo al que el Papa se refiere en la carta ayuda a entender la dificultad, para muchos, de entender que la sexualidad humana tenga un significado. Si se considera el cuerpo un objeto de uso separado de la persona, su significado será el que las personas quieran darle y no se podría definir *a priori* un uso incorrecto del cuerpo. Lo único, comúnmente aceptado como incorrecto, sería el uso de la sexualidad con coacción o violencia.

² En las Sagradas Escrituras las relaciones familiares son expresadas con referencia a la corporeidad, usando las mismas palabras con las que Adán reconoce a Eva. Cfr. Gn 29,14; Jc 9,2; 2S 5,1; 2S 19,12-13; etc.

³ No está de más recordar que el hijo o el padre pueden negarse a reconocer al otro como padre o hijo, pero esto no elimina el vínculo natural de filiación. Del mismo modo dos personas sin un vínculo natural de filiación, no crean tal vínculo con la mera libertad, aunque sí pueden vivir la relación de filiación y paternidad, como sucede en la adopción.

⁴ Anteriormente se ha apuntado que la libertad es la capacidad de la persona de autotranscenderse fundándose en el sentido de su ser, pues el sentido de su ser es *recibido* y no puede ser modificado. La persona, a través de su corporeidad (el ser de *sí mismo*), reconoce el ser *en común* con otras personas en razón de la corporeidad ya sea por su ser originado o su ser sexuado asumido en la relación conyugal. Con la libertad el hombre puede autotranscenderse fundándose en el sentido de su comunicabilidad con las personas vinculadas a sí por su corporeidad ya sea positivamente, afirmando la relación personal, o negativamente, rechazándola.

persona del padre, acepta el rasgo definitorio de esa persona con respecto a sí (ser hijo). El niño que desconoce a su padre biológico, podría tener una relación de amistad con él, porque al establecer la relación interpersonal acepta a esa persona como un “yo” igual a sí, pero no por ser “su padre”.

En atención a la dimensión intra-personal de las relaciones familiares se pueden resaltar las siguientes características:

a) Carácter irreducible

Por la dimensión intra-personal de la relación familiar, cada persona identifica en otra persona un vínculo que configura su propia identidad. La relación existe solamente entre dos personas concretas, no existen relaciones genéricas. El ser hijo remite a dos personas concretas: los progenitores. Del mismo modo, el ser esposo o esposa se refiere a una mujer concreta o un marido concreto. Estas relaciones constituyen un punto crucial para la construcción de la identidad personal y garantizan al sujeto la posibilidad de asumir funciones específicas, en cuyo desempeño no puede ser sustituido por nadie. El hijo es hijo de un padre concreto, no es hijo en general, al tiempo que no hay otra persona que pueda sustituir al padre en este sentido; al mismo tiempo, el hijo no puede ser padre de su padre. Esto se puede decir del resto de las relaciones familiares. Esta característica de la relación familiar es lo que llamamos carácter *irreducible*.

Por este carácter la familia tiene una importancia particular, única e irrepetible para la sociedad, que hace de ella la base de la sociabilidad humana. Es particular, única e irrepetible, como irrepetible es todo hombre. En efecto, todo ser humano «viene al mundo en el seno de una familia, por lo cual puede decirse que debe a ella el hecho mismo de existir como hombre. Cuando falta la familia, se crea en la persona que viene al mundo una carencia preocupante y dolorosa que pesará posteriormente durante toda la vida». ¹ El hecho de que los roles familiares no pueden ser intercambiables y tampoco superponibles –no se puede ser hermano y esposo de la misma persona– parece ser el dato principal en la constitución de la subjetividad humana, sobre el cual encuentra también fundamento la misma posibilidad de construir una teoría jurídica de las relaciones familiares. ² Las exigencias del carácter irreducible han llevado a prohibir el incesto en todas las sociedades y culturas. ³ Desde el momento en que en todas las culturas existe una imposibilidad jurídica para que los padres se casen con sus hijos o que los hermanos se unan a sus hermanas, se reconoce la distinción que aporta el significado intrínseco de las relaciones nucleares de la familia.

El carácter irreducible es específico de las relaciones familiares con respecto a otras relaciones interpersonales. La relación laboral no es irreducible: el em-

¹ JUAN PABLO II, *Gratissimam sanae*, n. 2, AAS 88 (1994) 868.

² Cfr. F. D'AGOSTINO, *Filosofía de la familia*, Rialp, Madrid 2006. 118

³ Sobre el tabú del incesto la bibliografía es muy amplia; cfr. D'Agostino en cap. II. 2 *Familia y sociedad: ¿un círculo vicioso?* y cap. IV 3. *Las dimensiones constitutivas de la “familiaridad”*.

pleado puede ser gerente, jefe y puede extinguir la relación laboral, ya que esta se basa en algo externo a la persona, como en este caso una mera prestación de servicios. Del mismo modo, la relación de amistad, por ser establecida al intercambiar libremente ciertos bienes que constituyen una comunidad, puede desaparecer en el momento en que desaparezca la voluntad de mantener en común esos bienes. Así como estas relaciones permiten hablar de un ex-jefe o un ex-amigo, porque la comunidad que existía entre ellos ha desaparecido, la relación familiar no admite ex-parientes, porque para dejar de ser pariente la persona tendría que dejar de ser quien es, porque la base de la comunión familiar es algo constitutivo de la identidad de la persona.

b) Carácter sistémico

Las relaciones se llaman familiares «precisamente porque sólo pueden ser plenamente comprensibles dentro de un sistema concreto de parentesco». ¹ Es decir, la relación familiar no se reduce al vínculo que existe entre dos personas, sino que también hace referencia a otras relaciones que la complementan, formando así un sistema. Esta característica de las relaciones familiares se ha expresado en las diversas culturas en los sistemas de parentesco. ²

Para comprender mejor esta característica se debe hacer referencia a dos rasgos del carácter sistémico. El primero es la complementariedad de las relaciones familiares, es decir, cada relación familiar solo es comprensible en relación con otra relación familiar. Para poder hablar de fraternidad es necesario comprender la filiación. Solamente se puede decir que dos personas son hermanos si ambas son hijos de los mismos padres. Del mismo modo la filiación es complementaria a la relación conyugal. ³ Y esta última solo puede ser tal cuando está abierta a la paternidad. Es decir, un hombre y una mujer que quieren vivir juntos excluyendo positivamente de su unión la procreación no forman una comunidad conyugal, sino una relación interpersonal por la que se intercambian ciertos derechos y beneficios, que en ciertos modos de comportarse se asemeja a la unión matrimonial.

El segundo rasgo es la interdependencia. El surgimiento de una nueva rela-

¹ FRANCESCHI, CARRERAS, *Antropología jurídica de la sexualidad*, 112.

² Es importante aclarar que no es la cultura la que crea el sistema de parentesco, sino más bien la cultura expresa la respuesta personificante de un hecho que tiene su base en la naturaleza humana. En otras palabras, la cultura es fruto del modo en que la persona integra sus identidades propias y las expresa dándoles un sentido capaz de ser identificado por los demás. Por eso el estudio de los sistemas de parentesco en las diversas culturas es relevante para comprender mejor las relaciones familiares, pero sin perder de vista que la cultura puede ser mejorada, la integración siempre puede actuarse en formas que corresponden mejor a la naturaleza humana. Una cultura no agota toda la verdad del hombre, es más, la diversidad de culturas manifiesta la riqueza de la naturaleza humana.

³ En esta línea Juan Pablo II afirma que: «La maternidad implica necesariamente la paternidad y, recíprocamente, la paternidad implica necesariamente la maternidad: es el fruto de la dualidad, concedida por el Creador al ser humano desde “el principio”», JUAN PABLO II, *Gratissimam sanæ*, n. 7, AAS 88 (1994) 875.

ción familiar afecta al conjunto del sistema familiar generando nuevas identidades en todos sus miembros. De este modo el nacimiento del segundo hijo genera la identidad fraterna entre los hijos. Al pasar el tiempo el matrimonio de uno de ellos produce en los padres y en el hermano nuevas relaciones familiares con el cónyuge (suegros, cuñados, etc.). Cuando nace el primer hijo, los cónyuges pasan a ser padres, los padres de los cónyuges se convierten en abuelos, los hermanos en tíos y así sucesivamente.

El carácter sistémico resalta la especificidad propia de las relaciones familiares con respecto a otras relaciones interpersonales. La amistad no es sistémica. La amistad del hijo no genera nuevas identidades entre la familia o entre los amigos. Se podría decir que la relación laboral tiene un cierto carácter sistémico, ya que al entrar a trabajar en una empresa, esa persona pasa a ser colega de los demás y el ser colega está en relación a la jerarquía de la empresa (el gerente no se considera colega del portero). Pero el carácter sistémico de estas relaciones se basa en algo externo a la persona –el trabajo–, y no en la identidad de la persona. Si el portero es nombrado gerente, pasa a ser colega de los otros gerentes, y puede incluso convertirse en accionista mayoritario o pasar a formar parte del comité directivo, sin que por ello sus antiguos colegas cambien o generen entre ellos nuevas relaciones. No sucede de este modo en la familia, ya que por su carácter irreducible las relaciones familiares no pueden ser intercambiables. No hay circunstancia que pueda hacer que una relación familiar entre dos personas cambie: que el hijo se convierta en padre de su padre, o el esposo en hermano de su mujer, etc.

El carácter sistémico queda reflejado en el Derecho de familia. Los distintos ordenamientos jurídicos mantienen, en materia de familia, una estructura que contiene disposiciones sobre el matrimonio, la filiación, la afinidad, el parentesco, la sucesión, etc. En todos ellos se articula la relación conyugal con la relación filial. Reflejo del carácter sistémico es que en los diversos proyectos sobre la equiparación de las uniones entre personas del mismo sexo a las relaciones familiares se hace mención a los posibles procedimientos para determinar la filiación (en este caso no como algo propio de la relación, sino como una disposición legal que hace posible la tutela de un menor como si se tratase de un hijo). Del mismo modo las leyes sobre fecundación asistida prevén disposiciones sobre la relación del *nasciturus* con quienes están involucrados en dichas técnicas: los que la piden, los donantes si los hubiera y quien alquila el útero si es el caso.

III. LA FAMILIA COMO ELEMENTO NATURAL Y FUNDAMENTAL DE LA SOCIEDAD

Partiendo de la definición de relación familiar y teniendo en cuenta el significado de sus dimensiones y características, es posible definir la familia como *la comunidad de personas, unidas por vínculos de parentesco, fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer*. Con respecto a la definición del Diccionario de la

Lengua Española hemos modificado, pues, dos aspectos.¹ El primero de ellos es la ausencia de una referencia al “vivir juntos”: siendo la relación familiar intra-personal no se reduce al hecho de la cohabitación. Los hijos emancipados continúan siendo hijos de sus padres y mantienen todavía deberes y derechos. El segundo aspecto es el énfasis en que la familia está fundada sobre el matrimonio. La relación conyugal es el origen de las demás relaciones familiares. La generación y los vínculos de sangre siempre hacen referencia a dos personas, un hombre y una mujer. La familia debe ser entendida como un sistema que articula relaciones de conyugalidad y de filiación.

Una vez que se ha definido la familia queda por examinar cuál es el interés social de la misma. Conocer la especificidad propia de las relaciones familiares con respecto a las demás relaciones interpersonales, permite conocer la aportación específica de la familia a la sociedad y justificar que exista un derecho propio de estas relaciones. Permite también valorar si las distintas disposiciones legales y políticas sobre la familia facilitan efectivamente el desarrollo de las funciones sociales que competen a las relaciones familiares. Hasta el momento no hemos encontrado en las diversas propuestas de reforma del Derecho de familia o de las políticas familiares una exposición sobre el valor social específico de las relaciones familiares. En muchas ocasiones se asignan tareas sociales a la familia, pero sin especificar por qué esas funciones son específicas de la comunidad familiar.

A modo de ejemplo quisiéramos detenernos en dos propuestas que asignan funciones sociales a la familia. La primera de ellas es la Resolución de la ONU con motivo de los preparativos del 10º aniversario del Año Internacional de la Familia. En ella se reconocen como roles de la familia la socialización de los hijos, el cuidado y atención de los jóvenes y los ancianos y la creación de capital social.² El documento enumera, además, ciertas tendencias que dificultan a los miembros de la familia satisfacer funciones básicas de producción, reproducción y socialización.³ Sin embargo, no se explica por qué las tendencias dificultan el desarrollo de las funciones básicas, ni tampoco por qué esas funciones son propias de la familia. Existe el peligro de definir y valorar la familia de acuerdo con las funciones que desempeña y le asigna la sociedad.⁴

Antiguamente las familias garantizaban el orden público, eran fuente de recursos económicos y de trabajo, etc. Actualmente muchas de las funciones pú-

¹ «Grupo de personas emparentadas entre sí que viven juntas / conjunto de ascendientes, descendientes, colaterales y afines de un linaje / Hijos o descendencia», voz *Familia*, en *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe, Madrid 2001²².

² O.N.U. ASAMBLEA GENERAL, *Preparativos para el 10º Aniversario del Año Internacional de la Familia* (17 de julio de 2002), Resolución A/57/139, n. 13.

³ Las tendencias enumeradas en el documento son: (a) cambios en la estructura familiar (hogares más pequeños, retraso del matrimonio y del nacimiento de los hijos, y aumento de las tasas de divorcio y hogares con un solo progenitor); (b) incremento de la migración; (c) envejecimiento demográfico; (d) la pandemia del HIV/SIDA; y (e) el impacto de la globalización en las familias. Cfr. *ibidem*.

⁴ De seguir este criterio, el reclamo de Price para que acepten como familiares a sus dos vecinas de casa sería legítima. Quedaría plantearse si la relación con su madre y con su tía deben considerarse familiares, ya que no cumplen las funciones atribuidas a una relación familiar.

blicas desarrolladas por la familia en el pasado son llevadas a cabo por el Estado u otras instituciones, por lo que la comunidad familiar tiende a ser relegada al ámbito privado. Se olvida así que las diversas funciones que presta o ha prestado «sólo son consecuencias de su genuino ser; y no deben confundirse los efectos con las causas».¹ La familia tiene una gran versatilidad para cambiar y adecuar-se, porque su fin no es el desarrollo de una función concreta, sino el desarrollo integral de las personas que la conforman. Es esto lo que hace la familia importante para el bien común. Las condiciones sociales que la sociedad ofrece a sus ciudadanos para su desarrollo son particularizadas por la familia.

La segunda propuesta que queremos comentar es la Ley 13/2005, de 1 de julio, con la que se reformó el Código civil español.² La exposición de motivos parte de la consideración que «la relación y convivencia de pareja, basada en el afecto, es expresión genuina de la naturaleza humana y constituye cauce destacado para el desarrollo de la personalidad».³ El desarrollo de la persona, ser social por naturaleza, requiere de diversas relaciones interpersonales (familiares, de amistad, económicas, laborales, etc.). Cada una de ellas ofrece a la persona distintos elementos necesarios para su desarrollo. Son importantes todas porque cada una, según las características de la comunidad, ofrece distintos bienes a la persona: identidad, afectividad, intereses comunes, trabajo, etc. En la exposición de motivos no se explica por qué la convivencia basada en el afecto de una pareja merezca un tratamiento distinto al de otras relaciones basadas en el afecto que también ayudan al desarrollo de la personalidad. El peligro de este punto de partida es el de identificar la función con la esencia de las relaciones, lo cual llevaría a reconocer como familiares todas aquellas convivencias en las que medie la afectividad. Es así como razona el legislador español, porque más adelante, en la exposición de motivos, partiendo del dato de que hoy se admite «sin dificultad que esta convivencia en pareja [entre personas del mismo sexo] es un medio a través del cual se desarrolla la personalidad de un amplio número de personas», concluye que es necesario «poner fin a la prohibición de contraer matrimonio a las parejas del mismo sexo, y garantizarles los plenos derechos y beneficios del matrimonio».

Si se identifican las relaciones familiares con el cumplimiento de una función, se corre el peligro de no poder determinar una relación familiar *a priori*, de modo que sólo se podría llamar familiar a aquella relación que ha desarrollado efectivamente la personalidad de quienes estaban involucrados en ella. Es necesario explicar los motivos por los que una relación familiar, a diferencia de otras relaciones interpersonales, garantiza el desarrollo de la personalidad, para poder

¹ F. ALTAREJOS, *Cambios y expectativas en la familia*, en A. BERNAL (ed.), *La familia como ámbito educativo*, Rialp, Madrid 2005, 28.

² No está de más decir que entre las leyes que hemos citado al inicio del artículo, esta es la única que hace mención a la importancia de la familia para la sociedad y ofrece un motivo.

³ El gobierno español pone el acento en la afectividad como el aspecto definitorio de la relación familiar. Volveremos al tema de la afectividad más adelante, ahora nos interesa determinar su función social.

determinar los elementos que permiten a esta relación alcanzar dicha finalidad. De este modo el Derecho de familia puede justificar los límites y las exigencias que se proponen en sus normas, de manera que estas no sean imposiciones arbitrarias dictadas externamente, sino exigencias intrínsecas de la propia relación que ayudan a su pleno desarrollo.

La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad no solamente por sus prestaciones sociales, sino por la naturaleza propia de sus vínculos. La familia es el primer lugar de humanización, es el ámbito donde la persona aprende a co-existir; es, en definitiva, la primera sociedad humana, no solo cronológicamente, sino también ontológicamente. La coexistencia familiar permite a la persona descubrir vínculos de unión con otras personas distintas de sí misma, y reconocerlas como otros “yo”, pero no como un “yo” completamente diverso que se opone al propio “yo”, sino como otros “yo” que, en cierta medida, forman parte de su identidad, del ser de *sí mismo*. D’Agostino señala que la familia es la célula constitutiva de la sociedad civil «en un sentido pedagógico-existencial, gracias al cual dentro de la vida de familia crecería y maduraría, para cada individuo singular, la conciencia de este vínculo de una más universal relación familiar (en definitiva, una relación de fraternidad) que lo une a cualquier otro ser humano».¹ Esta conciencia de vinculación con los demás –concluye– no es fruto de acuerdos políticos o de equilibrios económico-sociales, sino consecuencia de las modalidades *naturales* de coexistencia propia de las relaciones familiares.

En otras palabras, la familia elabora los elementos fundamentales de la identidad simbólica del individuo en cuanto ser humano,² que le permitirá erigirse en sujeto activo en la sociedad.³ Aunque desde una perspectiva social haya instituciones que la complementen, la familia no puede ser sustituida por ninguna de ellas. Las instituciones complementan a la familia ofreciendo los recursos necesarios para atender las necesidades de sus miembros. Sin embargo, no pueden sustituirla porque no pueden elaborar las líneas de identidad de la persona.

¹ D’AGOSTINO, *Filosofía de la familia*, 30-31.

² Por ejemplo, en la relación familiar la persona aprende a integrar los elementos naturales (en el sentido de las determinaciones biopsíquicas, generalmente instintivas o irreflexivas) y los elementos culturales (es decir, imitativos, aprendidos, reflexivos). «Es en la familia donde el niño aprende a canalizar los instintos, los sentimientos, las pasiones hacia expresiones culturales adecuadas. Lo mismo puede afirmarse para los adultos, en el sentido de que el adulto encuentra en la relación familiar aquel vínculo-recurso que le permite trasladar los elementos más espontáneos hacia formas expresivas reguladas por normas y por modelos de interacción civilizados». También en la familia se «adquiere el criterio diferenciador entre la esfera privada y la esfera pública de la existencia. Este criterio es esencial para la formación de la personalidad, para adquirir un sentido primario de la propia identidad y para aprender a relacionarse con otros». Los padres enseñan implícitamente, cuando enseñan la distinción entre relaciones familiares y no-familiares, la gestión de la distinción público-privado, que es fundamental tanto para el niño en su formación como para el adulto. P. DONATI, *Manual de sociología de la familia*, 39.

³ La relación familiar, por constituir una dimensión del “yo”, define a la persona ante la sociedad y la hace ser alguien, precisamente en virtud de la “identidad” recibida. Cfr. FRANCESCHI, CARRERAS, *Antropología jurídica de la sexualidad*, 100-101.

Ante el Estado todos los miembros son iguales, todos pertenecen a la sociedad en cuanto seres humanos; en la familia todos los miembros son distintos, son reconocidos familiares en cuanto distintos (en la relación conyugal por la diferenciación sexual y en la relación filial en cuanto originados). Es aquí donde radica el carácter supra-funcional de la familia que la constituye en célula vital de la sociedad.

El resto de relaciones (de amistad, laborales, mercantiles, asociativas, etc.) que los ciudadanos pueden realizar dentro de la sociedad, no poseen el carácter intra-personal que caracteriza a las relaciones familiares. En aquellas la comunidad esta fundada en un bien externo a las personas que la componen. Las relaciones de amistad están determinadas por los gustos, afectos, aficiones y/o proyectos de vida que se tengan en común; las laborales están determinadas por el trabajo, las económicas por el intercambio de bienes, las asociativas por el fin común prefijado. Cuando el bien que está en la base de la relaciones se pierde o desaparece, las relaciones pierden su sentido de ser. En la familia el bien que está en la base de la relación es la otra persona, por lo que la persona se identifica como madre/padre, hija/o, esposa/o, hermana/o, etc. Las relaciones familiares, a diferencia de los otros tipos de relaciones interpersonales, son las únicas capaces de crear una vinculación profunda entre las personas y de generar por su propia naturaleza (carácter sistémico) exigencias con respecto a terceros.

Cuando se presentan relaciones afectivas con la intención de equipararlas al matrimonio se alude a la posibilidad de añadirles relaciones de filiación a través de la adopción o el recurso a la fecundación artificial. El sistema familiar, según este planteamiento, sería artificial y no algo propio de las relaciones familiares. En el caso de una convivencia entre personas del mismo sexo la filiación no es algo intrínseco a la relación afectiva, como lo es en la relación conyugal, sino algo que se añade exteriormente.

La función social de la familia no se fundamenta en la ejecución de unas tareas pre-establecidas, sino en las modalidades *naturales* de coexistencia que le son propias. Por el carácter *comunional* de estas modalidades de coexistencia, los miembros de la familia asumen distintas funciones en orden a satisfacer las necesidades concretas de los demás miembros. Por esta versatilidad de las relaciones familiares, la familia tiene un carácter supra-funcional que difícilmente puede ser sustituido.¹ Donati se refiere a este carácter con el concepto de “*morfogénesis*”. Según este autor, la familia adquiere diversas formas a lo largo de su historia, asumiendo diversas funciones, debido al cambio de las necesidades de sus componentes. Es distinta una familia de recién casados de una con hijos adolescentes, de otra con hijos ya emancipados, o de otra con un hijo enfermo. Las funciones que desarrollará la familia no pueden ser establecidas *a priori*, sino que el bien de cada uno de sus componentes exigirá atender sus necesidades del

¹ La dificultad de sustituirlo radica en el carácter irreducible de las relaciones familiares.

modo más adecuado.¹ Cabe, sin embargo, determinar las exigencias de justicia mínimas que garantizan el crecimiento de la comunión.

Ahora bien, hay que evitar caer en el error de un cierto determinismo por el que se presupone que una familia bien constituida – o el cumplimiento de las exigencias mínimas de justicia –, necesariamente traerá beneficios para la sociedad. Como hemos visto anteriormente, no basta que existan vínculos naturales o biológicos entre las personas para que entre ellas se desarrolle una verdadera comunión de personas. Hace falta que las personas vivan positivamente el significado de esos vínculos. No basta con ser padre, hay que ser un buen padre. Para que las relaciones familiares garanticen el desarrollo de la personalidad se requiere que las personas asuman la identidad que ofrece esta relación y vivan según las exigencias propias de la relación.

Esta doble dimensión –naturaleza y libertad– de las relaciones familiares permite entender mejor los datos obtenidos de distintas investigaciones en las que se afirma que las familias bien constituidas tienen estadísticamente más probabilidad de garantizar una buena educación a los hijos, ser fuente de un mayor crecimiento económico, fomentar una mayor cohesión social, etc.² Al decir que hay mayor probabilidad se reconoce que hay familias bien constituidas que no logran garantizar una buena educación de los hijos, o que viven en pobreza, o que son conflictivas socialmente (delincuencia, drogadicción, etc.), y se reconoce igualmente que en las familias desestructuradas hay casos positivos –en menor número– en que se procura una buena educación a los hijos, se genera riqueza y se vive de un modo socialmente responsable.

La elaboración de leyes o políticas familiares debería tener en cuenta los aspectos de esta doble dimensión de la relacionalidad familiar. Por un lado, el simple hecho biológico de la generación y el compromiso adquirido entre el hombre y la mujer en formar matrimonio no garantizan la consecución de los bienes del matrimonio y la familia. Hace falta que las personas vivan de acuerdo con las exigencias de justicia propias de esas relaciones. Debido a la libertad humana existe la posibilidad de hacerlo bien o mal. Las políticas o disposiciones del Derecho de familia deberían fomentar y estimular las actitudes positivas que ayudan al desarrollo de las relaciones. Por otro lado, no hay que subestimar el valor que tienen para el desarrollo de la persona y la sociedad los vínculos na-

¹ Sobre la “Morfogenesis” véase: DONATI, *Manual de sociología de la familia*, 225-328; IDEM, *La famiglia come relazione sociale*, FrancoAngeli, Milano 1989.

² Diversos estudios demuestran que la familia fundada en un matrimonio estable contribuye al bien común de la sociedad: WITHERSPOON INSTITUTE, *Marriage and the Public Good: Ten Principles*, New Jersey: Princeton 2006, 15-27 (contiene abundantes referencias a estudios); a la buena educación de los hijos: E. MARQUARDT, *Family Structure and Children’s Educational Outcomes*, Institute for American Values, New York 2005; al crecimiento económico: W.B. WILCOX, C. CAVALLÉ, *The sustainable demographic dividend. What do Marriage & Fertility have to do with the economy?*, International Report from the Social Trends Institute, 2012 (estudio realizado en Alemania, Argentina, Australia, Canadá, Chile, China, Colombia, Corea del sur, Egipto, España, Estados Unidos, Francia, Filipinas, India, Indonesia, Inglaterra, Italia, Japón, Kenia, Malasia, México, Nigeria, Nueva Zelanda, Perú, Polonia, Sudáfrica, Suecia y Taiwán).

turales. El valor de estos vínculos es el factor que aumenta las posibilidades de un buen funcionamiento de la familia. La educación de los hijos no puede ser reducida a la simple transmisión de conocimientos, sino que conlleva además la transmisión de un modo personal de vivir que permite a los hijos establecer relaciones personales auténticas. Con respecto a la sociedad, es más fácil para quien se esfuerza por vivir de acuerdo a las exigencias de justicia y de amor que nacen de una relación intra-personal radicada en las líneas de identidad primordiales y originarias, extender este modo de comportarse con las personas con quienes está vinculado por razones de raza, cultura o nacionalidad. En cambio, la persona que en el ámbito de sus relaciones interpersonales más íntimas no ha recibido lo que era propio de la relación, o ha rechazado estos vínculos naturales de coexistencia, tendrá mayores dificultades para forjar vínculos duraderos y solidarios con otras personas.

En atención al valor social de la familia, el bien común requiere que el Derecho de familia sepa generar las condiciones que permitan a las personas vivir de acuerdo a las exigencias de justicia de sus relaciones familiares, creciendo así hacia una comunión más perfecta que garantice su desarrollo personal.

IV. REFLEXIONES ÉTICO-POLÍTICAS

¿En que consiste la reflexión ético-política?¹ Como todo saber moral, la ética política se ocupa de juzgar si las acciones realizadas por la sociedad en cuanto tal, es decir, aquellas que plasman su concreta organización social, son congruentes con el bien común.² En nuestro caso nos interesa reflexionar sobre los medios adecuados para alcanzar los objetivos que la ONU se propone en ocasión al 20º aniversario del Año Internacional de la familia y valorar si las iniciativas de los diversos países es congruente con el bien común, es decir, si efectivamente las diversas leyes y políticas sobre familia garantizan las condiciones sociales para que la comunidad doméstica pueda realizar las funciones que le son propias dentro de la sociedad.

El modo de plantear el problema del bien común no es tarea sencilla. Fácilmente se puede confundir el bien común con maximizar los bienes de las personas que viven en la sociedad, por lo que al valorar las leyes y las reformas importaría solamente si la nueva ley garantiza a un mayor número de personas alcanzar ciertos bienes. Por lo general, las reformas referidas en este artículo se proponen garantizar a un mayor número de personas gozar del estatuto de familia

¹ Para una mayor comprensión de la ética política véase: M. RHONHEIMER, *Lo stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Con-tratto» 6 (1997), 57-123; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La specificità dell'etica politica*, en A. RODRÍGUEZ LUÑO, E. COLOM (eds.), *Teologia ed etica politica*, Lev, Città del Vaticano 2005, 51-52; IDEM, *Cultura politica y conciencia cristiana. Ensayos de etica politica*, Rialp, Madrid 2007, 35-49; A. CRUZ PRADOS, *Filosofía política*, Eunsa, Pamplona 2009, 107-110.

² Entendemos por bien común «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección», CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 26.

en la sociedad. Con este planteamiento la ética-política se reduciría a una cuestión meramente técnica: bastaría responder si la formulación de la ley permite efectivamente el acceso a más gente a gozar de un bien. No se podría valorar si tal ampliación de la ley es buena o mala, ya que el bien común dependería solamente de la suma de los bienes individuales. De este modo la pretensión de valorar como buenas o como malas las elecciones de los individuos sería una injerencia indebida.

El bien común no es la suma de los bienes individuales de una sociedad, esos bienes no son comunes. El bien común hace referencia a bienes que son comunes a todos los individuos de una sociedad. Para entender el bien común puede resultar útil hablar de mal común. Muchas de las reformas y políticas anteriormente referidas surgen por la consideración de un mal común, el cual, en muchas ocasiones, es el origen de un proyecto de ley. Por ejemplo, se considera un mal común que en un país haya personas que cumplan con ciertas obligaciones recíprocas y que estén desamparadas por la ley, como es el caso de las parejas de hecho, las uniones entre personas del mismo sexo o las amistades íntimas que se ponían de ejemplo en el debate sobre relaciones familiares del *New York Times*. Esta aparente laguna legal, no se resuelve con la inclusión de estas relaciones en el Derecho de familia, el modo de satisfacer las obligaciones que pueden haberse contraído deben ser afrontadas teniendo en cuenta lo que establece el derecho civil en general (en el ámbito de los negocios y obligaciones). En el caso de la señora Price, no es necesario que la ley califique de familiar su relación con sus amigas: bastaría con que ellas puedan asumir legalmente ante el hospital el compromiso de cuidar del hijo en el caso de la ausencia de la madre. La preocupación social por las relaciones a las que nos hemos referido al inicio del párrafo se debe en parte a que algunas de ellas involucran la custodia de terceras personas: los hijos. Sin un marco legal adecuado estos últimos pueden quedar desamparados al no tener una constancia positiva o formal del vínculo con sus padres. En este caso el bien común consiste en garantizar los derechos y las condiciones de desarrollo para los niños habidos dentro de una relación entre un hombre y una mujer.

La aceptación internacional de los objetivos que la ONU propone a sus Estados miembros para el 20º aniversario del Año Internacional de la familia es un ejemplo de bien común. Los Estados coinciden que la familia es un bien que requiere de una legislación adecuada para que cumpla su papel en la sociedad. Lo que resulta llamativo es que la Asamblea General parte del presupuesto que existen diversos conceptos de familia. Sin una idea unívoca de familia ¿cómo podrá valorar la efectiva realización de los objetivos? Es verdad que en los países existen “concepciones” distintas sobre la vida familiar. Por ejemplo, en algunas culturas la presencia de tres generaciones es muy valorada por la sociedad, en otras la vida doméstica contiene un significado religioso, la celebración de las bodas nace de un acuerdo entre familias, etc. Pero hay que evitar el error de equiparar la concepción de la vida familiar al concepto de familia.

Este error puede llevar a pensar que los cambios culturales que afectan el modo en que son vividas las relaciones familiares comporten un cambio del concepto de familia.¹ Algunos consideran que las ideas tradicionales sobre la comunidad doméstica generan tensiones en la familia por no adaptarse a los cambios sociales como pueden ser: el aumento de mujeres que trabajan fuera del hogar, nuevas formas de convivencias, etc. Es un hecho que los cambios sociales y culturales requieren que las relaciones familiares se adapten a las nuevas exigencias. Esto es propio del carácter comunal. El concepto de familia no se puede identificar con sus manifestaciones histórico-culturales. Sin un concepto unívoco no se podría aplicar el calificativo de familiar a los diversos modelos o formas que surgen en a lo largo de la historia.

La buena realización de los objetivos que se propone la ONU y la elaboración de una adecuada legislación para la familia exige responder a dos preguntas: La primera ¿qué es la familia? Formular una definición de familia sirve de referente objetivo y permite identificar la familia en sus manifestaciones históricas, pero, no es suficiente para la elaboración de una adecuada política familiar. El interés político sobre la familia no es meramente especulativo. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, al reconocer el derecho de la familia a la protección por parte del Estado, subraya que esta es el elemento natural y fundamental de la sociedad.² Es decir, que por la naturaleza de las relaciones familiares estas tienen un papel imprescindible en la construcción de la sociedad, y por ello son de interés común, representan un bien para la sociedad en cuanto tal. No basta, por tanto, una definición que englobe todo aquello que parezca familiar, sino que se deben definir las cualidades que hacen que las relaciones familiares sean un elemento natural y fundamental de la sociedad.

¹ Esta convicción, premisa de los documentos de la ONU citados anteriormente, es también los motivos de la reforma del derecho matrimonial. Así, en la exposición de motivos de la ley española 13/2005 se lee: «Pero tampoco en forma alguna cabe al legislador ignorar lo evidente: que la sociedad evoluciona en el modo de conformar y reconocer los diversos modelos de convivencia, y que, por ello, el legislador puede, incluso debe, actuar en consecuencia, y evitar toda quiebra entre el Derecho y los valores de la sociedad cuyas relaciones ha de regular. En este sentido, no cabe duda de que la realidad social española de nuestro tiempo deviene mucho más rica, plural y dinámica que la sociedad en que surge el Código Civil de 1889. La convivencia como pareja entre personas del mismo sexo basada en la afectividad ha sido objeto de reconocimiento y aceptación social creciente, y ha superado arraigados prejuicios y estigmatizaciones. Se admite hoy sin dificultad que esta convivencia en pareja es un medio a través del cual se desarrolla la personalidad de un amplio número de personas, convivencia mediante la cual se prestan entre sí apoyo emocional y económico» Y añade más adelante: «esta percepción no sólo se produce en la sociedad española, sino también en ámbitos más amplios, como se refleja en la Resolución del Parlamento Europeo, de 8 de febrero de 1994, en la que expresamente se pide a la Comisión Europea que presente una propuesta de recomendación a los efectos de poner fin a la prohibición de contraer matrimonio a las parejas del mismo sexo, y garantizarles los plenos derechos y beneficios del matrimonio», Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, en «Boletín Oficial del Estado» n. 157.

² «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado», O.N.U. ASAMBLEA GENERAL, *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (10 de diciembre de 1948), Resolución 217/A/(iii), Art. 16,3.

De aquí surge la segunda pregunta: ¿cuál es el interés social para ofrecer un marco legal especial para la familia distinto al de otras relaciones interpersonales legítimas y que favorecen el desarrollo de la personalidad? La respuesta debe dar razón del por qué es bueno para la sociedad promover y proteger un cierto tipo de relaciones con respecto a otras. Solamente de este modo, las leyes, las políticas y demás iniciativas podrán tutelar y promover las exigencias de justicia propias de los vínculos familiares. Por ejemplo, si las relaciones familiares, como afirma el legislador español, se basan en una convivencia en la que las personas se prestan entre sí apoyo emocional y económico, favoreciendo «el libre desarrollo de la personalidad de ambos»,¹ habría que estudiar por qué la convivencia facilita el desarrollo, en orden a determinar los elementos de la convivencia que son necesarios para el desarrollo personal y cuales son los elementos que distorsionan la convivencia que habría que evitar y corregir con las debidas disposiciones legales.

En esta línea habría que preguntar al legislador francés, español e inglés por qué han querido mantener el régimen de impedimentos para formar una convivencia conyugal por motivos de edad, de parentesco, por vínculo conyugal; o por qué limitan también el número de personas que pueden formar dicha convivencia. ¿Qué bienes protegen con estas limitaciones? ¿Estas prohibiciones podrían desaparecer en el futuro si la evolución de la concepción del matrimonio y la familia no las considerase relevantes para formar una convivencia? Consideramos que el impedimento por parentesco y las disposiciones sobre la filiación, que están estrechamente vinculadas al matrimonio en los distintos ordenamientos jurídicos, ponen de manifiesto una característica de la relación matrimonial que no está incluida en la definición de matrimonio en cuanto convivencia de personas que se prestan entre sí apoyo emocional y económico. El matrimonio no se puede reducir a una simple convivencia de dos personas, sino que es una convivencia que presta apoyo emocional y económico a otras personas: los hijos, ya sea nacidos de modo natural o adoptados. El matrimonio es la convivencia base de la familia y por eso su regulación jurídica inserta el matrimonio en un sistema de relaciones, comúnmente llamadas relaciones de parentesco.

La promoción y elaboración de un derecho peculiar como el Derecho de familia debe responder a las peculiaridades de las relaciones familiares. Las leyes, políticas y disposiciones que se realizan en favor de la familia contienen ideas concretas sobre las relaciones familiares, son expresión del interés público por la familia, que implica una valoración de los bienes de la familia (los cuales busca promover) y las actitudes que dañan estos bienes y que se procuran evitar. Así por ejemplo, las legislaciones que han reformado sus leyes para reconocer las uniones de personas del mismo sexo como matrimonio, valoran como una discriminación el impedimento a formar una unión conyugal a personas del

¹ Exposición de motivos de la Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio, en «Boletín Oficial del Estado» n. 163.

mismo sexo. No se considera un mal, en cambio, impedir a los parientes próximos formar un matrimonio. Según estas legislaciones la relación fundante de la familia es una relación asumida libremente por la que las personas se ofrecen apoyo emocional y económico.

Según estos planteamientos, este tipo de convivencias son de interés para la sociedad porque garantizan el desarrollo de la personalidad, no simplemente por estabilidad afectiva (aun siendo un rasgo que define estas relaciones no es su elemento esencial), sino por el ejercicio de la libre autonomía de las personas, en función de la cual deciden convivir asumiendo recíprocamente diversos deberes y responsabilidades. La naturaleza de esta relación sería contractual o asociativa. Siguiendo este planteamiento cabe preguntarse: ¿cuál es el interés social por hacer un derecho particular para este tipo de relaciones contractuales o asociativas distinto al resto? No puede ser la afectividad, ya que ésta pertenece a la esfera privada y no pública. Al Estado no le compete discernir si dos personas que desean vivir juntas se quieren o no, como tampoco puede obligar a alguien a amar.

Si la relación es puramente contractual (las partes asumen compromisos entre sí para formar una convivencia que les permita el desarrollo de su personalidad ofreciéndose mutuamente apoyo emocional y económico) cualquier impedimento puesto por la ley para que dos o más personas convivan sería una imposición indebida. El derecho matrimonial se limitaría a regular la disposición de los bienes y el cumplimiento de los deberes asumidos por las partes, al igual que se hace en el derecho asociativo. Existen, sin embargo, varios modos de convivencia donde media la afectividad que no son considerados familia: la alumna que vive con su profesora, dos compañeros de universidad que comparten apartamento, etc. Falta aún un criterio que permita distinguir aquello que hace que la convivencia sea «el elemento natural y fundamental de la sociedad»¹ que, según la Declaración universal de los derechos humanos, exige proteger a la familia con una adecuada legislación.

La definición que proponemos en este artículo ayuda a distinguir la relación familiar de otras relaciones inter-personales, y da razón de aquello que las configura como el «elemento natural y fundamental de la sociedad». Además hace posible determinar las exigencias de justicia propias de estas relaciones, cumpliendo así la exigencia de la Carta Universal de los Derechos Humanos de ofrecerles una adecuada legislación. Los esfuerzos de la ONU en el 20º aniversario del Año de la Familia deberían encaminarse a promover y fomentar aquellos comportamientos positivos que ayudan mantener y mejorar la comunión entre las personas emparentadas; y prever los mecanismos para evitar aquellas situaciones que atentan contra la unidad familiar: el fracaso matrimonial, los hijos nacidos fuera del matrimonio, la fecundación artificial heteróloga, etc. La resolución de las diversas problemáticas que surgen en el campo de la familia

¹ O.N.U., *Declaración universal de los derechos del hombre* (10 diciembre 1948), Art. 16, § 3.

exige afrontar estos temas no como problemas meramente individuales, sino teniendo en cuenta el carácter sistémico de las relaciones familiares, de manera que no basta con buscar soluciones que satisfagan a las dos personas en conflicto, sino que resulta necesario tener presente el resto de relaciones que están involucradas. Ante la generalización de situaciones conflictivas se ha de evitar la tendencia de considerarlas normales. Que aumente el número de hijos fuera del matrimonio no hace tal comportamiento justo, ni puede considerarse como socialmente valioso. La sociedad no necesita aumentar el número de individuos, necesita que cada persona crezca y desarrolle del mejor modo su sociabilidad. Esto sólo se logra en la medida en que la persona pueda vivir del modo más positivo el conjunto de las relaciones familiares que configuran su identidad. Tal comportamiento es semilla del ejercicio de la justicia y la caridad, pilares de una mayor cohesión social.

El carácter sistémico de las relaciones familiares también ayuda a comprender un aspecto del Derecho de familia. Muchas disposiciones previstas en la legislación civil en materia de familia (patrimoniales, sucesorias, laborales, etc.) son exigencias de la naturaleza de la comunión a la que tienden los vínculos familiares, pero no son exclusivas de la familia, y algunas de ellas responden a modelos culturales que varían de país a país. Muchas de estas disposiciones pueden ser asumidas libremente por otras formas de convivencia, pero esto no las convierte en familia. En la familia las exigencias emanan de la naturaleza de los vínculos y por eso el Derecho puede determinar *a priori* exigencias a las personas emparentadas, mientras que en los otros tipos de convivencia solo se podrá exigir aquello que las partes libremente han asumido.

Esperamos que la definición de relación familiar pueda servir como apoyo para los fines que la ONU se propone en el 20º aniversario del Año Internacional de la Familia, ofreciendo pautas para evaluar y promover un adecuado Derecho de familia que sepa potenciar esta institución en cuanto comunidad de personas unidas por relaciones de parentesco, como elemento natural y fundamental de la sociedad.

ABSTRACT

El 20º aniversario del Año Internacional de la familia promovido por la ONU y otras iniciativas a nivel mundial son un reconocimiento de la importancia de la familia para la sociedad. En muchos países se promueven reformas legislativas para promover esta institución, varias de estas reformas han suscitado un amplio debate público y contestaciones por parte de los ciudadanos. Además, las reformas de país a país tienen enfoques distintos. ¿Qué criterios tiene la ONU para valorar el cumplimiento de sus objetivos? ¿Cómo valorar si las reformas legislativas promueven realmente las funciones sociales de la familia? Este artículo propone algunas reflexiones ético-políticas que quieren contribuir a la respuesta de estas preguntas.

The twentieth anniversary of the UN's International Year of the Family and other initiatives at the international level are clear indications of the importance of the family for

society. Many countries are passing legislative reforms to promote this institution; some of these reforms have sparked intense debate and public demonstrations. What's more, the aim of these reforms varies greatly from country to country. According to what criteria does the UN judge the accomplishment of its objectives? How can one judge when reforms really do promote the social role of the family? This article proposes some ethical-political reflections to help contribute to the answer of these questions.

IL SIGNIFICATO DELL'UNA CARO: LA COMPRESIONE DI UN CONCETTO DURANTE TREDICI SECOLI DI CRISTIANESIMO

WOJCIECH WOŹNY

SOMMARIO: I. *Genesi*: 1. Senso eziologico. 2. La stessa famiglia. 3. Monogamia. 4. Amore appassionato e permanente. 5. Unità matrimoniale in generale. II. *Nuovo Testamento*: 1. Origine divina e indissolubilità. 2. Unità nel più intimo della persona. 3. Unità dei coniugi che riflette l'unione Cristo-Chiesa. III. *Interpretazione patristica*: 1. Bontà originaria del matrimonio fedele e indissolubile. 2. Unità matrimoniale: conseguenze pratiche. 3. Unione sessuale come fattore dell'unità. 4. Unità di Cristo con la Chiesa. 5. Altri tipi di unità. IV. *Indizi di una tendenza successiva*: 1. Unione coniugale come parte integrante del matrimonio. 2. L'unione coniugale costituisce il matrimonio come indissolubile. 3. Radicazione nel medioevo e relazione con la sacramentalità. V. *Affinità*: 1. Diffusione con Graziano. 2. Rufino e i decretisti. 3. Le decretali del secolo XIII. VI. *Impotenza*. VII. *Sacramentalità*: 1. Ugo di San Vittore. 2. Pietro Lombardo. VIII. *Ragione e conseguenze della tendenza nell'ambiente giuridico*: 1. Necessità pratiche del foro giudiziario. 2. Assenza delle ragioni profonde. 3. Difficoltà della prova. 4. *Una caro* come *fictio iuris*. 5. Influsso nel linguaggio teologico medievale. IX. *Conclusioni*.

NELLA recente letteratura sul matrimonio viene spesso utilizzato il concetto di «una sola carne». Il significato di questa espressione ha un'importanza estrema nel formulare delle conclusioni nell'ambito morale, canonico e dogmatico in relazione al matrimonio. Tuttavia, l'uso del termine «una caro» nei recenti dibattiti indica che spesso le parole di Gn 2,24 vengono utilizzate in un senso molto generico, al punto che diventa difficile proporre con chiarezza delle interpretazioni reali. In altri casi, le specifiche conseguenze pratiche che si cerca di fondare sulla frase della Genesi, rendono ragionevole il dubbio sul loro effettivo fondamento nella Tradizione della Chiesa. Per questo motivo, sembra importante analizzare come il concetto della «una caro» sia stato utilizzato nella Sacra Scrittura¹ e come sia stato recepito durante i primi secoli del cristianesimo.

Che significato danno a queste parole gli Autori ispirati? Come le intesero i Padri della Chiesa? Come si utilizza questo termine nei dibattiti medievali? Quali sono le ragioni che spingono i vari autori a porsi in un modo o nell'altro? Che conseguenze o risultati ha prodotto il modo di parlare su questo tema?

Cercheremo di rispondere a queste domande. Il nostro punto di partenza è

¹ Cfr. *Mt* 10, 1-12; *Mt* 19, 1-12; *1 Cor* 6, 12-20; *Ef* 5, 21-33.

un ampio studio¹ dei testi procedenti dai primi tredici secoli del cristianesimo. Si metterà in evidenza il significato di «una sola carne» nei principali commenti biblici contemporanei.² In seguito, ci soffermeremo sulle principali linee interpretative delle parole di Gn 2,24 nella Patristica e concluderemo descrivendone le applicazioni nelle discussioni medievali sulla sacramentalità e sugli impedimenti del matrimonio.

I. GENESI

Le prime azioni divine descritte nel secondo racconto della Creazione (Gn 2,4b-25) precedono il momento culminante della scena, il quale costituisce l'oggetto del nostro studio. Dio prepara il giardino di Eden, lo ricopre di animali di varie specie e confida all'uomo il compito di coltivarlo. Però Adamo è solo davanti a questo compito, tra le creature non si trova un «aiuto che gli corrispondesse» (Gn 2,20). È allora che il Creatore decide di formare la donna da una costola del primo uomo (Gn 2,21-22) e Adamo riconosce con gioia Eva come creatura di dignità pari a lui, capace di portare avanti, insieme a lui, il compito che Dio gli ha affidato (Gn 2,23):

[20] Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse. [21] Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. [22] Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. [23] Allora l'uomo disse: «Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne. La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta». [24] Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne.³

L'uomo incontra una creatura con la quale può relazionarsi pienamente. L'espressione «saranno un'unica carne» (Gn 2,24) aiuta a capire fino a dove arrivi l'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio. Però quale è il significato esatto di queste parole? Che ci dicono sull'unione umana? Come vedremo, l'esegesi contemporanea identifica principalmente cinque aspetti del concetto utilizzato nella Genesi.

1. Senso eziologico

L'aspetto più immediato delle parole «una caro» (Gn 2,24) è il senso eziologico. Secondo vari autori,⁴ questo testo ha la funzione di spiegare la mutua attra-

¹ Cfr. W. WOŹNY, *El significado de la una caro en la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia y en el pensamiento cristiano hasta el siglo XIII*, «Dissertationes - Series theologica, XLV», Edusc, Roma 2014.

² Per una esposizione completa sul significato del concetto della «una caro» nei recenti commenti biblici cfr. *ibidem*, 23-97.

³ Riportiamo qui il testo della Genesi secondo la traduzione italiana a cura della Conferenza Episcopale Italiana del 2008. Lungo questo articolo utilizzeremo pure il termine «una caro» tradotto come «una sola carne» nella traduzione precedente della CEI.

⁴ Cfr. G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978², 104-105; R. PENNA, *La Lettera agli Efesini*, Dehoniane, Bologna 1988, 240; M. GILBERT, *Une seule chair (Gn 2, 24)*, «Nouvelle

zione tra l'uomo e la donna, la forza che li porta a lasciare le proprie famiglie e a formarne una nuova. Si tratta di rispondere al perché dell'unione umana. Il segreto è nell'origine di Adamo e Eva, nel fatto che entrambi provengono dalla stessa carne:

Donde proviene questo amore, ch'è forte come la morte (Cant 8,6), più forte del vincolo che lega ai genitori secondo la carne? Donde quest'intimo attaccamento reciproco, quest'attrazione, che non si placa, finché non ci sia di nuovo una sola carne, nel figlio? Proviene dal fatto che Dio ha tratto la donna dall'uomo, che in origine essi formavano fra loro una sola carne; per questo motivo essi tendono a riunirsi nuovamente e sono votati a un destino comune.¹

Ciò che permette che l'uomo e la donna si uniscano in modo così forte, per l'Autore Sacro è qualcosa di attuale. Non si tratta di qualcosa che si perde nei tempi lontani del Paradiso e perciò è di grande importanza sia per il narratore che per i lettori ai quali si rivolge.² Si tratta di far emergere la verità sulla natura del matrimonio intatta nel tempo, in quanto parte della natura dell'uomo.

2. La stessa famiglia

L'analisi linguistica del passaggio di Gn 2,24 permette di individuare un altro aspetto che caratterizza l'unione umana. Qui non si tratta di mostrare le cause, ma piuttosto uno dei risultati, una caratteristica di questa unione. Essere «una caro» – *lebāsār 'ēhād* –, ossia *osso delle proprie ossa e carne della propria carne*, mostra la forza dell'unione tra gli sposi indicata nella Genesi. Questa relazione è talmente forte da obbligare a rompere i vincoli umani più sacri fino ad allora – quelli che legano l'uomo ai suoi genitori – per unirsi amorosamente alla propria moglie.³ L'Autore Sacro vuole dimostrare che, come i legami di sangue fanno sì che tra parenti si riconosca la propria carne e le proprie ossa, così il matrimonio crea tra gli sposi legami forti quanto quelli tra fratelli. Si può dire che li unisce ancora in più, poiché lasciano i parenti più stretti per formare una nuova famiglia.⁴ Wenham suggerisce che invece di dire che l'uomo *lascia* i suoi genitori (*to leave*), sarebbe preferibile tradurlo con *abbandonare* (*to forsake*), perché il *lasciare* suggerisce l'idea che l'uomo lasci realmente i genitori e fondi il suo nucleo in un altro luogo, cosa che non succedeva nella società patriarcale di Israele. Di fatto, l'uomo continuava a vivere con o vicino ai genitori ed era piuttosto la donna a spostarsi. Si tratta di un *abbandonare* relativo, non assoluto. Però, a parte queste considerazioni terminologiche, l'aspetto più importante della relazione in «una caro» è che si tratta di un cambiamento delle priorità dell'uomo. Prima, tutte

Revue Théologique» 110 (1978) 72-75; S. AUSIN, *Matrimonio y designio de Dios. Anotaciones exegeticas a Gen 2,4-25*, in A. SARMIENTO (ed.), *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1980, 146-147.

¹ VON RAD, *Genesis*, 104.

² Cfr. *ibidem*, 105.

³ Cfr. E. TESTA, *Genesis*, I, Marietti, Torino-Roma 1977², 301-302.

⁴ Cfr. G.J. WENHAM, *Genesis*, Word Books, Waco (Texas) 1987, 87-88.

le sue attenzioni erano rivolte ai genitori, dopo il matrimonio le sue energie si rivolgono totalmente verso sua moglie.¹

3. Monogamia

Nel passaggio di Gn 2,24, poiché l'uomo si unisce a «sua moglie», si afferma anche la monogamia dell'unione in «una sola carne». Come osserva Emanuele Testa,² l'espressione appare al singolare e non al plurale. In questo modo, il prototipo del matrimonio della prima coppia viene presentato come l'unione di un uomo con una donna. Anche Gilbert, nonostante presentare alcuna opinione contraria,³ sembra ammettere che l'espressione «sua moglie» indichi la monogamia, poiché in tutto questo racconto si parla di una sola donna alla quale si unisce Adamo.⁴

4. Amore appassionato e permanente

Il quarto aspetto dell'unione nell'«*una caro*» che salta agli occhi nella lettura di Gn 2,24 è il fatto che l'amore tra gli sposi è *appassionato, permanente* e ha la forma di un tipo di alleanza. Nella Genesi il comportamento dei coniugi viene descritto con due verbi: *abbandonare* e *unirsi*. Gli stessi che appaiono con frequenza nell'Antico Testamento nel contesto dell'Alleanza di Israele con Dio: Israele non deve *abbandonare* i poveri, i Leviti, l'Alleanza (Dt 12,19; 14,27; 29,24); Dio promette che non *abbandonerà* Israele (Dt 31,8) e assicura alle tribù di Israele che si *uniranno* alla sua discendenza, che sarà sua in eterno (Nm 36,7-9). Per il Popolo, la Legge ripetutamente spinge agli ebrei affinché si *uniscano* al loro Dio (Dt 10,20; 11,22; 13,5). Questi parallelismi indicano che nell'Antico Testamento il matrimonio era considerato come un tipo di alleanza. Il fatto che l'uomo *abbandona* i propri genitori per unirsi alla sua moglie caratterizza il matrimonio come *appassionato* e *permanente*, come lo è l'unione del Popolo Eletto con il Signore.⁵

Il contesto lascia intendere che si tratta dell'unione matrimoniale con lo scopo di formare una nuova famiglia. L'espressione *si unirà a sua moglie* – in ebreo si usa il verbo *dabaq* che significa propriamente essere aderito, attaccato a qualcosa – indica molto di più, oltre all'unione sessuale, anche se questa è inclusa. Significa un'unione volontaria, solida, amorevole come quella che si chiede all'uomo nei confronti di Dio. [...] Non si tratta dunque di un'unione passeggera, essa porta in sé la tendenza all'indissolubilità, anche se ciò non viene detto espressamente. Gesù Cristo, in effetti, citò questo passaggio della Genesi per insegnare l'indissolubilità del matrimonio.⁶

¹ Cfr. *ibidem*, 70-71.

² Cfr. TESTA, *Genesi*, 293-294.

³ Gilbert si riferisce all'opinione di Bravmann. Cfr. anche la posizione di von Rad, il quale nonostante parli dell'amore unico, forte e esclusivo degli sposi, non riconosce nel passaggio di Gn 2,24, un argomento a favore della monogamia (cfr. VON RAD, *Genesi*, 105).

⁴ Cfr. GILBERT, *Une seule chair*, 74.

⁵ Cfr. WENHAM, *Genesis*, 70-71.

⁶ G. ARANDA PÉREZ, *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia*, Rialp, Madrid 1991, 29.

Alcuni autori menzionano l'unione sessuale degli sposi come manifestazione di questo amore appassionato e permanente, nel quadro dell'alleanza. Al tempo stesso sottolineano che l'atto coniugale, il quale fa dei due «una sola carne», non è un fatto meramente biologico, ma serve a significare l'unione più profonda, l'unità inseparabile e l'unione delle due esistenze.¹

5. Unità matrimoniale in generale

Anche se l'esegesi attuale attribuisce alle parole di Gn 2,24 soprattutto i quattro significati appena menzionati, non mancano autori che ricordano che la realtà nascosta dietro alle parole «una caro» non si può ridurre ad un aspetto concreto, ma che esse designano la totalità dell'unità della vita matrimoniale.

Le parole della Genesi descriverebbero così una relazione specifica, che non esisteva precedentemente.² Di fronte alla diversità di posizioni che vedono in questa espressione significati diversi, dall'unione sessuale fino al figlio nel quale gli sposi si fanno «una sola carne», Joseph Ratzinger preferisce quella di Franz Julius Delitzsch, il quale sostiene che con le parole di Gn 2,24 si esprime l'unità spirituale, includendo tutti gli aspetti della comunione delle persone. Ratzinger vede la realtà di «una sola carne» nell'ambito della vocazione dell'uomo e della donna a compiere in modo libero il mandato creativo conferitogli da Dio e in questa maniera veramente corrispondente all'essere dell'uomo come persona.³ Gilbert espone vari argomenti⁴ per dimostrare che nel testo biblico l'espres-

¹ Cfr. P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e Pensiero - Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano 1968 (terza ristampa 1987), 132-133. Cfr. anche l'opinione di Ratzinger il quale, nell'uso del verbo *conoscere*, applicato nella Genesi all'unione sessuale di Adamo e Eva (Gn 4,1), vede la conferma del fatto che la relazione corporea tra l'uomo e la donna è da considerarsi non soltanto dal punto di vista fisiologico, ma anche e soprattutto a livello personale (cfr. J. RATZINGER, *Uno sguardo teologico sulla procreazione umana*, in *Bioetica; un'opzione per l'uomo. 1° Corso Internazionale di Bioetica. Atti*, Jaca Book, Milano 1989, 205).

² Cfr. GILBERT, *Une seule chair*, 72-73.

³ Cfr. RATZINGER, *Uno sguardo teologico sulla procreazione umana*, 204: «Che cosa significa che "i due saranno una sola carne"? Su quest'espressione si è molto dibattuto; alcuni sostengono che con ciò viene indicata l'unione sessuale; altri invece che qui si accenna al bambino, in cui i due si fondono in una sola carne... Non si può raggiungere una certezza assoluta su questo punto, ma probabilmente chi si avvicina di più alla verità è Franz Julius Delitzsch, quando dice che viene qui espressa l'unità spirituale, che comprende ogni aspetto della comunione personale". In ogni caso un tale profundissimo diventare una sola cosa di uomo e donna è visto come vocazione propria dell'essere umano e come luogo in cui si compie il mandato creativo conferito all'uomo, poiché esso corrisponde nella libertà alla chiamata del proprio essere».

⁴ Può essere utile analizzare i cinque argomenti che presenta questo autore per fondare la sua posizione: la parola *carne* -*bāšār*- non si utilizza mai nell' Antico Testamento per descrivere l'unione carnale (cfr. GILBERT, *Une seule chair*, 76-77); in alcuni casi essa indica la *persona* nel suo aspetto fisico (*ibidem*, 77); il motivo della formazione della donna consiste nell'essere un *aiuto* mentre le altre creature sono al servizio dell'uomo (*ibidem*, 78); la gioia dell'uomo nel vedere la donna termina con una dichiarazione che riguarda la persona intera; nel secondo racconto della Creazione si parla dell'unione carnale di Adamo e Eva solo dopo la cacciata dall'Eden, fino ad allora era impensabile che non fossero «una sola carne» (*ibidem*).

sione di Gn 2,24 significa l'unità specifica degli sposi in tutte le sue dimensioni: tanto corporali, come spirituali:

L'opinione che vede in Gn 2,23-24 un riferimento all'unione carnale degli sposi non appare fondata, anche se il giudaismo antico ha seguito questa interpretazione. Invece l'opinione che interpreta Gn 2,23-24 come l'unione coniugale in tutta la sua ampiezza, ossia l'impegno dell'uomo e della donna, fondato sulla fedeltà e l'amore, impegno che li unisce più di qualsiasi accordo umano e li lega uno all'altro in tutte le fibre del loro essere più di quanto potrebbero farlo i legami della filiazione, questa opinione contiene argomenti più seri sul piano esegetico.¹

Questa opinione rafforza quanto è stato affermato in precedenza da Brueggmann.² Secondo questo autore la pericope «È carne della mia carne e osso delle mie ossa» (Gn 2,23a), non va letta in senso eziologico, come se descrivesse la provenienza della donna dall'uomo, ma come la dichiarazione di un'alleanza, per realizzare lo stesso scopo.³ Questa relazione si caratterizza per la solidarietà, lealtà e responsabilità, perciò, secondo questo autore, nel v. 24 si parla della conseguenza di questa alleanza che non può ridursi semplicemente all'unione sessuale.⁴

* * *

Questi sono i cinque principali significati della «*una caro*» menzionati dall'esegesi attuale nel contesto della Genesi. Riassumendo, possiamo dire che questo termine si utilizza in Gn 2,4b-25 per illuminare le caratteristiche dell'unione tra l'uomo e la donna. È chiaro che l'amore matrimoniale nel libro della Genesi trova la sua origine nell'iniziativa divina, è permanente, si realizza tra due esseri complementari, è più forte dei vincoli di sangue e esprimendosi anche nell'unione carnale porta a formare una famiglia nuova. Tutti questi aspetti dell'amore coniugale possono designarsi con due parole: «*una caro*».

II. NUOVO TESTAMENTO

Nel Nuovo Testamento il concetto genesiaco della «*una caro*» appare interpretato con autorità nella predicazione di Gesù; il *Corpus paulinum* invece mostra come questo concetto è stato interpretato e applicato da uno dei testimoni oculari di Cristo.

1. Origine divina e indissolubilità

La citazione di Gn 2,24 appare nei vangeli di Marco (Mc 10,1-12) e di Matteo (Mt 19,1-12) nel contesto della discussione con i farisei sulla questione del divorzio.

In Mc 10,7 viene sottolineata l'idea dell'origine divina dell'ideale del matri-

¹ GILBERT, *Une seule chair*, 88.

² Cfr. W. BRUEGEMANN, *Of the Same Flesh and Bone (Gen 2, 23a)*, «Catholic Biblical Quarterly» 32 (1970) 532-542.

³ Cfr. *ibidem*, 539.

⁴ Cfr. *ibidem*, 540.

monio. Gesù si riferisce al fatto che Dio ha creato l'uomo e la donna come un'unità (Mc 10,6; cfr. Gn 1,27) e, per questa ragione, l'uomo si unisce a sua moglie in «una sola carne».¹ Nella creazione, Dio ha voluto che l'uomo e la donna si uniscano in *μία σάρξ* «una caro» (Gn 2,24), così che «non sono più due» (Mc 10,8b). In questa situazione la volontà di Dio non può ammettere il divorzio. Si tratterebbe di un tentativo di “disfare” l'ordine della Creazione. Per questo, Gesù lascia intendere che la Genesi è altrettanto o addirittura più Legge del libro del Deuteronomio.² Questa interpretazione della «una caro», come unione indissolubile, voluta da Dio, permette nei versetti successivi (Mc 10,11-12) di equiparare una seconda unione, posteriore al divorzio, all'adulterio. Come osserva Collins, gli obblighi del matrimonio si applicano in pari maniera ai mariti e alle mogli, contrariamente ai costumi romani o giudei.³

Una interpretazione simile appare nel testo di Matteo (Mt 19,1-12) quando Gesù Cristo si riferisce al «principio» ricordando i due racconti della Genesi (Gn 1,27; 2,24). Attraverso questi riferimenti, il Signore sottolinea che è Dio stesso ad unire gli sposi.⁴ Come stabilito da Dio, l'unione non deve essere violata da parte degli uomini: essa è indissolubile. In questa maniera, il divorzio risulta contrario al disegno creativo di Dio e deve essere proibito perché rompe l'unione santa e unica.⁵ Alcuni autori, come per esempio Luz,⁶ sottolineano che l'unione sessuale degli sposi è una specifica manifestazione dell'unità in «una caro» che tra loro si è instaurata.

2. Unità nel più intimo della persona

Nel Vangelo le parole «una sola carne» significano l'unità del marito con la moglie che include l'unione sessuale tra essi. Tuttavia, quando le parole di Gn 2,24 appaiono in 1Cor 6,16, hanno un significato diverso. Paolo sposta il significato *matrimoniale* del concetto della «una caro» in un'unione sessuale qualunque⁷ che non si reduce ad un tipo di unità meramente corporale;⁸ essa ha effetti spiritua-

¹ Cfr. A.Y. COLLINS, *Mark: a commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 467.

² Cfr. C.A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, Thomas Nelson, Nashville 2001, 84.

³ Cfr. COLLINS, *Mark: a commentary*, 468-470.

⁴ Cfr. J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione*, II, Paideia, Brescia 1991, 229.

⁵ Cfr. D.A. HAGNER, *Matthew 14-28*, Word Books, Dallas 1995, 548.

⁶ Cfr. U.M. LUZ, *Matthew 8-20. A commentary*, II, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2001, 489: «[una caro] expresses the unity of man and woman that is experienced in their sexual activity». Questo autore osserva il carattere speciale del verbo *unire* nel passaggio di Matteo. Questa parola si utilizzava in greco per descrivere le relazioni degli amanti e degli uomini e donne sposati; di conseguenza appare ancora più chiaro l'aspetto “sessuale” dell'unità degli sposi nel matrimonio.

⁷ Cfr. A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2000, 474.

⁸ Dell'opinione contraria sembra essere Gundry il quale dietro alle parole «una sola carne» in 1Cor 6,16 vede principalmente l'unione dei corpi (cfr. R.H. GUNDRY, *Soma in biblical theology: with emphasis on Pauline anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, 63-64). Allo stesso tempo questo autore riconosce che le azioni realizzate attraverso il corpo influiscono sull'unione spirituale del cristiano con Gesù Cristo (cfr. *ibidem*, 79).

li. L'Apostolo percepisce il sesso come la comunicazione dell'intimità, un atto di donazione totale della persona. Nel contesto in cui si parla, sia dell'unione con Cristo che dell'unione fisica, unirsi in «una sola carne» significa donarsi totalmente a qualcuno a cui si appartiene. Nel caso del matrimonio si tratterebbe di rendere *santa l'intimità del darsi all'altro* (*the intimacy of self-giving*)¹ voluta da Dio. Però se un cristiano si abbandona alla fornicazione deve sapere che attraverso questa unione fisica si produce un'unione spirituale intima con il peccato, che coinvolge la parte più profonda della persona ed è incompatibile con la partecipazione all'unione salvifica con Cristo.²

Sia che il testo di 1Cor, con il termine «*una caro*», si riferisca ad una concreta unione sessuale che produce un tipo di unità molto profonda (come suggeriscono Thieselton e anche Fitzmeyer³) o che si tratti piuttosto di una prolungata unione illecita (come preferisce Gilbert⁴), la relazione peccaminosa significa disprezzare il valore del corpo umano nella misura in cui questo è parte di Cristo e strumento del dono più intimo e totale ad un'altra persona, cosa che non avviene nel caso della fornicazione:

Paolo rifiuta la disparità tra l'unione carnale con la prostituta e l'unione spirituale con il Signore perché anche se il corpo e lo spirito sono cose differenti, appartengono entrambe al servizio di Cristo. La redenzione include l'uomo intero: il corpo ne è parte propria ed essenziale quanto lo spirito. Questo è provato dalla resurrezione che verrà e dalla dimora presente dello Spirito Santo (vv. 14; 19-20). Per questo, contrariamente a quello che credevano i Corinzi, il corpo non può peccare impunemente separato dallo spirito.⁵

Paolo sposta l'espressione di Gn 2,24 dal suo contesto per mostrare che un'unione occasionale con la prostituta non soltanto contraddice lo scopo della «*una caro*» – significare e costruire l'unità degli sposi –, ma anche distrugge la profonda unione del cristiano con Cristo risuscitato.

3. Unità dei coniugi che riflette l'unione Cristo-Chiesa

In Ef 5,31-32 il termine «*una caro*» appare nel contesto dell'esortazione riguardo alle relazioni familiari. Nei vv. 28-29, i doveri degli sposi trovano il loro modello nella relazione Cristo-Chiesa: i mariti devono amare le loro mogli nello stesso modo in cui amano i propri corpi, così come Cristo custodisce la sua Chiesa. Con l'apparizione della citazione della Genesi in Ef 5,31, cambia la prospettiva: i ruoli si invertono e Paolo utilizza il modello dell'unità matrimoniale nell'«*una*

¹ Cfr. THIESELTON, *Corinthians*, 474.

² Cfr. lo studio di Sanders che commenta il passaggio di 1Cor 6,12-20 all'interno di un discorso sulla soteriologia paolina (E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986, 621-634).

³ Cfr. J.A. FITZMYER, *First Corinthians. A new Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven and London 2008, 268-270.

⁴ Cfr. GILBERT, *Une seule chair*, 83-85.

⁵ GUNDRY, *Soma*, 69.

caro» per manifestare il carattere sponsale dell'unione tra la Chiesa e Gesù Cristo ed illustrare l'intimità di questa unione.¹

Probabilmente, però, l'espressione "una sola carne" non allude solo all'unione carnale degli sposi, ma alla loro vita coniugale nel suo insieme, fatta di quotidiano impegno nell'amore, nella fedeltà e nella condivisione di tutta un'esistenza.²

Questo modo di intendere il passaggio della Genesi, come l'unità del matrimonio *in generale*, senza escludere certamente l'unione carnale, trova la sua conferma nella parte precedente della Lettera agli Efesini.

L'unità tra il marito e la moglie è la più intima tra gli esseri umani, per questo serve all'Apostolo per affermare che la relazione tra Cristo e la Chiesa deve essere uguale o ancora più profonda. L'analogia sponsale è al culmine quando Paolo nel v. 32 si riferisce all'unità in «*una caro*» con l'espressione «grande mistero» (μυστήριον).

Nel suo punto di partenza, il mistero è già presente nel rapporto nuziale tra l'uomo e la donna [...]. Nel suo punto di arrivo, però [...] esso si trova ingigantito nel rapporto Cristo-Chiesa, che in termini nuovi e superiori realizza lo stesso schema di totale mutua autodonzione.³

Anche se vari autori⁴ riconoscono diversi significati dietro alle parole di Gn 2,24 riprodotte in Ef 5,31-32, ci sembra che l'opinione di Romano Penna in qualche modo riunisca le altre interpretazioni. L'autore italiano suggerisce che Paolo, utilizzando l'espressione «*una caro*», parla delle due unioni: quella umana e quella celeste. I due temi si collegano come le variazioni in una composizione musicale⁵ dove una aiuta a comprendere l'altra: il matrimonio offre un punto di appoggio per descrivere il mistero della relazione tra Cristo e la Chiesa, e quel mistero permette di dare un senso nuovo all'unione umana, poiché gli sposi nel costruire la loro unità nel matrimonio fanno presente l'unione Cristo-Chiesa.

III. INTERPRETAZIONE PATRISTICA

I Padri della Chiesa accolgono il concetto biblico della «*una caro*» e lo integrano nel loro discorso teologico-pastorale stimolato dalle necessità dello specifico momento. Nelle loro opere si osserva una vera "esplosione" di commenti biblici e discorsi fondati sulla profonda comprensione della Sacra Scrittura. Non stupisce, di conseguenza, l'immenso numero di riferimenti al passaggio della Gn

¹ Cfr. PENNA, *La Lettera agli Efesini*, 240; cfr. E. BEST, *A critical and exegetical commentary on Ephesians*, T&T Clark, Edinburgh 1998, 553-561.

² PENNA, *La Lettera agli Efesini*, 240.

³ *Ibidem*, 242.

⁴ Questi autori interpretano la «*una caro*» in Ef 5 come l'unità tra Adamo e Eva in quanto *prefigurazione* dell'unione Cristo-Chiesa (cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973, 414; cfr. A.T. LINCOLN, *Ephesians*, Word Books, Dallas (Texas) 1990, 381-382); l'unione sessuale degli sposi, la formazione di una famiglia nuova e l'insieme della vita matrimoniale, rappresentazione dell'unione Cristo-Chiesa (cfr. M. BARTH, *Ephesians. Translation and commentary on chapters 4-6*, Doubleday, Garden City (New York) 1984, 736-737).

⁵ Cfr. PENNA, *La Lettera agli Efesini*, 233.

2,24 che appare come risultato della ricerca facilitata dalle versioni digitali delle edizioni critiche e degli indici elettronici dell'esegesi patristica.¹ L'esame profondo di questi risultati ed un'attenta contestualizzazione di ogni autore sono condizioni *sine quae non* per poter riflettere con precisione sull'interpretazione patristica dell'«*una caro*». Questo lavoro, da noi realizzato recentemente,² ci ha permesso di individuare le linee interpretative cardinali delle parole della Gn 2,24. Le presenteremo in seguito indicando i passaggi più significativi nelle opere dei Padri.

1. *Bontà originaria del matrimonio fedele ed indissolubile*

Tanto in Oriente come nella Chiesa latina non sono mancate le controversie che hanno messo in dubbio la bontà del matrimonio promuovendo un rigorismo esagerato o accettando gli stili di vita liberali presenti nell'ambiente pagano: la diffusione del divorzio, il permissivismo verso l'adulterio, la disegualianza tra l'uomo e la donna. Di conseguenza non stupisce il fatto che vari Padri menzionino il passaggio di Gn 2,24 per sottolineare l'origine divina del matrimonio e il valore normativo della prima unione umana per le unioni di tutti i tempi. L'iniziativa divina nell'unire l'uomo e la donna mostra la bontà intrinseca del matrimonio³ e l'obbligo mutuo di vivere la fedeltà verso l'altro coniuge.⁴

La voce unanime dei Padri ricorda che, per disposizione divina, gli sposi formano «una sola carne» in maniera indissolubile.⁵ Essi non sono più due esseri indipendenti e rompere questa unità sarebbe come lacerare un tessuto indivisibile:

Dal principio invece c'è la legge di Dio. E qual è la legge di Dio? L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola. Perciò, colui che rimanda sua moglie lacera la propria carne, divide il suo corpo.⁶

¹ Cfr. per es. la versione digitale del seguente indice: CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES, *Biblia patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Éditions du CNRS, Paris 1975-2000, <http://www.bibindex.mom.fr> (2014-03-10).

² Cfr. WOŹNY, *El significado de la «una caro»*, 99-230.

³ Cfr. TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, I, 3, 1-2 (CCSL 1, 375). Cfr. AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, CXXVII, 7 (CSEL 50, 401). Cfr. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Contra eos qui subintroductas habent virgines*, 1 (ed. J. Dumortier, Les Belles Lettres, Paris 1955, 1).

⁴ Cfr. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *In Dictum Evangelii: Cum Consummasset Jesus Hos Sermones*, VII (SC 318, 286).

⁵ Cfr. HIERONYMUS, *Commentarii in evangelium Matthaei*, III, XIX (CCSL 77, 166). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Adimantum*, III, 1-2 (CSEL 25, 119). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum*, XIX, 29 (CSEL 25, 532).

⁶ AMBROSIVS MEDIOLANENSIS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VIII, 7 (CCSL 14, 300): «Ab initio autem dei lex est. Quae est lex dei? Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt ambo in carne una. Ergo qui dimittit uxorem carnem suam scindit, diuidit corpus». Trad. italiana: *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera*, vol. 12, trad. G. Coppa, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1978, 289.

Di conseguenza, come dice il Crisostomo,¹ nessuna causa può giustificare il divorzio, nessun difetto della donna può essere causa della separazione poiché essa forma «una sola carne» con suo marito, e viceversa. Inoltre, nell'opinione dei Padri l'indissolubilità dell'unione umana si rafforza per il fatto di rappresentare l'indissolubile unione di Cristo con la sua Chiesa.² Nonostante la legge civile permetta il divorzio e anche se è lecito separarsi dalla donna infedele quando corrompe la prole, è molto meglio essere paziente e cercare di correggerla.³ Si è constatato che Ambrosiaster è l'unico in tutta la Patristica a permettere all'uomo di prendere un'altra sposa in caso di separazione per causa di fornicazione.⁴

Il fatto che alcuni autori come Lattanzio⁵ o Gregorio Magno⁶ invece dell'espressione «una sola carne» utilizzano quella di «un solo corpo», fa risaltare con ancora più forza la caratteristica d'indissolubilità dell'unione sponsale e l'obbligo mutuo a mantenere la fedeltà all'altro coniuge.

Nella nostra analisi dei testi patristici che mettono in relazione Gn 2,24 con l'indissolubilità, abbiamo potuto constatare che il Crisostomo,⁷ Gregorio di Nazianzo,⁸ Tertulliano,⁹ Ambrosio¹⁰ e anche Geronimo¹¹ aggiungono a questa proprietà il valore dell'unicità. Secondo loro, l'unità in «una caro» è esclusiva e permanente, non smette di esistere neanche con la morte di uno degli sposi e quindi, per lo meno in alcuni dei testi, questi autori si mostrano contrari alle nozze dei vedovi.

In seguito commenteremo un intervento di Gregorio Magno a favore dell'indissolubilità, nel quale si afferma, secondo una posizione isolata nella Patristica, che questa proprietà del matrimonio è rafforzata dall'unione carnale dei coniugi, intesa *in genere*.

2. Unità matrimoniale: conseguenze pratiche

Negli scritti patristici il termine «una sola carne» significa soprattutto l'unità tra il marito e la moglie intesa nella totalità degli aspetti che la compongono. Non

¹ Cfr. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Quales ducendae sint uxores*, 2-3 (PG 51, 228).

² Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 21, 23 (CSEL 42, 236).

³ Cfr. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones*, VIII (SC 318, 286-288).

⁴ Cfr. AMBROSIASTER, *Commentarius in Pauli epistulam ad Corinthios*, VII, 11 (CSEL 81, 74-75).

⁵ Cfr. LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, VI, XXIII, 25-24 (CSEL 19, 568).

⁶ Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Epistula*, XI, 30 (CCSL 140A, 919).

⁷ Cfr. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *De non iterando conjugio*, 2 (SC 138, 168-170).

⁸ Cfr. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones*, VII-VIII (SC 318, 286).

⁹ Cfr. TERTULLIANUS, *De exhortatione castitatis*, V, 2 (CCSL 2, 1022).

¹⁰ Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De viduis*, XV, 89 (*Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera*, vol. 14/1, ed. F. Gori, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1989, 318).

¹¹ Cfr. HIERONYMUS, *Epistulae*, CXXIII, 11 (CSEL 56, 84).

si tratta solo di un fatto puntuale. L'unità in «*una caro*» è un ideale, una realtà dinamica che entrambi gli sposi devono sviluppare nel tempo attraverso mutue attenzioni, prendendo esempio da come lo fa Cristo con la sua Chiesa. Perciò i Padri ricorrono con frequenza alle parole di Gn 2,24 per indicare le conseguenze pratiche per la vita matrimoniale: gli sposi conducono la stessa vita;¹ hanno le stesse aspirazioni e lo stesso futuro;² si comportano come una sola persona;³ hanno la mutua potestà sul corpo dell'altro coniuge;⁴ devono occuparsi dell'altro coniuge come se si trattasse del proprio corpo;⁵ condividono i legami familiari.⁶ Basilio di Cesarea, con parole piene di sentimento, mostra come le manifestazioni concrete dell'unità in «*una caro*» diventano evidenti quando muore uno degli sposi:

Ad esempio, ti è stata data in sorte a condividere in piena comunione la tua esistenza una moglie, che ti offre ogni diletto di questa vita, che è artefice di gioia, procura delizie, accresce le sostanze, nelle afflizioni ti dà sollievo per maggior parte delle molestie; ebbene costei d'improvviso ti è rapita e esse ne va (per sempre). Non abbandonarti a disperazione selvaggia; non dire che è il caso a determinare in modo cieco gli avvenimenti come se nessun capo governasse l'universo; né immaginarti un qualche malvagio creatore del mondo, magari costruendoti empie dottrine sotto l'impressione di uno smisurato dolore: non uscire mai fuori dai confini della pietà. Poiché infatti voi due siete divenuti in tutto una sola carne, si concede molta indulgenza a chi dei due accoglie con dolore la divisione e la separazione dall'intimità con l'altro; non per questo però ti gioverà pensare o dire cose sconvenienti.⁷

Negli scritti di alcuni autori si possono osservare i segnali di una forte preoccupazione per la santità dell'unione in «una sola carne» in quanto riflesso dell'unione Cristo-Chiesa. Essi sottolineano quindi con particolare insistenza gli aspetti spirituali dell'unione umana e mettono in guardia verso il pericolo

¹ Cfr. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Ephesios*, xx, 9 (PG 62, 147-148).

² Cfr. TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, II, 8, 7 (CCSL 1, 393).

³ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, vol. 1, XVI, 21 (CSEL 60, 21). Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 57 (CSEL 85, 205).

⁴ Cfr. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam I ad Corinthios*, XIX, 1 (PG 61, 152).

⁵ Cfr. HIERONYMUS, *Ad Ephesios*, III (PL 26, 567).

⁶ Cfr. BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, 160 (ed. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris 1961, 160.4.5-9). Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Faustum*, XXII, 61 (CSEL 25, 656). Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Epistula*, XI, 64 (PL 77, 1189-1190).

⁷ BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilia in martyrem Julittam*, 5 (PG 31, 247): «Ὅτιον, γυνή συνεκκληρώθη σοι κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ βίου, πᾶσαν ἡδονὴν σοι κατὰ τὸν βίον παρεχομένη, εὐθυμίας δημιουργός, θυμηδίων πρόξενος, τὰ χρηστὰ συναύξουσα, ἐν ταῖς λύπαις τὸ πλεῖστον μέρος τῶν ἀναρῶν ἀφαιρουμένη αὐτῇ ἐξαίφνης ἀναρπασθεῖσα οἴχεται. Μὴ ἀγριάνης τῷ πάθει μηδὲ αὐτόματόν τινα εἴπης εἶ ναι συντυχίαν τῶν γινομένων, ὡς μηδενὸς προστάτου τὸν κόσμον οἰκονομοῦντος· μηδὲ κακὸν τινα δημιουργὸν ὑπόθης, ἐκ τῆς κατὰ τὴν λύπην ἀμετρίας πονηρὰ δόγματα ὑποτιθέμενος σεαυτῷ, ἀλλὰ μηδὲ ἐκπέσης τῶν ὄρων τῆς εὐσεβείας. Ἐπειδὴ γὰρ ὅλως ἐγένεσθε οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, πολλὴ συγκνώμη τῷ τὴν διχοτομίαν καὶ τὴν τῆς συναφείας διαίρεσιν μετὰ ἀλλαγμάτων δεχομένῳ οὐ μὴν τούτου γε ἔνεκεν ἢ διανοεῖσθαι τι τῶν οὐ προσηκόντων, ἢ φθέγγεσθαι σοι λυσιτελές». Trad. italiana: *I martiri*, trad. M. Girardi, Città Nuova, Roma 1999, 59-60.

in cui potrebbero indurre le passioni del corpo.¹ Mentre Origene² loda l'armonia e la concordia del matrimonio unito in «una caro», Geronimo³ sottolinea il ruolo principale degli aspetti spirituali dell'unione umana, e Paolino di Nola⁴ consiglia agli sposi novelli di stare attenti affinché le preoccupazioni per la bellezza esteriore e le tradizioni pagane non soffochino l'attenzione per la purezza dell'anima e la santità della condotta.

3. Unione sessuale come fattore dell'unità

Nell'analizzare attentamente la letteratura patristica, salta agli occhi che le parole «una sola carne» vengono utilizzate con una certa frequenza per parlare dell'unità matrimoniale in generale e dell'unione dei sessi come sua manifestazione (unione coniugale *al servizio* dell'unità, dell'«una caro»). Così viene affermato per esempio dal Crisostomo e Ambrosio di Milano:

Rifletti. Occorreva prima di tutto che e uomo e donna formassero una cosa sola, secondo quel detto della Genesi "Essi (uomo e donna) saranno due in una carne sola" (2,24). E questo lo produceva la concupiscenza dell'accoppiamento (*epithymia*) in quella unione dei due sessi. Il diavolo però, esclusa quella forma di concupiscenza e trasformandola in una seconda, procurò la separazione dei due sessi [...].⁵

Chiedi alla natura quali sono state le mie regole; ad essa che, con l'istintivo attaccamento proprio di tutti i vari legami di sangue, è buon testimone della volontà del suo Creatore. L'amore dei padri per i figli è una legge di Dio, che ha convertito in fatto di natura l'amore coniugale, per dar vita ad un solo corpo e ad un solo spirito.⁶

Per i Padri è chiaro che l'unione sessuale è uno strumento capace di realizzare la donazione e l'unione della parte più intima delle persone. Ossia, l'unione non

¹ Per un'analisi della diffusione dell'ideale ascetico della continenza durante i primi secoli del cristianesimo cfr. E.A. CLARK, *Reading renunciation: asceticism and Scripture in early Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1999. Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Aspetti e problemi della condizione femminile nel cristianesimo dei primi tre secoli (profezia, enkrateia, gnosi). Prospettive di sintesi*, in E. DAL COVOLO (a cura di), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Las, Roma 1996, 132-136.

² Cfr. ORIGENES, *Commentarium in evangelium Matthaei*, vol. 14, 16 (ed. E. Klostermann, Hinrichs, Leipzig 1937, 323-324).

³ Cfr. HIERONYMUS, *Ad Ephesios*, III (PL 26, 567).

⁴ Cfr. PAULINUS NOLANUS, *Carmina*, xxv, 195-199 (CSEL 30, 244).

⁵ IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Romanos*, IV, 2 (PG 60, 418): «Σκόπει δέ· ἴδου τοὺς δύο ἕνα εἶναι, γυναῖκα καὶ ἄνδρα λέγω· Ἔσονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· Ἐποίησε δὲ τοῦτο ἡ τῆς ὁμιλίας ἐπιθυμία, καὶ συνῆπτε τὰ γένη πρὸς ἄλληλα. Ταύτην ἀνελὼν ὁ διάβολος τὴν ἐπιθυμίαν, καὶ ἐφ' ἑτερον μετοχετεύσας τρόπον, ἀπέσχισεν οὕτως ἀπ' ἀλλήλων τὰ γένη, καὶ ἐποίησε τὸ ἐν δύο γενέσθαι μέρος [...].» Trad. italiana: *Commento alla Lettera di S. Paolo ai Romani*, vol. 1, trad. E. Logi, Cantagalli, Siena 1970, 80. Anche se a volte Crisostomo con il termine *epithymia* designa la *concupiscentia*, qui vuole darle un senso positivo in quanto l'istinto sessuale, unendo gli sposi in «una caro», li protegge dalla caduta nel peccato. (cfr. C. SCAGLIONI, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, in R. CANTALAMESSA [a cura di], *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e pensiero, Milano 1976, 299-300).

⁶ Cfr. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio de Psalmo CXVIII*, xv, 17 (CSEL 62, 339): «Naturam interroga quid exegerim, quae utique auctoris arbitrium genitali singularum necessitudinum testatur affectu. Amare patribus filios lex naturae est, maritis coniuges lex diuina est, quae coniugii caritatem in naturam uertit, ut fiat una caro et unus spiritus». Trad. italiana: *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera*, vol. 10, trad. L. F. Pizzolato, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1987, 151.

si realizza unicamente a livello corporale, ma ha come risultato una profonda unione spirituale. Questa unità può realizzarsi nel senso positivo quando manifesta e costruisce l'unità in «*una caro*» tra marito e moglie. Tuttavia, seguendo l'insegnamento paolino di 1Cor 6, i Padri mostrano con frequenza che il potere unitivo dell'unione sessuale può anche avere un senso negativo, quando nella fornicazione il cristiano diventa una sola cosa con il peccato e perde la grazia de Cristo.¹

Allo stesso tempo, alcuni autori (Tertulliano,² Geronimo,³ Agostino) riducono a volte lo *spectrum* di questo termine e utilizzano la citazione di Gn 2,24 anche per riferirsi direttamente all'unione sessuale degli sposi («*una caro*» come unione coniugale). Senza dubbio, Agostino⁴ sviluppa in quest'ambito il discorso più chiaro e più completo. Utilizza l'espressione «una sola carne» con il significato dell'unione coniugale che preserva dall'infedeltà,⁵ che è aperta alla procreazione⁶ e che riflette l'unione Cristo-Chiesa.⁷ Riconosce che quando la generazione smette di essere il motivo principale delle relazioni matrimoniali (senza però essere esclusa completamente) e prende il suo posto il piacere, queste unioni continuano ad essere immagini dell'unione tra Cristo e la Chiesa, anche se la riflettono in modo meno perfetto.⁸

4. Unità di Cristo con la Chiesa

L'analisi dei testi sino a qui realizzata ci permette di concludere che negli scritti dei Padri la relazione tra l'unione Cristo-Chiesa e il matrimonio umano appare come una dottrina radicata, ben nota e perciò onnipresente. Vari autori osservano che, oltre al senso letterale delle parole della Genesi (l'unità tra Adamo

¹ Cfr. TERTULLIANUS, *De pudicitia*, xvi, 8-10 (CCSL 2, 1312-1313). Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Abraham*, I, IV, 25 (*Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera*, vol. 2, ed. F. Gori, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1984, 58-60). Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Abraham*, II, VIII, 59 (*Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera*, vol. 2, ed. Gori, 208).

² Cfr. TERTULLIANUS, *De virginibus velandis*, v, 1-2 (CCSL 2, 1213-1214).

³ Cfr. HIERONYMUS, *Adversus Helvidium*, xx (PL 23, 213).

⁴ Sull'evoluzione del pensiero di Agostino in materia di sessualità cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, in CANTALAMESSA (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio*, 266-269; cfr. G. SFAMENI GASPARRO, C. MAGAZZÙ, C. ALOE SPADA, *La coppia nei Padri*, Paoline, Milano 1991, 126-135; 319, nota n. 2.

⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 32, 54 (CSEL 42, 311).

⁶ Cfr. *ibidem*, II, 31, 53 (CSEL 42, 309-310).

⁷ Cfr. IDEM, *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 59 (CSEL 85, 206).

⁸ Cfr. IDEM, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 32, 54 (CSEL 42, 311). Vari autori sottolineano che Agostino accetta l'unione coniugale motivata dal piacere, seguendo la condiscendenza paolina di 1Cor 7,6. Anche se attribuisce a questo tipo di unione un certo tipo di colpa (cfr. *De bono coniugali*, VI, 6; *De nuptiis et concupiscentia*, XV, 17) non le si può attribuire il senso moderno di peccato o colpa veniale, ma andrebbe classificata come imperfezione senza la quale *non hic vivitur* (cfr. A. TRAPÈ, *Introduzione generale*, in Sant'Agostino. *Matrimonio e verginità*, I, Città Nuova, Roma 1978, XXXIV-XXXV; cfr. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, 244-247; cfr. S. ZINCONI, *Matrimonio e famiglia nei Padri (IV-VII sec.)*, in S. A. PANIMOLLE, G. SFAMENI GASPARRO, G. TORTI, S. ZINCONI (a cura di), *Matrimonio-Famiglia nel NT e nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 2006, 364-365; 353, nota n. 131).

e Eva come paradigma per le future unioni umane), senza negare la realtà dei fatti, il testo ha anche un senso profetico che rinvia alla futura unità tra Cristo e la Chiesa.¹

Le opere di Agostino sono un esempio di quello che accade in quasi tutta la Patristica: la relazione tra le due unioni, nascoste dietro alle parole «*una caro*», appare come una *analogia bidirezionale*. Da una parte Gn 2,24 fa riferimento all'unità tra gli sposi, che può venir colta in modo naturale da tutti e che aiuta a capire il mistero dell'unione tra la Chiesa e il Redentore;² dall'altra, qualunque matrimonio umano, costituendo un'immagine dell'Unione Mistica, dipendendo dalla condotta degli sposi, può riflettere meglio o peggio le cure di Gesù Cristo a favore della sua Chiesa. Questo è il fondamento dei vari consigli pratici con i quali si cerca di aiutare i coniugi a condurre una vita santa:

E quando l'Apostolo ammonisce mariti e mogli, entrambi cristiani, non lo fa forse con queste parole: Amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa, e ha dato se stesso per lei. E: Le mogli siano sottomesse ai loro mariti come al Signore, perché anche la Chiesa è sottomessa a Cristo? E le parole dell'Antico Testamento – Per questo l'uomo abbandonerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e saranno due in una sola carne – che questi tapini di Manichei scherniscono, non sono forse intese dall'Apostolo come un grande mistero quando afferma: Questo mistero è grande, lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa? Ed aggiunge: Quindi ciascuno ami la propria moglie come se stesso e la donna sia rispettosa verso il marito.³

Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa come corpo mistico de Cristo fa sì che non sia raro imbattersi in riferimenti alla «*una caro*» intesa nel senso dell'unità dei cristiani con Cristo.⁴ Formare «una sola carne» con Lui è la garanzia che i frutti della redenzione possano esser colti dai fedeli cristiani di tutti i tempi che, come membri della stessa carne, sono continuamente vivificati dal Redentore.

¹ Cfr. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tractatus mysteriorum*, I, 3 (SC 19bis, 78). HIERONYMUS, *Ad Ephesios*, III (PL 26, 569). AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo XLV*, 166 (CCSL 41, 519-520). Cfr. LEO MAGNUS, *Epistola LIX*, 4 (PL 54, 871).

² AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 24, 37 (NBA 9, 168-170). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo CCCXLI*, 10 (NBA 34, 18). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo XLV*, 166 (CCSL 41, 519-520). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, XXX, II, I, 4 (CCSL 38, 193).

³ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Adimantum*, III, 3 (CSEL 25, 121): «Et ideo quando christianos utrosque apostolus monet, id est maritos et uxores, nonne ita dicit: uiri diligite uxores uestras, sicut et christus dilexit ecclesiam et tradidit se ipsum pro ea? Et: mulieres uiris suis subditae sint quasi domino, quia et ecclesia subdita est christo? Nonne illud, quod isti miseri inrident in uetere testamento, quod scriptum est: propterea relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una in magno sacramento idem apostolus accipit, cum dicit: sacramentum hoc magnum est ego autem dico in christo et in ecclesia? Deinde subiungit: uerumtamen unusquisque uxorem suam sicut se ipsum diligit; mulier autem ut timeat uirum». Trad. italiana: *Opere di Sant'Agostino*, vol. 13/2, trad. C. Magazzù, Città Nuova, Roma 2000, 121.

⁴ Cfr. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Ephesios*, XX, 3 (PG 62, 139). Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae*, XVI, 4 (CSEL 1, 115). Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Explanatio psalmodum XII*, XXXIX, 11 (CSEL 64, 219). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, XXXI, 60 (CSEL 60, 60).

5. Altri tipi di unità

Nella vasta analisi dei testi patristici, si scopre inoltre che i Padri, mossi da varie necessità pastorali e retoriche, applicano il concetto della «*una caro*» al di fuori del suo uso “abituale”, per illustrare in modo grafico vari tipi di unità molto profonda: tra le due nature di Cristo;¹ tra la parte corporale e spirituale dell’uomo;² dell’uomo con Cristo;³ l’unione del cristiano con il peccato.⁴

* * *

Dopo avere esaminato⁵ numerosi passaggi delle opere patristiche, nei quali si utilizza il termine di «una sola carne», si può concludere che i Padri accolgono il concetto della «*una caro*» formulato nella Sacra Scrittura. Le principali linee interpretative individuano, dietro alle parole di Gn 2,24, l’unità tra il marito e la moglie iscritta nella natura dell’uomo come unione fedele ed indissolubile, la quale, si costruisce e manifesta nelle azioni quotidiane degli sposi e rappresenta l’unione di Cristo con la Chiesa. Come abbiamo dimostrato, quando la Patristica menziona in questo contesto l’unione coniugale, lo fa sempre in modo generico.

IV. INDIZI DI UNA TENDENZA SUCCESSIVA

Per comprendere come si applica il concetto di «una sola carne» nel medioevo e qual è stato il suo significato è stato necessario analizzare molteplici testimonianze che utilizzano le parole di Gn 2,24 in relazione al discorso sul matrimonio.⁶ Come si è dimostrato, il termine «*una caro*» si utilizza principalmente negli ambiti della sacramentalità e della validità del matrimonio – più precisamente degli impedimenti –, che nella discussione medievale spesso si sovrappongono e intrecciano.

Gli autori medievali partono da una domanda importante: che relazione c’è tra la sacramentalità o la validità del matrimonio e l’unione carnale? Non sorprende che, per rispondere a questa domanda, i canonisti e i grandi maestri ricorrono all’autorità dei Padri della Chiesa. Come abbiamo potuto dimostrare, l’unione coniugale era conosciuta nella Patristica come un fattore importante dell’unità matrimoniale. Tuttavia, nessuno dei Padri ha considerato opportuno precisare le caratteristiche corporali che l’unione sessuale dovrebbe avere per rispondere a questo ruolo. Di solito si tratta dell’unione sessuale *in genere*. Presen-

¹ Cfr. ORIGENES, *Contra Celsum*, VI, 47 (SC 147, 296-298). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus*, I, 2 (NBA 24, 1640). Cfr. LEO MAGNUS, *Epistola LIX*, 4 (PL 54, 871).

² Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, IV, 63 (CCSL 14, 129). Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, XII, 3 (CCSL 50, 358).

³ Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum canticorum*, VI (ed. H. Langerbeck, Brill, Leiden 1960, 108-109).

⁴ Cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VII, 88.1-3 (*Stromata VI-VIII: vida intelectual y religiosa del cristiano*, ed. M. M. Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 505). Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *De Virginitate*, XV, 1 (SC 119, 444-446).

⁵ Cfr. WOŹNY, *El significado de la «una caro»*, 99-230.

⁶ Cfr. *ibidem*, 231-363.

teremo qui due testi, che per il loro approccio poco frequente nella Patristica, mostrano una crescente importanza dell'unione coniugale all'interno dell'unità tra il marito e la moglie. Si tratta degli indizi della tendenza che svilupperanno più tardi gli autori medievali, spingendo i testi patristici oltre al senso originale. Vedremo che nell'interpretazione medievale del primo testo non mancheranno errori, che a loro volta produrranno conclusioni sbagliate. Come esempio può servire quello che osserva Madero:¹ nel mondo del diritto canonico medievale si metterà in relazione l'unità in «una sola carne» con alcuni precisi criteri corporali riferiti all'unione sessuale.

1. Unione coniugale come parte integrante del matrimonio

Nella lettera *Cum societas*, Leone Magno (†461) scrive al vescovo di Narbona, rispondendo alla consulta sulla validità del matrimonio di una giovane con un uomo, che precedentemente aveva avuto una concubina. Il papa afferma che vivere nel concubinato non è la stessa cosa che nel matrimonio, poiché il matrimonio, per istituzione divina, è costituito da due elementi: l'unione dei sessi e il «*nuptiale mysterium*» (l'unione tra persone libere e uguali, che riflette l'unione Cristo-Chiesa):

Pertanto, visto che l'unione delle nozze dall'inizio è stata costituita in modo che, oltre all'unione dei sessi, contenga il sacramento di Cristo e della Chiesa, non vi è dubbio che non appartiene al matrimonio quella donna, in cui si dimostra che il mistero nuziale non è avvenuto.²

Il secondo elemento non è presente nel concubinato e perciò la giovane può sposarsi con l'uomo menzionato. È la prima e quasi l'unica volta nella Patristica che l'unione sessuale appare non soltanto come un elemento in più dell'unione umana, ma come uno dei due elementi *integranti*. Come vedremo più avanti, questo testo, trasmesso con una alterazione importante, avrà un ruolo capitale nell'argomentazione medievale.

2. L'unione coniugale costituisce il matrimonio come indissolubile

Il secondo segnale dell'importanza che si sarebbe attribuita all'unione sessuale si trova in uno scritto di Gregorio Magno (540-604). In questa lettera, il papa sottolinea che a partire dall'unione coniugale gli sposi sono uniti in modo specifico e indissolubile. Per questa ragione, dopo l'atto della consumazione, una delle parti non può abbandonare l'altro coniuge per eleggere la vita monastica:

¹ Cfr. M. MADERO, *De la unitas carnis a la commixtio seminum y la dificultad de la prueba de la impotentia coeundi*, in M. MADERO, E. CONTE, *Procesos, inquisiciones, pruebas: homenaje a Mario Sbriccoli*, Manantial, Buenos Aires 2009, 142-144.

² LEO MAGNUS, *Epistola CLXVII*, 4 (PL 54, 1204): «Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum, dubbium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium».

Infatti, eccetto il caso di fornicazione, la legge divina non concede all'uomo di lasciare la moglie per nessun motivo, poiché dopo che per l'unione matrimoniale il corpo dell'uomo e della donna sono diventati un corpo solo, questo non può in parte farsi monaco e in parte rimanere nel mondo.¹

L'attenta analisi di varie testimonianze della letteratura patristica² permette di osservare che la lettera di Gregorio Magno si distingue nel tono dominante degli scritti patristici. A parte questo scritto di Gregorio, non abbiamo incontrato altri testi nella Patristica nei quali si indichi l'unione coniugale come il punto a partire dal quale gli sposi sono uniti come una sola cosa, in maniera indissolubile.

3. Radicazione nel medioevo e relazione con la sacramentalità

Incmaro di Reims (806-882) cita numerose volte il documento *Cum societas* di Leone Magno per mostrare che il matrimonio è composto dall'unione dei sessi e del mistero nuziale, simbolo dell'unione Cristo-Chiesa. Fin qui Incmaro si situa nella prospettiva della Patristica. Però andrà oltre, ossia dirà che quel «*nuptiale mysterium*» è presente soltanto se gli sposi hanno realizzato l'unione dei sessi; se questo non avviene, non c'è vero matrimonio.³ Leone Magno parlò dell'unione coniugale come uno degli elementi che integrano il matrimonio. Gregorio Magno la ha menzionata come il punto a partire dal quale l'unione è indissolubile. Con Incmaro, l'importanza dell'unione coniugale è maggiore, essa diventa addirittura un elemento *essenziale* del significato sacramentale e dell'unità in «una sola carne». Incmaro fonda la sua tesi sulla testimonianza di Agostino. Tuttavia, bisogna dubitare seriamente dell'autorità di questo testo: non si trova nelle opere conosciute del vescovo di Ippona e vari autori considerano che è stato lo stesso Incmaro ad attribuire questa opinione ad Agostino, forse a partire dal testo di Leone Magno.⁴

★

Como si vedrà, questi sono state gli scritti in base ai quali, nel contesto medievale dell'impedimento di affinità, l'unità in «una sola carne» è stata relazionata

¹ GREGORIUS MAGNUS, *Epistula*, XI, 30 (CCSL 140A, 919): «Nam, excepta fornicationis causa, vir uxorem dimittere nulla ratione conceditur, quia postquam copulatione conjugii viri atque mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti, et ex parte in saeculo remanere». Trad. italiana: *Gregorii Magni Opera*, vol. 5/4, trad. V. Recchia, Città Nuova, Roma 1999, 103.

² Cfr. WOŹNY, *El significado de la «una caro»*, 99-230.

³ Cfr. HINC MARUS REMENSIS, *De nuptiis Stephani et filiae Regimundi comitis (PL 126, 137)*: «Nec habent nuptiae in se Christi et Ecclesiae sacramentum, sicut beatus Augustinus dicit, si se nuptialiter non utuntur, id est, si eas non subsequitur commistio sexuum. Nec pertinere poterit illa mulier ad matrimonium, cum qua docetur non fuisse commistio sexuum: sicut dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium».

⁴ Cfr. G. FRANSEN, *La lettre de Hincmar de Reims au sujet du mariage d'Étienne: une relecture*, in W. LOURDAUX, D. VERHELST, A. WELKENHUYSEN, W. VERBEKE, *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, Katholieke Universiteit Leuven. Instituut voor middeleeuwse studies, Leuven 1983, 140-141; cfr. *Sententiae in IV libris distinctae. Liber III et IV*, ed. I. C. Brady, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1981, 420, nota n. 1; cfr. M. AROZTEGI ESNAOLA, *San Buenaventura sobre el matrimonio: comentario a IV Sent d 26 cap 6*, «Scripta Theologica» 43/2 (2011) 260-261.

con alcuni precisi criteri corporali, spingendo le testimonianze dell'autorità oltre al loro senso originale. In seguito, analizzeremo esempi concreti di questo fenomeno.

V. AFFINITÀ

Prima di studiare l'uso del concetto dell'«*una caro*» nel contesto della discussione sull'impedimento dell'affinità, è opportuno chiedersi: per quale motivo nel medioevo si parla dell'affinità come impedimento? In un recente lavoro, John Alesandro risponde a questa domanda nella maniera seguente:

La ragione fondamentale per cui nel matrimonio sorge l'affinità consiste nel fatto che gli sposi attraverso la consumazione della loro unione arrivano ad essere una sola carne o un solo corpo e, come conseguenza, sono considerati parenti di tutti i consanguinei dell'altro coniuge. Questo argomento veniva rafforzato dalle idee equivoche sull'anatomia maschile e femminile e la biologia dell'atto sessuale, che a quel tempo predominavano.¹

Come abbiamo visto, l'idea che il matrimonio unisca il marito alla moglie in maniera specifica e crei una relazione speciale tra le loro famiglie, era già presente in alcuni scritti patristici. Tuttavia, è nel medioevo quando l'affinità si relaziona chiaramente con l'unione sessuale. Inoltre, alcune opinioni medievali, ormai superate, sulla fisiologia della generazione umana, menzionate da Alesandro, consideravano che l'unità tra marito e moglie era frutto della mescolanza dei liquidi emessi da entrambi durante l'unione sessuale. Tuttavia, questo fatto fisico può accadere anche fuori dal matrimonio. Per questo motivo, il discorso medievale ha considerato l'affinità sia all'interno del matrimonio (affinità *sensu stricte*) sia al di fuori di esso (*affinitas ex copula illicita*).²

Secondo Franceschi,³ il motivo di questi impedimenti risiede nel voler difendere la specificità delle relazioni familiari fondamentali (filiazione, paternità, affinità). Questi vincoli, così stretti, potrebbero venire denaturalizzati dal tentativo di convertirli in relazioni propriamente matrimoniali. Senza dubbio, secondo le categorie di oggi, alcune norme giuridiche del medioevo possono sembrarci esagerate o addirittura possono essere viste come limiti imposti alla libertà di scegliere il proprio coniuge. Tuttavia, bisogna tenere in conto il contesto storico

¹ J. ALESANDRO, *Una Caro and the Consummation of Marriage in the Decretum Gratiani*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte» 129 (2012), 133. Questo autore si riferisce all'opinione medievale secondo la quale si pensava che nell'atto sessuale si realizzasse la mescolanza del sangue dell'uomo e della donna, attraverso la mescolanza dei fluidi emessi durante l'unione sessuale.

² Cfr. quello che dice Franceschi sull'*affinitas superveniens* in H. FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela dello «ius connubii» nel sistema matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milano 2004, 171-176. Esmein sostiene che l'idea che l'affinità sorga anche nel caso di una relazione sessuale al di fuori del matrimonio è presente già in un decreto attribuito a Gregorio I e si afferma come *affinitas ex copula illicita* nel secolo IX (cfr. A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, vol. 1, L. Larose et Forcel, Paris 1891, 376-379). Tuttavia, secondo Madero, a quei tempi questa idea ancora non si appoggiava direttamente sui riferimenti alla mescolanza dei fluidi corporali (cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 144).

³ Cfr. FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela*, 41.

e culturale nel quale sorgono quelle regole: un concetto ampio di famiglia i cui molteplici membri convivono insieme e, di conseguenza, l'insicurezza sui gradi di parentela all'interno della stessa famiglia. Perciò, per evitare matrimoni tra parenti troppo stretti, vennero creati dei limiti più ampi rispetto alle esigenze del diritto naturale.¹

1. Diffusione con Graziano

Fino al *Decreto* di Graziano si sono manifestati soltanto alcuni indizi, anteriori al processo che sarebbe iniziato da quel momento: i Padri intendevano l'unione coniugale, menzionata *in genere*, come un elemento importante dell'unione umana e con l'opera di Incmaro l'unione sessuale degli sposi viene indicata come elemento essenziale del matrimonio. Sarà la celebre opera del Maestro di Bologna a stabilire i «fondamenti testuali»² sulla base dei quali la teoria della copula avrà la sua influenza sulla discussione sugli impedimenti di affinità e d'impotenza. Il *Decreto* aiuterà anche a diffondere la teoria che vincolava l'unità in «una sola carne» ad alcune condizioni corporali riferite all'unione sessuale.

Nei canoni 16-18 della C. 27 q. 2 del *Decreto*, Graziano cerca di dimostrare l'unione coniugale come il punto iniziale ed essenziale del matrimonio; essa unisce gli sposi e allo stesso tempo crea tra essi ed i rispettivi parenti vincoli di affinità. Perciò, seguendo Incmaro di Reims, ricorre alla presunta autorità di Agostino e di Leone Magno. Tuttavia, il *Decreto* cita il testo della lettera *Cum societas* con una, apparentemente piccola, variazione: aggiungendo un «non»:

Non c'è dubbio che non appartiene al matrimonio quella donna nella quale si dimostra che non c'è stata unione dei sessi. [...] Poiché l'unione nuziale è stata costituita dall'inizio in modo che, fuori dall'unione dei sessi le nozze non contengano il sacramento di Cristo e della Chiesa, non vi è dubbio che non appartiene al matrimonio tale donna nel cui caso si dimostri che il mistero nuziale non è avvenuto.³

Non è chiaro da dove provenga quest'alterazione,⁴ però essa cambia diametralmente il senso del testo leoniano. Il *Decreto* conferma qui e diffonde ciò che aveva indicato Incmaro: l'unione sessuale non è soltanto uno degli elementi che integrano il matrimonio ma essa diventa la sua parte *essenziale*.

¹ Cfr. *ibidem*, 42.

² MADERO, *De la unitas carnis*, 142.

³ C. 27 q. 2 c. 16-17: «Non dubium est, illam, mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua docetur non fuisse conmixtio sexus. [...] Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut preter conmixtionem sexuum non habeant in se nuptiæ Christi et ecclesiæ sacramentum, non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale misterium». Segnaliamo in corsivo l'alterazione del testo originale di Leone Magno recentemente menzionato. Per il testo latino del *Decreto* seguiremo *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, ed. A. Friedberg, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz 1995 (seconda riedizione del 1879).

⁴ L'alterazione è presente in alcuni manoscritti di *Panormia* di Ivo di Chartres; tuttavia, alcuni autori come Gérard Fransen considerano che si tratti di un'aggiunta postuma, già sotto l'influenza del *Decreto* di Graziano (cfr. FRANSEN, *La lettre de Hincmar*, 145).

Così, i canoni 16 e 17 della C. 27 q. 28, un apocrifo e un testo manipolato, daranno una visibilità ed un futuro immenso al requisito della copula per la perfezione del senso del sacramento matrimoniale, legato ad uno statuto – fino ad oggi ineludibile – che esige il compimento del diritto naturale e esclude gli impotenti dal matrimonio.¹

Il canone seguente introduce un elemento nuovo nell'analizzare un altro caso di supposta affinità.² Vi viene presentata la risposta, attribuita erroneamente al papa Benedetto I,³ sul da farsi nel caso in cui dopo gli sponsali muoia la sposa. In questo caso, l'uomo potrebbe sposarsi con la sorella della defunta?

Per rispondere a questa domanda conviene menzionare quello che dice Alessandro sulla natura dell'unità in «una sola carne» secondo Graziano. Questo autore sottolinea⁴ che, anche se nel *Decreto* sono molto pochi i riferimenti alla «una caro» che non abbiano connotazioni sessuali, la frase di Gn 2,24 non significa unicamente la relazione carnale che consuma il matrimonio, ma essa si riferisce principalmente all'unità o al vincolo matrimoniale che è frutto di questo atto.

Per Graziano il senso principale della *una caro* è la realtà unitiva del matrimonio. Attraverso l'atto della consumazione, effettivo dal punto di vista canonico, due persone arrivano ad essere una sola carne e continuano ad essere una sola carne durante la loro vita quotidiana. Non sono una sola carne unicamente quando uniscono i loro corpi separati nella prima o nelle seguenti relazioni carnali. Chiamarli «una sola carne» implica una relazione tra essi, relazione così forte che a ragione li si può definire come un unico corpo.⁵

Questa unità in «una caro» costituisce i coniugi e i loro familiari in una stessa famiglia e al tempo stesso stabilisce un impedimento a matrimoni tra loro nel futuro. Nel caso sul quale ci stiamo soffermando, non esiste l'impedimento di affinità, perché secondo quello che dice il testo, tra coloro che non si sono mai uniti carnalmente, in nessuna maniera si può intuire come potrebbero essere «una sola carne» soltanto in base al patto sponsale, che non realizza la «*commixtio sanguinis*».

Madero dà particolare importanza a questo passaggio, poiché il c.18 non soltanto risolve il caso proposto, ma mostra anche un chiaro criterio sulla relazione *sufficiente* per unire due persone in matrimonio e creare l'affinità. Troviamo qui una indicazione sull'unità in «una sola carne», come effetto della mescolanza dei fluidi emessi durante la relazione carnale, la quale si descrive come

¹ MADERO, *De la unitas carnis*, 142.

² Cfr. C. 27 q. 2 c. 18: «Quibus uerbis innotuit, non aliter uirum et mulierem posse fieri unam carnem, nisi carnali copula sibi coherent. Qui ergo nequaquam mixtus est extraneæ mulieri federe nuptiali, quo pacto per nuda sponsionis uerba possunt una caro fieri, nullatenus ualemus intueri. Propinquitas enim sanguinis uerbis dicitur, non uerbis efficitur. Sed neque osculum parit propinquitatem, quod nullam facit sanguinis conmixtionem».

³ Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 142.

⁴ Cfr. ALESSANDRO, *Una Caro*, 103.

⁵ *Ibidem*, 143.

la «*commixtio sanguinis*». L'importanza di questo fatto appare più evidente se ci concentriamo sull'osservazione di Madero su questo punto:

Così, due testi, uno apocrifo e un altro inizialmente mal interpretato – attribuiti rispettivamente a Benedetto I e a san Agostino – e una manipolazione testuale, che fa dire a Leone I il contrario di quello che diceva, soggiacciono ad una delle esigenze più ferree della definizione del matrimonio canonico: la potenza sessuale. Però inoltre, entrambi i testi affermano ciò che veniva rifiutato dal diritto romano e dalla patristica: ossia, stretti criteri corporali per la creazione del legame matrimoniale e dell'affinità.¹

All'interno della discussione sull'affinità c'è un ultimo testo che illustra come l'unità in «*una caro*» progressivamente dipenderà sempre di più da precise condizioni corporali. Si tratta dei due canoni² nei quali Graziano affronta il tema dell'affinità in maniera diretta. Prima afferma che un uomo non può contrarre matrimonio con la moglie di un consanguineo o che sia stata macchiata con «*aliqua illicita pollutione*».³ Graziano aggiunge inoltre che se si tratta di una polluzione di carattere straordinario non si crea l'affinità. Nel canone seguente si trasmette un decreto di Urbano II, già menzionato da Ivo di Chartres,⁴ il quale dichiara che una relazione appartenente al genere della «*extraordinaria pollutio*»⁵ non crea l'affinità a condizione che non sia stata «*in naturalibus admissa*» né reiterata con l'«*affectum maritalis*».⁶

Così viene realizzato il passo decisivo nel vincolare l'unità in «una sola carne» con alcuni precisi criteri fisiologici, che non sono stati menzionati da nessuno degli autori patristici. Il pensiero medievale si basa su testimonianze errone-

¹ MADERO, *De la unitas carnis*, 143.

² Cfr. C. 35 q. 2-3 c. 10-11.

³ Madero vede dietro a questo una relazione incestuosa (cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 143).

⁴ Cfr. IVONUS CARNOTENSIS, *Epistulae*, CCXXXII (PL 162, 235): «De viro qui antequam uxorem duceret, circa maritalia loca matrem ejusdem uxoris exteriori pollutione maculavit, nihil sanius respondere valeo, quam quod papa Urbanus respondit Hugoni Gratianopolitano episcopo consulenti eum de simili negotio. Respondit enim ex consulto, propter tale flagitium legitimum solvendum non esse matrimonium. Consuluit tamen diligentissimis et districtissimis examinationibus esse perquirendum, utrum in tali turpitudine contingerit aliqua carnis commistio, per quam fierent in commistione seminum una caro, propter quam fieri debet male initi vel violati matrimonii disjunctio. Audivi enim quod vir ille de quo agitur, de objecto crimine examinatione igniti ferri se purgaverit [...] et a lessione ignis illesus repertus sit. Quid si ita est, et hoc in sacramento purgationi suae posuit quod nunquam cum matre uxoris suae una caro fuerit, contra divinum testimonium nullum ulterius investigandum intelligo esse judicium».

⁵ Dal contesto e da ciò che dirà Rufino si può concludere che come la *extraordinaria pollutio* venisse considerata una relazione sessuale contraria alla legge (fuori dal matrimonio), o contraria alla natura (*in membrum non concessum a natura*, o tra persone dello stesso sesso, o con un animale), o fuori dall'ordine della natura (quando l'emissione seminale dell'uomo non penetra i *naturalia* della donna). Cfr. RUFINUS BONONIENSIS, *Summa Decretorum*, C. 35 q. 2-3 c. 11 (*Summa Decretorum Magistri Rufini*, ed. H. Singer, Scientia Verlag Aalen Ferdinand Schöningh, Paderborn 1902 (ristampa 1963), 518).

⁶ Cfr. C. 35 q. 2-3 c. 11: «*Extraordinaria pollutio non nisi in naturalibus admissa, uel sepius reiterata citra maritale effectum, si prebitis sacramentis ita esse constiterit, quemadmodum nobis tuis significatum est litteris, non uidetur matrimonium impedire, quamuis ipsa criminosa sit et damnabilis*». Madero riporta l'opinione di Nooan che considera un errore della lettura dell'edizione di Friedberg la sostituzione di *affectum* con *effectum* (cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 164, nota n. 27).

amente attribuite all'autorità dei Padri o dei papi, e altera il nucleo dell'unità matrimoniale, presente nella Sacra Scrittura e nella Patristica come «*una caro*» – l'unità indissolubile degli sposi, tanto spirituale quanto corporale –, nucleo che come conseguenza conduceva a certe proibizioni matrimoniali. Da questa posizione, secondo Madero:

[...] il vocabolario della *commixtio genitalium, corporum, sexuum, carnis, maris et feminae* si sposta verso quello della *commixtio sanguinis*, poi *seminum*. La canonistica adotta così una definizione di *affinitas* che crea una casistica che conduce a una sorte di parossismo della logica seminale.¹

2. Rufino e i decretisti

Rufino commenta, nella sua *Summa Decretorum* (1164), il c. 11 della C. 35 q. 2-3 del *Decreto* di Graziano e osserva due possibili interpretazioni dei criteri indicati nel c.11. Secondo la prima, una emissione seminale intorno alle parti genitali della donna impedirebbe un susseguente matrimonio se si ripetesse più volte o se fosse accompagnata dal consenso coniugale («*affectum maritalis*»). Tuttavia, Rufino menziona anche l'interpretazione che ammetteva l'affinità solo se la relazione si ripete accompagnata dall'«*affectum maritalis*».²

La doppia interpretazione menzionata da Rufino sull'intento di copula ci permette di affermare che in pieno XII secolo, nel dibattito intorno alla copula sufficiente per consumare il matrimonio o creare l'affinità, erano presenti due interpretazioni del *Decreto*. Una attribuiva l'affinità all'emissione seminale dell'uomo «*circa naturalia*» della donna a condizione che questa fosse ripetuta più volte. La seconda, richiedeva che l'intento della copula fosse accompagnato dall'«*affectum maritalis*». Questa seconda postura è appoggiata da altri autori quali, per esempio, Simone di Bisignano nella sua *Summa* composta nel 1179.³

¹ MADERO, *De la unitas carnis*, 143.

² Cfr. RUFINUS BONONIENSIS, *Summa Decretorum*, C. 35 q. 2-3 c. 11 (*Summa Decretorum Magistri Rufini*, ed. Singer, 518-519): «Dicit ergo quod, si prebito sacramento ostensum fuerit quod illa extraordinaria pollutio non sit admissa in naturalibus, ut scil. prior frater cognoverit et nec maritali affectu eam polluerit nec sepius illa pollutio iterata fuerit, licebit alteri fratri eam suscipere in coniugem. Extraordinaria pollutio facta citra maritalem affectum non videtur impedire matrimonium, nisi sit admissa in naturalibus, ut scil. pudoris secretum interius fuerit violatum, nisi sit sepius reiterata. Hac tamen conditione, dico, si prebitis sacramentis ita esse constiterit, quemadmodum nobis tuis significatum est litteris. Repetit vero non propter longam quam fecerat interpositionem. Vel secundum quosdam aliter accipitur extraordinaria pollutio: que fit preter nature ordinem. Hec si non fuerit admissa, nisi in naturalibus, id est circa naturalia – si enim in membro non concesso a natura esset admissa, impediret matrimonium –, vel i. e. etiam sepius reiterata, dummodo citra maritalem affectum facta sit, non videtur impedire matrimonium».

³ Cfr. *Summa in Decretum*, ed. P. V. Aimone, Fribourg 2007, <http://www.unifr.ch/cdc> (2013-05-10), 480-481: «Vel, idest etiam si sepius esset reiterata, dummodo non fieret hoc maritali affectu et ita quod claustrum pudoris non sit corruptum, non videtur matrimonium impedire. Hoc est dicere si quis polluit aliquam etiam sepe circa femoralia, dummodo non eam cognouisset uel maritali affectu hoc non esset actum, istud tale non impediret quominus hec mulier sic polluta posset matrimonium contrahere cum consanguineis pollutentis».

È interessante notare che in entrambe le interpretazioni del c. 11 del *Decreto* appare l'affinità e il matrimonio si considera consumato anche se non si è potuta realizzare la «*commixtio seminum*», perché la «*extraordinaria pollutio*» non è stata «*in naturalibus mulieris admissa*». Tuttavia, si riafferma la presenza dei criteri fisiologici che richiedono per lo meno l'emissione seminale dell'uomo.

Più avanti, la *Glossa ordinaria* segue lo stesso criterio e spiega perché una «*extraordinaria pollutio*» non impedisca il matrimonio con la consanguinea della donna con la quale si ha avuto una relazione di questo tipo. La ragione fondamentale consiste nel fatto che questo tipo di relazione non realizza né l'unione di sangue («*commixtio sanguinis*») né l'unità della carne. Inoltre, dice la *Glossa*, nel caso in cui addirittura esistesse la penetrazione non accompagnata dall'emissione seminale dell'uomo, per la stessa ragione non si realizzerebbe l'unità in una «una sola carne». ¹

Lo stesso punto di vista appare nella *Glossa Palatina* dell'inizio del XIII secolo ², quando vi si afferma che nel caso di una copula incompleta non si realizza l'unione del sangue («*sanguinis commixtio*») e perciò non si forma l'unità della carne. Di conseguenza, non si crea l'impedimento di affinità. ³

In questo modo si consolida la posizione che stabiliva il criterio della mescolanza dei fluidi come condizione *sine qua non* per cui l'uomo e la donna possano iniziare a formare «una sola carne», e come conseguenza appare l'impedimento dell'affinità per un futuro matrimonio con i consanguinei del proprio coniuge. Allo stesso tempo, se in qualsiasi delle relazioni menzionate è presente il «*maritalis affectum*», questa relazione, indipendentemente dal fatto della penetrazione, è sufficiente per consumare il matrimonio. Madero tuttavia dice che questo succede «*non propter factum, sed propter consensum*». ⁴

Esiste, di conseguenza, un argomento a proposito della forma dell'unione corporale che si sviluppa intorno alla problematica dell'affinità nella quale è già chiaramente definita la centralità della logica sangue- seme come esigenza autonoma dalla penetrazione, che appare superflua. Il consenso non trasfigura la natura dei contatti corporali, che rimangono nell'ordine del *factum*. ⁵

Quindi, i criteri corporali, che esigono la mescolanza dei semi o la mescolanza del sangue, vengono applicati fundamentalmente nell'ambito dell'affinità e,

¹ Cfr. JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria*, C. 35 q. 2-3 c. 11 (MADERO, *De la unitas carnis*, 145): «Impedire. [...] sed quid si aliquis reseraret illas seras et non processit ad consumptionem operis: numquid talis commixtio carnis impedit matrimonium cum consanguinea illius: dic quod non: quia nec est ibi sanguinis commixtio nec carnis unitas supra c. nullum».

² Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 164, nota n. 26.

³ LAURENTIUS HISPANUS, *Glossa Palatina*, C. 35 q. 2-3 c. 11 (J.A. BRUNDAGE, *Law, sex and Christian society in medieval Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1987, 356): «Impedire. [...] Talis enim pollutio que fit extra vulvam non facit sanguinis commixtionem nec carnis unitatem; sed quid si quis frangit claustrum pudoris, sed non spermatizat ibi vel si spermatizat, non cum ipsa? Dico cum h. per talem coitum unitatem carnis non fieri nec sanguinis commixtionem, nec impediri ob hoc consanguineorum ab eius copula si constare possit. Jo. et R. legant hanc causam sub alio sensu, quia talis pollutio non impedit nisi sit in tanta vel nisi fiat maritalis affectio, sed hoc superfluit una negatio».

⁴ MADERO, *De la unitas carnis*, 145.

⁵ *Ibidem*, 146.

quando si tratta di considerare un matrimonio consumato, si continua ad esigere la realizzazione di alcuna relazione sessuale che sia accompagnata dal consenso matrimoniale.

3. *Le decretali del secolo XIII*

Il *Decreto* di Graziano ha avuto una grande influenza sulla prassi giuridica del medioevo. Ha favorito l'ulteriore sviluppo della legislazione pontificia e della scienza canonica nel secolo successivo. Erdö osserva che la collaborazione della Santa Sede con le università contribuì alla formulazione di un nuovo diritto universale della Chiesa: le raccolte delle decretali, che appaiono in cinque compilazioni principali.¹ Tuttavia, l'esistenza di diverse compilazioni poneva vari problemi: alcune delle decretali modificavano il contenuto di quelle precedenti, si ripetevano frequentemente e il sistema non facilitava la ricerca. Di conseguenza, Gregorio IX (1227-1239) incaricò Raimondo di Peñafort di preparare una nuova raccolta delle decretali. La nuova opera, chiamata *Liber Extra*, fu promulgata il 5 settembre del 1234,² abrogando tutte le raccolte anteriori. Insieme al *Decreto* di Graziano, essa costituiva una fonte di autorità giuridica alla quale nel futuro sarebbero succedute altre raccolte.³

Il commento di Innocenzo IV (1243-1254) alle decretali di Gregorio IX data della metà del XIII secolo. In quest'opera, chiamata anche *Apparatus*, si dichiara la necessità della *commixtio seminis*, «nella sua forma più estrema».⁴ Nel pensiero medievale era presente l'idea che nel momento culminante dell'unione sessuale si producesse una doppia emissione seminale: sia da parte dell'uomo che della donna. Nel testo che stiamo esaminando, si afferma che anche qualora vi sia penetrazione, se non si realizza la doppia emissione seminale, la relazione non risulta sufficiente per creare legami di affinità, né per consumare il matrimonio: perché questo avvenga, dovrebbe realizzarsi la mescolanza di sangue di entrambi gli sposi.⁵

Tuttavia, la decretale di Innocenzo IV contiene anche una condizione importante. Afferma, che anche se manca l'emissione seminale, se l'intento della copula viene accompagnato dal consenso matrimoniale («*maritalis affectum*»), il matrimonio può considerarsi consumato.

Questo punto di vista è stato presente anche nel XIII secolo nella riflessione sul matrimonio presunto, secondo la quale si riteneva che se alle sponsali *de fu-*

¹ Cfr. P. ERDÖ, *Storia delle Fonti del Diritto Canonico*, Marcianum Press, Venezia 2008, 120.

² Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 2011, 122.

³ Sull'evoluzione delle collezioni dopo il *Decreto* di Graziano cfr. ERDÖ, *Storia*, 114-129.

⁴ Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 147.

⁵ Cfr. INNOCENTIUS IV, *Apparatus*, x 4.13.7 (*Commentaria super libros quinque decretalium*, Sigismundus Feierabendt, Francofurti ad Moenum 1570, f. 474v): «Extraordinaria enim pollutio alterius tantum etiam si intra claustra pudoris fiat, non facit affinitate, nec matrimonium consummat, nisi ex affectu fiat matrimoniali. [...] Ad hoc enim ut contrahatur affinitas, necesse est sanguinis utriusque fieri commixtionem».

turo seguiva un contatto sessuale, allora si presumeva il consenso *de presente* e la consumazione del matrimonio:

[Innocenzo IV] Riferisce l'opinione secondo la quale, quando la relazione imperfetta dal punto di vista materiale è preceduta dagli sponsali, e comporta l'affezione maritale, si ratificano gli sponsali "etiam neutro emittente, tamen sponsalia primo facta ratificari credere propter consensum matrimoniale, qui ibi est, vel praesumitur".¹

In precedenza, è stata la decretale *Adolescens*, raccolta nella collezione di Gregorio IX, a specificare che l'intento della copula, anche se si realizza accompagnato dall'«*affectum maritalis*», non può convertire gli sponsali *de futuro* in matrimonio, poiché non c'è stato il vero matrimonio attraverso il contratto, né si può presumerlo in un tentativo di relazione.²

Nei secoli seguenti i maestri del diritto canonico, considerando che l'opinione medica sull'emissione seminale femminile era stata discreditata, smettono di considerarla necessaria per l'affinità.³

*

La discussione medievale sull'affinità ci permette di concludere che a metà del XIII secolo il processo che faceva dipendere sempre di più l'unità in «*una caro*» dalla «*commixtio sanguinis*» o «*commixtio seminum*» ha portato a formulare due opinioni. La prima opinione: affinché ci sia l'impedimento dell'affinità deve esserci una copula completa, ossia la penetrazione accompagnata dall'effusione seminale tanto dell'uomo come della donna, grazie alla quale si realizza la mescolanza dei fluidi. La seconda opinione: una relazione incompleta, come per esempio la «*extraordinaria pollutio*», può consumare il matrimonio e creare affinità se viene accompagnata dal «*maritalis affectum*»;⁴ tuttavia, non può convertire il consenso *de futuro* nel *de presente*.

Il dibattito, del quale ci occupiamo, si è svolto principalmente nell'ambito del diritto canonico; tuttavia, come si vedrà in seguito, queste opinioni hanno influenzato anche la terminologia utilizzata nella teologia scolastica.

VI. IMPOTENZA

Il processo che progressivamente fa dipendere l'unità in «*una sola carne*» dalla presenza della «*commixtio seminum*» avviene principalmente all'interno della discussione sull'impedimento di affinità. Nel dibattito medievale sull'impedimento d'impotenza,⁵ i criteri corporali necessari per giungere a formare la «*una*

¹ MADERO, *De la unitas carnis*, 148.

² Cfr. X 4.21.32 (*Corpus Iuris Canonici*, vol. 2, ed. A. Friedberg, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz 1959 (riedizione del 1879)): «*Adolescens, qui desponsatam sibi per verba de futuro, licet saepe nisus fuerit, carnaliter non cognoscens, cum alia postmodum per verba de praesenti contraxit, non primam, cum qua nec fuit verum matrimonium ex forma contractus, nec praesumptum, quum conatus non habuisset effectum, sed secundam debet habere uxorem*».

³ Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 149-151.

⁴ Come si è potuto vedere, nel XII secolo Rufino menzionava la possibilità che ci sia affinità anche se questa relazione imperfetta si ripete.

⁵ Cfr. una descrizione delle opinioni medievali su questo tema in M.L. COLISH, *Peter Lombard*, vol. 1-2, E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1994, 673-678.

caro» si riferiscono fondamentalmente alla capacità di realizzare la copula, senza riferimento diretto alle sue caratteristiche fisiologiche.

La logica probatoria dell'impotenza – che nella metà del XIII secolo i canonisti descrivono nel dettaglio – è centrata nell'ispezione corporale, sia femminile che maschile, e risponde ad una meccanica che privilegia la capacità di realizzare e sopportare la penetrazione. Anche se si dichiarano a favore della doppia emissione seminale come condizione del coito sufficiente per realizzare l'affinità e il matrimonio, la prova dell'impotenza continua a verificare la capacità di sopportare la penetrazione che permetterebbe in ultima istanza la presunzione dell'emissione. Inoltre, la sola dichiarazione della non verginità della sposa è prova sufficiente della potenza dello sposo. L'unica esigenza che conserva la speranza dell'emissione, questa volta indipendentemente dalla penetrazione è quella di considerare potente chi abbia un testicolo.¹

Anche se nel dibattito sull'impedimento di impotenza, come ha segnalato Madero, i canonisti medievali non vincolavano direttamente l'unità in «*una caro*» alla «*commixtio seminum*», i testi canonici, come nel caso dell'affinità, testimoniano una crescente dipendenza dell'unità in «una sola carne» dall'unione coniugale.

Già in Ivo di Chartres incontriamo delle affermazioni che considerano la prima unione sessuale degli sposi come il punto iniziale del matrimonio e dell'unità in «una sola carne». Tuttavia, Ivo parla in questo contesto di un'unione *in genere*. In *Panormia*, trascrive la risposta di Gregorio II ad un vescovo: la situazione riguarda un caso dove la consumazione del matrimonio non è potuta avvenire per causa dell'impotenza del marito. In questo caso, dice il testo, è lecito che la donna, motivata dal desiderio di avere figli, contragga un nuovo matrimonio, avendo entrambi precedentemente giurato di non essersi mai uniti carnalmente e di conseguenza non essendo mai arrivati a formare «una sola carne».²

La consumazione del matrimonio come punto a partire dal quale i coniugi cominciano a formare «una sola carne» appare anche in una delle lettere di Ivo, nella quale si risponde alla domanda sulla possibilità che un bambino contragga matrimonio. Il primo argomento che adduce Ivo, si basa sulla legge naturale e prende il passaggio di Gn 2,24 come paradigma dell'unione sponsale: il legittimo matrimonio inizia quando i coniugi possono realizzare l'unione carnale³, quindi il matrimonio di un bambino non sarebbe valido.

Anche Graziano ricorda la situazione dell'impossibilità di consumare il matrimonio a causa dell'impotenza. In questo caso, visto che gli sposi non sono mai arrivati a formare «una sola carne» («*numquam permixtione carnis coniuncti una*

¹ MADERO, *De la unitas carnis*, 158.

² Cfr. IVONUS CARNOTENSIS, *Panormia*, VI, 116 (PL 161, 1275): «Quod si mulier causatur et dicit, Volo mater esse et filios procreare, uterque eorum septima manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis iurejurando dicat, ut numquam permixtione carnis conjuncti, una caro effecti essent, tunc videtur mulierem secundas posse contrahere nuptias».

³ Cfr. IDEM, *Epistulae*, XCXI (PL 162, 118): «tunc primum initur legitimum matrimonium, cum conjuges per commixtionem carnis reddere sibi invicem possunt conjugii debitum».

caro effecti fuissent»), si permette alla donna di contrarre un nuovo matrimonio.¹ Graziano insegna che mentre il matrimonio non consumato può dissolversi, dopo la consumazione i coniugi sono uniti dalla realtà della «*una caro*» in maniera indissolubile e la sua unione non può essere dissolta. Il *Decreto* segnala che l'impotenza deve essere sottomessa a un processo di prova attraverso il «*iustum iudicium*» che, come dice Alesandro, non esamina una possibile impotenza perpetua dell'uomo, ma piuttosto il fatto che è stato incapace di unirsi alla sua sposa.² Il «*iustum iudicium*» poteva consistere nel giuramento, la prova del ferro incandescente, le affermazioni dei testimoni e anche nell'esame corporale della donna realizzato da persone esperte (per esempio le ostetriche). In questo caso, la verginità della donna era prova dell'impotenza del marito.³

Secondo Madero,⁴ questa tendenza persiste nei testi dei giuristi posteriori: nel campo dell'impotenza l'unità in «*una caro*» non viene relazionata con nessun criterio corporale preciso: si considera sufficiente una relazione sessuale *in genere*.⁵

VII. SACRAMENTALITÀ

L'analisi dei testi giuridici mostra che i canonisti, in alcune occasioni, hanno fatto dipendere l'unità in «*una caro*» da alcuni precisi criteri corporali. Conviene però domandarsi: si tratta di un fenomeno esclusivamente giuridico? Per rispondere a questo interrogativo, è necessario esaminare come questa tendenza influenza la discussione sulla sacramentalità del matrimonio nelle opere di Ugo di San Vittore e di Pietro Lombardo.

1. Ugo di San Vittore

Nel *De sacramentis*, l'opera che costituisce una delle sintesi teologiche più solide del XII secolo, Ugo tratta la doppia istituzione del matrimonio e le cause di questo operare divino. Il matrimonio è stato istituito: prima del peccato «*ad sacramentum et ad officium*» (come segno della futura unione Cristo-Chiesa e per la riproduzione della specie) e dopo il peccato «*ad remedium*» (per contenere le passioni disordinate della natura ferita). Mentre sviluppa il suo discorso sulla doppia istituzione, Ugo considera doppia anche la sacramentalità del matrimonio. Secondo lui, bisogna distinguere il matrimonio stesso – il mutuo amore

¹ Cfr. C. 27 q. 2 c. 29 e C. 38 q. 1 c. 1-2. Sull'impedimento dell'impotenza in questi testi cfr. ALESSANDRO, *Una Caro*, 79-80.

² Cfr. ALESSANDRO, *Una Caro*, 70: «But, when the claim of impotence is made, the fact to be sworn to and proven is not so much the permanent nature of the man's disability but the failure to consummate: "quod non possit coire cum ea, si potest probare, quod verum sit, per iustum iudicium". One must prove not so much that the man is perpetually impotent but that he could not join with the sponsa in the act of consummating the marriage».

³ Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 153.

⁴ Cfr. *ibidem*, 153-160.

⁵ Cfr. p.e. RUFINUS BONONIENSIS, *Summa Decretorum*, C. 33 q. 1 c. 1-4 (*Summa Decretorum Magistri Rufini*, ed. Singer, 496-498).

dei coniugi – e l'esercizio del matrimonio – l'unione coniugale. Mentre il primo elemento – essenziale affinché si possa parlare di matrimonio¹ – è sacramento dell'unità spirituale tra Dio e l'anima in grazia, il secondo è sacramento dell'unione nella carne tra Cristo e la Chiesa.² Ugo utilizza³ l'espressione di Gn 2,24 per mostrare come l'unione coniugale – compito specifico del matrimonio –, nascosta dietro alle parole «*una caro*», significhi il mistero di Cristo con la Chiesa:

Eppure affinché il matrimonio sia degno deve essere sacramento di quella comunione spirituale che esiste tra Dio e l'anima. In verità, il compito del matrimonio è il sacramento di quella comunione tra la carne di Cristo e la Chiesa. È scritto, infatti: saranno due in una sola carne (Gn 2) ma se due in una sola carne, non sono più due ma una carne sola. Questo è il sacramento che l'Apostolo chiamò grande, parlando di Cristo e della Chiesa (Ef 5), e a questo sacramento non può appartenere una donna che non ha avuto relazione carnale. Tuttavia, può appartenere a un sacramento distinto, non quello grande dell'[unione] di Cristo con la Chiesa, ma ad uno maggiore, quello dell'[unione] di Dio con l'anima.⁴

Possiamo concludere che per Ugo l'unione coniugale non appartiene alla perfezione del matrimonio stesso, ma essa interferisce con una parte del significato sacramentale. L'esercizio del matrimonio è una cosa santa, e in questa relazione carnale gli sposi si donano uno all'altro nella carne – diventano «*una caro*» – il che significa sacramentalmente l'amore di Cristo per la Chiesa. Ora, molto più santa («*sacramentum majus*») è la relazione spirituale nella quale gli sposi sono due in un solo cuore, il che è sacramento dell'unione di Dio con l'anima. In questo senso, Ugo spiega anche come è stato possibile che la Madre di Dio sia stata vera sposa e Vergine allo stesso tempo.⁵

¹ Vale la pena osservare la novità dell'opinione di Ugo di san Vittore quando afferma che si può parlare di un vero matrimonio e del sacramento, anche se non si è realizzata l'unione coniugale: cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, II, XI, III (PL 176, 482): «*Conjugium tamen verum, et verum conjugii sacramentum esse, etiam si carnale commercium non fuerit subsecutum, immo potius tanto verius et sanctius esse, quanto in se nihil habet unde castitas erubescat, sed unde charitas gloriatur*».

² Cfr. A. CARPIN, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medioevale: da Isidoro di Siviglia a Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, 59. Come sottolinea Carpin, secondo Ugo di San Vittore, già prima del peccato originale l'unione coniugale significava la futura unione nella carne tra Cristo e la Chiesa.

³ Per un'analisi più ampia dell'uso delle parole della Gn 2,24 nelle opere di Ugo cfr. WOŹNY, *El significado de la «una caro»*, 259-268.

⁴ HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, II, XI, III (PL 176, 482): «*Sed conjugium, ut dignum est, sacramentum est illius societatis quae in spiritu est inter Deum et animam. Officium vero conjugii sacramentum est illius societatis quae in carne est inter Christum et Ecclesiam. Scriptum est enim: Erunt duo in carne una (Gen. II); sed si duo in carne una, jam non duo sed una caro. Hoc est sacramentum quod ait Apostolus magnum in Christo et Ecclesia (Ephes. v), ad quod sacramentum pertinere non potest mulier cum qua noscitur non fuisse carnale commercium. Potest tamen pertinere ad aliud sacramentum non magnum in Christo et Ecclesia, sed majus in Deo et anima*».

⁵ Cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Beatae Mariae Virginitate*, I (PL 176, 859-860). Rispetto alla risposta alla domanda sulla validità del matrimonio della Madonna nonostante in esso non si sia mai

2. *Pietro Lombardo*

Lo studio delle opere di Pietro Lombardo¹ rivela che questo autore introduce un elemento di novità rispetto a Ugo di san Vittore. Secondo il maestro di Parigi, tutto il significato sacramentale ha un forte senso cristologico. Così come nell'unione umana vi è unità di spirito e corpo – attraverso il consenso e l'unione carnale –, nello stesso modo nell'unione divina vi è unità della volontà – la Chiesa si identifica con il volere del suo Sposo – e della natura – Cristo assume la condizione umana. In definitiva, l'unità degli sposi, spirituale e corporale, descritta con le parole «*una caro*» significa l'unione di Cristo con la sua Chiesa:

Fu scritto – dice –: L'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie; e saranno due in una carne sola. Questo sacramento è grande: lo dico però in Cristo e nella Chiesa (...). E di questa unione di entrambi c'è la figura del matrimonio. Infatti il consenso dei coniugi significa l'unione spirituale di Cristo e della Chiesa, che avviene mediante la carità; invece l'unione dei sessi significa quella che avviene mediante la conformità della natura.²

Nel paragrafo seguente si citano le espressioni attribuite da Incmaro ad Agostino e a Leone Magno (inclusa l'alterazione che non è presente in Incmaro), che mettono in relazione la presenza del mistero Cristo-Chiesa nel matrimonio con l'unione coniugale. L'interpretazione di Pietro Lombardo di questi testi è importante ed innovativa perché essa indica che la consumazione non perfeziona lo stesso matrimonio (il contrario suggerirebbe che l'unione della Vergine Maria con Giuseppe non sia perfetta) ma che completa il significato sacramentale dell'unione umana:

Ma le cose poste sopra non vanno intese come dette nel senso che non apparterebbe al matrimonio quella donna con cui non c'è unione dei sessi, ma che non appartiene alla figura dell'unione fra Cristo e la Chiesa. Rappresenta infatti quell'unione fra Cri-

realizzata l'unione coniugale Carpin osserva: «La risposta è positiva poiché il matrimonio è causato dal consenso, non dalla copula. Il matrimonio infatti è l'unione legittima tra uomo e donna fondata sul mutuo consenso di una reciproca appartenenza. Da qui nasce il diritto e l'obbligo dell'unione sessuale tra i coniugi con l'esclusione di qualsiasi altra persona, dal momento che i coniugi si appartengono a vicenda in maniera esclusiva. Tuttavia l'unione sessuale appartiene piuttosto ai compiti del matrimonio che alla sua esistenza. Infatti il matrimonio non cessa di essere vero matrimonio anche quando non si realizza tra i coniugi l'unione sessuale; anzi diventa più vero e santo poiché fondato unicamente sul vincolo della carità senza l'aggiunta della concupiscenza della carne» (CARPIN, *Il sacramento del matrimonio*, 65).

¹ Cfr. in particolare l'analisi dell'uso del termine «*una caro*» nelle opere del maestro di Parigi in WOŹNY, *El significado de la «una caro»*, 306-319.

² PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. XXVI, 6 (*Sententiae in IV libris distinctae. Liber III et IV*, ed. Brady, 420-421): «Scriptum est, inquit: Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Hoc autem magnum est sacramentum: Ego autem dico in Christo et in Ecclesia. [...] Huius utriusque copulae figura est in coniugio: consensus enim coniugum copulam spirituales Christi et Ecclesiae quae fit per caritatem signat; commixtio vero sexuum illam signat quae fit per naturae conformitatem». Trad. italiana: THOMAS AQUINAS, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, vol. 9, ESD, Bologna 2001, 177.

sto e la Chiesa che è nella carità, ma non quella che è nella conformità della natura. C'è dunque anche in quel matrimonio il tipo dell'unione fra Cristo e la Chiesa, non di quella con cui le membra sono unite al capo mediante l'assunzione della carne.¹

A partire da questo testo si può concludere che Pietro Lombardo, ritenendo come fondamentale il significato sacramentale, pensa che un matrimonio non riflette perfettamente l'unione Cristo-Chiesa, se non è presente l'unione coniugale. Anche in questo caso si tratta di un vero matrimonio che riceve la perfezione della carità tra i due coniugi (per esempio il matrimonio della Vergine Maria e Giuseppe); tuttavia esso non è perfetto, in quanto segno visibile dell'unione sponsale Cristo-Chiesa che si è realizzata sia a livello spirituale che a quello corporale.²

* * *

Come abbiamo visto, nelle opere dei due grandi maestri si accoglie la tendenza nata nei secoli precedenti e si lega il significato sacramentale all'unione coniugale. Tuttavia, abbiamo potuto dimostrare, che, contrariamente a quello che succede nel diritto canonico, la relazione carnale degli sposi viene sempre menzionata in termini generali, e la vincolazione dell'unità in «una caro» ad alcune concrete condizioni fisiologiche non trova posto nella discussione sulla sacramentalità del matrimonio.

VIII. RAGIONI E CONSEGUENZE DELLA TENDENZA NELL'AMBIENTE GIURIDICO

I testi che appartengono alla discussione medievale sugli impedimenti matrimoniali mostrano una crescente relazione tra l'unità degli sposi in «una caro» e l'unione coniugale. Nel caso dell'impedimento di affinità, questa tendenza porta a formulare alcuni precisi criteri corporali che fanno dipendere l'unità in «una sola carne» dalla mescolanza dei fluidi emessi durante la copula. Allo stesso tempo, nel dibattito vi è un'altra opinione, secondo la quale «*maritalis affectum*» può supplire alle mancanze materiali di una relazione. In questo contesto, affiora una domanda: quali sono state le ragioni che hanno portato i canonisti medievali a esigere con tanta precisione le condizioni corporali di una relazione per poter parlare di «una caro»?

¹ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. XXVI, 6 (*Sententiae in IV libris distinctae. Liber III et IV*, ed. Brady, 421): «Sed superius posita ea ratione dicta intelligendum est: Non quin pertineat mulier illa ad matrimonium, cum qua non est permixtio sexuum, sed non pertinet ad matrimonium quod expressam et plenam teneat figuram coniunctionis Christi et Ecclesiae. Figuratur enim illam unionem Christi et Ecclesiae quae est in caritate, sed non illam quae est in naturae conformitate. Est ergo et in illo matrimonio typus coniunctionis Christi et Ecclesiae, sed illius tantum qua Ecclesia Christo caritate unitur, non illius qua per susceptionem carnis capiti membra uniuntur». Trad. italiana: THOMAS AQUINAS, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, vol. 9, 177.

² Cfr. COLISH, *Peter Lombard*, 662; cfr. CARPIN, *Il sacramento del matrimonio*, 73-74; cfr. T.M. FINN, *The sacramental world in the Sentences of Peter Lombard*, «Theological Studies» 69/3 (2008) 580-582; cfr. AROZTEGI ESNAOLA, *San Buenaventura sobre el matrimonio*, 273.

1. *Necessità pratiche del foro giudiziario*

Il termine «una sola carne», ossia la specifica e indissolubile unità dei coniugi, è stato affrontato diversamente nella Patristica, secondo le urgenze dottrinali e pastorali specifiche ai vari momenti storici. Tuttavia, essendo un concetto teologico – ampio e analogico –, la «*una caro*» non poteva esser tradotta direttamente in termini giuridici, né applicata nel foro giudiziario come un criterio preciso. I canonisti medievali si sono trovati di fronte ad una serie di controversie, suscitate da una o da entrambi le parti, e dovevano giudicare con certezza l'esistenza o l'assenza di un vero matrimonio o la possibilità di contrarlo in futuro. In entrambi i casi si trattava di provare se due persone erano riuscite a formare «una sola carne».

Davanti a queste necessità pratiche, il diritto canonico medievale ha dovuto *interpretare* e *adattare* il concetto biblico-teologico al proprio modo di agire. Laurent Mayali, analizzando la mutua relazione tra l'esegesi e la prassi giuridica, mostra come la frase di Gn 2,24 ha avuto due livelli di interpretazione (uno pratico ed uno concettuale), in qualche modo autonomi, ma che allo stesso tempo non si escludevano a vicenda:

si possono identificare due argomentazioni apparse in breve tempo durante la seconda metà del dodicesimo secolo. Non sorprende che queste due interpretazioni non si escludano mutuamente. Invece esse hanno costituito i due aspetti del sistema legale creato dall'attenta esegesi dei canonisti. Con il tempo, a partire dal *Decreto* fino ai commenti successivi delle Decretali, questa dottrina è passata da una generazione di canonisti ad un'altra, fino alla fine del medioevo.¹

In primo luogo, l'interpretazione *pratica* ha portato a considerare che il marito e la moglie giungono ad essere «*una caro*» nell'unione coniugale o per l'unione dei corpi o per causa del figlio che nasce da questa unione. Mayali commenta che alcuni autori (per esempio Guido de Baisio) mostrano come l'unità in «*una caro*» si realizzasse certamente a livello corporale, abbracciando però anche il livello spirituale: tutte le azioni e i pensieri degli sposi, durante tutta la loro vita, dovrebbero essere considerati come una sola cosa.² Questa interpretazione traeva conseguenze dai fatti e, a partire da essi, disegnava un ordine legale, un panorama completo di relazioni e comportamenti sociali nei quali tutti gli elementi erano descritti con precisione e riconosciuti.³

Così nel discorso canonico si è passato dal parlare della «*una caro*» all'indicare la «*commixtio sanguinis*» o la «*commixtio seminis*» come punto di riferimento dell'affinità o della consumazione del matrimonio.⁴

¹ Cfr. L. MAYALI, *Duo erunt in carne una and the Medieval Canonists*, in V. COLLI, E. CONTE, *Iuris Historia. Liber Amicorum Gero Dolezalek*, The Robbins Collection, Berkeley 2008, 168.

² Cfr. *ibidem*, 170.

³ Cfr. *ibidem*, 171.

⁴ Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 143.

2. Assenza delle ragioni profonde

Questa interpretazione *pratica* ha avuto anche i suoi limiti: traeva utili conseguenze pratiche dai fatti ma non ne spiegava le ragioni. Inoltre, la coesistenza delle teorie della copula e del consenso ha fatto sì che queste conseguenze potessero presentarsi anche se alcuni dei fatti non si fossero realizzati, poiché alla fine del s. XII la copula carnale smette di essere elemento unico e necessario nella formazione del matrimonio.¹

3. Difficoltà della prova

L'interpretazione *pratica* della frase della Genesi ha portato alla formulazioni di alcuni criteri corporali che facevano dipendere l'unità in «una sola carne» dalla realizzazione della «*commixtio seminum*» durante la copula carnale. Questi criteri, in principio, dovevano garantire la certezza sul fatto che due persone fossero unite in «una sola carne». Tuttavia, come dice Madero, più tardi hanno suscitato serie difficoltà in campo probatorio.² Come esempio di queste difficoltà si può indicare il problema della doppia emissione seminale, durante un certo tempo considerata necessaria affinché si realizzasse la mescolanza dei fluidi. Di fronte all'impossibilità della prova, molti autori la presumevano nella donna quando essa risultava non essere vergine dall'esame corporale.³ In questa maniera, si convertiva in presunzione un criterio che doveva dare la certezza sui fatti.

4. Una caro come fictio iuris

Per questa ragione – secondo l'interpretazione *concettuale* –, come dice Mayali,⁴ il fatto che il marito e la moglie arrivino ad essere «una sola carne» è stato considerato fin dall'inizio come espressione di una *finzione giuridica*. In base al testo di Gn 2,24 il diritto riconosceva che gli sposi, in quanto soggetti legali, formano un'unità inseparabile e come tale erano trattati dal diritto, nonostante fossero al tempo stesso due persone differenti.⁵ Ossia: i due non soltanto formano «una sola carne» perché hanno realizzato una serie di azioni “unitive” (per esempio l'unione sessuale), ma anche sono considerati una sola cosa perché hanno dato inizio ad una nuova unità inseparabile, riconosciuta come tale dal diritto.

Perciò, per esempio, Alesandro afferma che nel *Decreto* «una sola carne» è un'immagine più che un concetto e anche se questo autore riconosce vari significati dietro alle parole della Genesi, sottolinea che queste si riferiscono principalmente alla realtà che a partire dalla consumazione unisce gli sposi in modo indissolubile.⁶

¹ Cfr. MAYALI, *Duo erunt in carne una*, 173.

³ Cfr. *ibidem*, 148-151.

⁵ Cfr. *ibidem*, 173-174.

² Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 144.

⁴ Cfr. MAYALI, *Duo erunt in carne una*, 173.

⁶ ALESANDRO, *Una Caro*, 143.

Secondo Alesandro, l'espressione di Gn 2,24 si utilizza nel *Decreto* come un tipo di *metafora*, poiché ovviamente nessuno penserebbe che due persone, dopo la consumazione, formano *fisicamente* «una sola carne». Questa metafora si riferisce alla realtà unitiva tra il marito e la moglie, una realtà *quasi fisica* («*quasi physical*»). Il suo contenuto ci trasmette che tra due persone si è instaurata una relazione inseparabile, come tra le parti dello stesso corpo, fino al punto che invece di due persone si può parlare di una coppia.¹ Questa unità ha varie conseguenze come per esempio la reciprocità e l'interdipendenza nell'ambito della sessualità.

Anche altri autori,² come Madero, segnalano che, dal momento in cui nell'ambito canonico si fa dipendere l'unità degli sposi in «una sola carne» dai criteri relazionati alla mescolanza dei fluidi, si può parlare della «*una caro*» anche come risultato di una *fictio iuris*.³ I coniugi continuano ad essere due persone differenti ma allo stesso tempo vengono definiti come *una sola*. Madero presenta due testi, posteriori a Graziano, che illustrano il perché di questa situazione.

Il primo, è un commento della *Glossa ordinaria* sull'indisponibilità del proprio corpo senza il consenso del coniuge, anche per affidarlo interamente a Dio:

Una. Per la finzione giuridica il marito e la moglie sono una sola carne: o saranno due in una sola carne, ossia nello stesso atto carnale, o per una sola carne, vale a dire per procreare la stessa prole. Così, anche quelli che fornicano si dicono una sola carne come nel C. 32 q. 4.⁴

Così gli sposi si considerano due in «una sola carne» per due motivi: o per partecipare della stessa unione carnale o in ragione della carne del figlio che potrebbe venire generato da loro. Questa spiegazione diventa più chiara considerando le affermazioni di Uguccio (1140-1210):

Saranno due, ossia saranno insieme e si uniranno. In una sola carne, vale a dire nello stesso atto carnale; o in una sola carne per generare una sola carne; o due, secondo la realtà. Saranno chiamati e descritti secondo la finzione e l'interpretazione della legge. In una sola carne, questo è nell'unione della carne, ossia, una carne e un corpo. Ora, poiché nessuno ha la potestà sul proprio corpo, ma invece uno sulla carne dell'altro e

¹ Cfr. *ibidem*, 144.

² Cfr. MADERO, *De la unitas carnis*, 147.

³ Brundage, nel commentare i decretali di Alessandro III (1159-1181), commenta che nella dottrina canonica medievale l'unione sessuale, dentro o fuori dal matrimonio, creava una *relazione fittizia* tra i soggetti la quale aveva serie conseguenze legali: «Sexual relations, according to the decretals examined thus far, were intrinsic to marriage in Alexander III's view. Moreover, sexual intercourse, either within marriage or outside of it, created a fictive relationship between the parties. This relationship, created by the physical act of coition, had significant legal consequences. Extramarital sexual intercourse gave rise to a legal affinity between the partners and this might, among other things, be construed as an impediment to subsequent marriage between them» (J.A. BRUNDAGE, *Marriage and Sexuality in the Decretals of Pope Alexander III*, in F. LIOTTA (ed.), *Miscellanea Rolando Badinelli Papa Alessandro III*, Accademia Senese degli Intronati, Siena 1986, 71).

⁴ JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria*, C. 32 q. 2 c. 19 (MADERO, *De la unitas carnis*, 147): «Una. fictione iuris vir et uxor una caro fiunt: vel erunt duo in carne una.i.in uno carnali opere: vel i.ad unam carnem.i.ad unam prolem procreandam. Sic et fornicarii dicuntur una caro.infra.xxxij.q.iiij. in eo».

viceversa, così anche a maggior ragione sono chiamati una sola carne e un solo corpo come si dice nella C. 32 q. 4. A maggior ragione la donna viene chiamata membro quando è parte del corpo dell'uomo, come detto in precedenza.¹

Uguccio osserva che entrambi i coniugi continuano ad essere due persone differenti («*duo rei veritate*»), tuttavia vengono chiamati dal diritto canonico dissimulatamente «*una caro*» y «*unum corpus*» perché nessuno dei due ha la potestà sopra il proprio corpo, ma la ha il proprio coniuge.

La una caro ha di conseguenza essenzialmente effetti giuridici sulla potestas corporis in relazione al debito coniugale, è una finzione giuridica che, diluendo l'esistenza autonoma dei due corpi separati, rende indisponibile il proprio corpo per la copula carnale.²

Anche per questo motivo, torna ad insistere Uguccio, il consenso per realizzare la copula carnale appartiene all'essenza del matrimonio e, poiché né il marito né la moglie possono disporre del proprio corpo, il diritto finge che siano «una sola carne»:

E [si riferisce] alla potestà sul corpo in quanto al debito che si deve negare o assolvere nei confronti dell'altro, se l'altro lo esige nel luogo e momento appropriato: non ha la potestà di dare il proprio corpo all'altro o di toglierlo allo stesso marito. Anzi, deve rendere disponibile il suo corpo per l'unione coniugale, se lui lo esige nel luogo e nel momento appropriato. I mariti devono fare la stessa cosa. E questa è la ragione per cui la legge finge che il marito e la moglie siano una sola carne: essa consiste nel fatto che l'essenza del matrimonio richiede il consenso per la copula carnale.³

Questa «*fictio iuris*» – il fatto che dopo la consumazione il diritto riconosca che i coniugi nonostante siano due, sono uniti in «una sola carne» – è anche il motivo per cui da questo momento in poi nessuno dei due dispone del proprio corpo ed è obbligato a rendere il debito coniugale.⁴

¹ HUGUCCIO PISANUS, *Summa*, C. 27 q. 2 c. 19 (J. ROMAN, *Summa d'Huguccio sur le Décret du Gratien d'après le Manuscrit 3891 de la Bibliothèque Nationale. Causa xxvii, questio ii (Théories sur la formation du mariage)*, «Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger» 27 (1903), 767): «Erunt duo, id est convenient et coniugentur. In una carne, id est uno carnali opera. Vel: in una carne, id est ad unam carnem, id est procreandam. Vel duo, rei veritate. Erunt, id est dicentur et fingentur, fictione et interpretatione iuris esse. In una carne, id est in unione carnis, id est, esse una caro et unum corpus. Nam quia neuter habet potestatem sui corporis, sed alter in corpore alterius et e contrario, ideo verius fictione iuris dicuntur esse una caro et unum corpus ut xxxii, q. iv In eo. Imo etiam uxor quando dicitur esse membrum, quando pars corporis viri, ut s(upra)».

² MADERO, *De la unitas carnis*, 147.

³ HUGUCCIO PISANUS, *Summa*, C. 27 q. 2 c. 19 (ROMAN, *Summa d'Huguccio*, 768): «Potestatemque corporis quantum ad debitum reddendum alii, vel denegandum ei exigente loco et tempore congruo; id est, non habet potestatem transferendi corpus suum ad alium vel subtraendi ipsum viro; imo tenetur ei exigente loco et tempore congruo, exhibere copiam suo corporis ad rem uxori. Similiter vir tenetur facere; et hoc est illud, propter quod vir et uxor finguntur a iure esse una caro, et est argumentum quod ad essentiam matrimonii exigatur consensus in carnalem copulam».

⁴ Cfr. HUGUCCIO PISANUS, *Summa*, C. 27 q. 2 c. 45 (ROMAN, *Summa d'Huguccio*, 755): «[...] postquam una caro sunt effecti, neuter sine consensu alterius potest servare continentiam, vel ad religionem transire».

5. *Influsso nel linguaggio teologico medievale*

Abbiamo mostrato come le necessità pratiche e pastorali hanno condizionato l'interpretazione medievale delle parole «*una caro*». L'influenza prodotta da questi testi giuridici è stata enorme, poiché essi hanno stabilito un modo di parlare che ha superato le frontiere del diritto canonico, entrando anche nel discorso teologico sul matrimonio. Abbiamo dimostrato che nei testi di Ugo di San Vittore e di Pietro Lombardo sulla sacramentalità l'unità in «*una caro*» non è sottomessa ai criteri corporali. Ma conviene notare l'uso dei termini giuridici negli scritti di Tommaso d'Aquino¹ e Buonaventura,² quando questi autori trattano le cause dell'affinità, contemporaneamente alla ultima fase del processo descritto. Entrambi gli autori sono coscienti della terminologia utilizzata dai canonisti della loro epoca. Allo stesso tempo, si rendono conto dei limiti delle interpretazioni troppo *pratiche* o *fisiciste* di Gn 2,24 e sottolineano che l'origine dell'unità in «una sola carne» non si trova unicamente nel fatto fisico della «*commixtio seminum*». Essi mostrano che una relazione caratterizzata da questo termine non ha in sé il potere di stabilire l'unità in «una sola carne», ma lo realizza perché presuppone una precedente unione nello spirito – il consenso matrimoniale – che viene confermata ed espressa da un'unione coniugale completa e conforme con il bene della procreazione.

¹ Cfr. THOMAS AQUINAS, *Super Sententiis*, IV, d. 41, q. 1, a. 1, qc. 4, ad 2 (*Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, vol. 2, Typis Petri Fiacadori, Parmae 1858): «Ad secundum dicendum, quod vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum; unde, quantumcumque aliquis claustra pudoris invadat vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat non solum ratione carnalis copulae, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est; unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de praesenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quaedam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicae honestatis justitia».

² Cfr. BONAVENTURA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, IV, d. XLI, a. 1, q. 1 (*Opera omnia*, vol. 4, ed. pp. Collegii a S. Bonaventura, Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Quaracchi 1889, 859): «Affinitas generaliter contrahitur per omnem coitum, in quo est commixtio sanguinum. Et ratio huius est, quia affinitas non contrahitur nisi ratione unionis; tunc autem dicuntur una caro fieri, quando per commixtionem seminum fit consummatio illius operis». Anche se il testo di Buonaventura sembra indicare una necessità consistente della presenza della «*commixtio seminum*», mostra anche che questa si richiede perché è il culmine dell'atto sessuale, e non tanto perché realizza la mescolanza delle due componenti fisiche. Bisogna tenere in conto che Buonaventura sta parlando qui dell'affinità che si crea a partire dalla fornicazione. Probabilmente questa è la ragione per la quale egli inizia la conclusione dicendo che «*in generale*» l'affinità si produce in qualsiasi copula in cui vi sia mescolanza di sangue». Il Serafico non ignora la tradizione medievale che attribuiva la consumazione del matrimonio, l'unità in «*una caro*» e l'affinità anche all'unione incompleta ma accompagnata dall'«*affectum maritalis*». Questa maniera di introdurre la conclusione («*In generale...*») ci mostra che Buonaventura conosce e ammette questa possibilità, tuttavia nel caso che cerca di spiegare, non ritiene opportuno menzionarlo, poiché trattandosi di una relazione di fornicazione essa non è accompagnata dal consenso matrimoniale.

IX. CONCLUSIONE

Nel percorrere tredici secoli del pensiero cristiano, appare un concetto della «*una caro*» che indica una specifica e indissolubile unità tra marito e moglie, iscritta per volontà divina nella natura dell'uomo, capace di esprimere e rendere presente la misteriosa unione tra Cristo e la Chiesa. Questa unità comprende molteplici ambiti, tra i quali quello dell'unione sessuale – menzionata quasi sempre *in genere* – ha un ruolo importante. Unicamente nel medioevo, alcuni autori, mossi dalla necessità pratica in campo giuridico del dover giudicare con precisione l'esistenza o assenza degli impedimenti di affinità, hanno vincolato l'unità in «*una caro*» ad una serie di criteri corporali con lo scopo di facilitare il giudizio sulla capacità di una relazione sessuale concreta al fine di creare questa unità.

Come abbiamo visto, anche questi criteri hanno suscitato seri problemi al momento del processo delle prove, e lo stesso ambiente dei canonisti è tornato a considerare sufficiente una relazione coniugale *in genere* accompagnata dall'«*affectum maritalis*» affinché gli sposi siano uniti in «una sola carne». In questo modo i criteri corporali sono passati in secondo piano ed il concetto dell'unità in «*una caro*» si è trasformato in una «*fictio iuris*».

Non deve stupire che lungo la storia si riscontri un grande interesse per comprendere correttamente il mistero dell'unione matrimoniale, perché questa comprensione costituisce il nucleo delle relazioni umane più importanti e spesso stabilisce anche le regole dell'ordine pubblico. Si è dimostrato come durante i secoli sia cresciuta la coscienza cristiana sugli elementi costitutivi del matrimonio, il suo significato e la sua trascendenza, così come succede in altri ambiti della filosofia e della teologia. Anche se a volte queste verità sono state descritte con strumenti imperfetti, che non riuscivano ad esprimere pienamente quello che intendiamo oggi per matrimonio, la storia ci insegna che, davanti ai problemi pratici, la Chiesa assistita dallo Spirito Santo ha sempre cercato di evitare sia l'eccessiva spiritualizzazione dell'unione umana sia la sua riduzione all'ambito meramente fisico o corporale.

Il nostro studio ha mostrato che la Parola di Dio rivela il significato della «*una caro*» in quanto unità specifica, esclusiva ed indissolubile tra marito e moglie, la quale sacramentalmente significa l'unione tra Cristo e la Chiesa, e nella quale la sessualità ha un ruolo importante, anche se non unico. L'interpretazione delle parole di Gn 2,24 in relazione ad alcuni concreti criteri fisiologici, non si può considerare come oggetto della Rivelazione e neanche come appartenente all'insegnamento dei Padri della Chiesa, poiché essa appare per la prima volta nel medioevo, motivata da necessità processuali e fondata su conoscenze scientifiche che, col passare del tempo, sono state superate.

Determinare degli esatti criteri per giudicare l'esistenza o assenza di un vero matrimonio unito in «*una caro*», non sembra un compito facile, perché bisogna tenere in conto tanti aspetti corporali e spirituali relazionati con l'unione uma-

na, la cui precisa determinazione, ancora oggi, risulta essere spesso impossibile. A maggior ragione, nell'ambito della morale, non sembra del tutto valido vincolare l'unità degli sposi in «una sola carne» e la moralità dell'unione coniugale ad alcuni dettagliati criteri fisiologici-corporali, come se questi avessero un valore in sé stessi. Come abbiamo mostrato, il pensiero cristiano antico e medievale si esprime in questa materia principalmente in termini generali; se a volte ha cercato di precisare quei concetti, non lo ha fatto per valorizzare la moralità dei fatti, ma in ragione delle necessità del foro giudiziario, esaminando l'esistenza degli impedimenti d'impotenza, affinità e parentela spirituale, e sempre in stretta relazione con la totalità dei fattori che integrano e costruiscono l'unità di marito e moglie.

Naturalmente, l'alterazione volontaria delle relazioni coniugali con lo scopo di impedire il *bonum prolis* ha un significato morale importante, in quanto l'esclusione diretta e intenzionale del *bonum prolis* è condannata in maniera unanime dai Padri e dalla maggior parte degli scrittori ecclesiastici del periodo studiato. Però questo problema morale esula dall'oggetto del presente lavoro, che risponde ad una prospettiva differente.

ABSTRACT

Il significato delle parole *una caro* ha un'importanza estrema per formulare delle conclusioni in ambito morale, canonico e dogmatico legati al matrimonio. Questo articolo segnala, in primo luogo, il significato di «una sola carne» individuato dai principali commenti biblici attuali. Poi, si indicano le linee interpretative di Gn 2,24 nella Patristica. In seguito, si mostra come il termine «una sola carne» viene applicato nel medioevo. Il concetto della *una caro* che emerge da questa analisi, consiste nella specifica, esclusiva ed indissolubile unità tra marito e moglie, iscritta per volontà divina nella natura dell'uomo e capace di esprimere e rendere presente la misteriosa unione tra Cristo e la Chiesa. Questa unità comprende numerosi ambiti e l'unione sessuale, considerata quasi sempre *in genere*, ha tra essi un ruolo importante. Soltanto nel medioevo, per giudicare con precisione l'esistenza o l'assenza degli impedimenti di affinità, si è vincolata l'unità in *una caro* ad alcuni criteri corporali riferiti alla relazione sessuale. Questi criteri hanno causato seri problemi nella prassi processuale e i canonisti sono tornati a considerare sufficiente una relazione coniugale *in genere* accompagnata dall'*affectum maritalis* per unire gli sposi in «una sola carne». I criteri corporali sono passati in secondo piano e il concetto dell'unità in *una caro* si è trasformato in una *factio iuris*.

The meaning of the expression *una caro* is of paramount importance in the moral, dogmatic and canonical fields related to marriage. This article considers first, the meaning of *one flesh* according to current leading biblical commentaries. Then, the major lines of interpretation of Gen. 2:24 in the Patristic era are indicated. Finally, the use of the term *una caro* in the Middle Ages is discussed. The concept of *una caro* that emerges from this analysis implies the specific, exclusive and indissoluble unity between husband and wife, inscribed by divine will in human nature, which signifies and makes present the mysterious union between Christ and the Church. This unity encompasses various ambits and the sexual union, which is almost always mentioned *in genere*, has an impor-

tant role amongst them. It was only in the Middle Ages, in order to judge accurately regarding the existence of impediments of affinity, that the unity in *una caro* was linked to certain corporal criteria referring to sexual relations. These criteria have caused serious problems in judicial praxis and canonists have again considered a conjugal relation *in genere* accompanied by an *affectum maritalis* as sufficient to unite the spouses in *one flesh*. Corporal criteria have moved to the background and the concept of unity in *una caro* has become a *fictio iuris*.

NOTE

LE TRAITÉ DES PASSIONS DE SAINT THOMAS PEUT-IL SERVIR UN PROPOS THÉOLOGIQUE?*

LUC-THOMAS SOMME

SOMMAIRE: I. *Introduction*. II *Les passions dans la Prima Pars*. III. *Les passions dans la Tertia Pars*. IV. *Les passions dans la Secunda Pars*: 1. La passion de l'amour et la vertu de charité. 2. La passion de l'espoir et la vertu d'espérance. 3. Le plaisir et la béatitude. 4. La passion de crainte et le don de crainte. 5. Les passions d'audace et de crainte, la vertu de force et l'acte du martyr.

I. INTRODUCTION

LE traité des passions de la *Somme de théologie* de saint Thomas propose une ample réflexion de très haute valeur sur ces principes intérieurs des actes humains qui constituent la matière des vertus morales. Par sa force systématique aboutissant à une typologie de onze passions fondamentales et par l'analyse minutieuse de celles-ci, ce traité restera probablement inégalé jusqu'à celui de Descartes en 1649. Quels que soient les apports réels de ses successeurs, il semble bien que saint Thomas ait non seulement énuméré et décrit les passions de l'âme mais soit parvenu à les ordonner d'une manière systématique.

Il est donc surprenant que ce traité n'ait pas été vraiment mis à l'honneur au sein de l'école thomiste. Les manuels classiques sont bien loin de lui donner un relief comparable à celui dévolu à ceux de la conscience ou de la justice. Plusieurs raisons peuvent être avancées pour expliquer ce constat. On peut, par exemple, supposer une certaine mise à l'écart de la sensibilité par rapport à la morale ou bien la tendance quelque peu stoïcienne à voir dans la passion principalement un obstacle à la vie morale et même un péché ou du moins une porte d'entrée au péché. Une autre raison pourrait être que ce traité, même s'il a recours aux sources scripturaires et patristiques, apparaît largement philosophique et plus précisément aristotélien. Il en résulte qu'il court le risque d'être évoqué, plus ou moins rapidement, en éthique philosophique, préalablement à l'étude de la théologie, et d'être ignoré de celle-ci. D'ailleurs la passion de l'âme n'est-elle pas définie comme un mouvement de l'appétit sensible, ce qui l'apparente à l'animalité ou du moins la réserve aux créatures corporelles?

Cet argument est certainement insatisfaisant, car il pourrait suggérer l'impossibilité même d'une morale théologique. Mais il a le mérite de soulever cette

* Conférence prononcée le 1^{er} janvier 2013, à l'occasion de la fête de Saint Thomas d'Aquin, saint patron de la Faculté de Théologie.

question: ce traité n'a-t-il qu'une valeur philosophique ou bien présente-t-il aussi une dimension théologique, et si oui celle-ci est-elle anecdotique ou notable? Le propos de cet article est d'établir que ce thème des passions est indispensable non seulement à la morale mais à la théologie car l'une et l'autre sont solidaires d'une anthropologie qui s'exprime notamment par une considération des passions humaines.

II. LES PASSIONS DANS LA *PRIMA PARS*

Saint Thomas montre, que l'on ne trouve en Dieu aucune passion proprement dite.¹ En effet, celle-ci suppose la connaissance sensible. De même, il ne peut y avoir en Dieu le changement corporel que produit une telle passion, d'une part parce qu'il est incorporel et d'autre part parce qu'il est immuable. Or la passion proprement dite implique un mouvement psychique qui se traduit corporellement: parce que je suis triste, par exemple, je pleure. La passion ne pouvant se rencontrer que dans un être en puissance, ne peut pas non plus être en Dieu qui est acte pur.

Si toutes les passions sont, de par leur genre même, exclues de Dieu, certaines le sont aussi spécifiquement par leur objet, incompatible avec la divinité. Il en va ainsi de la tristesse ou de la douleur, de l'espoir et du désir, de la crainte, de la pénitence (qui est une tristesse impliquant un changement de la volonté), de l'envie (qui suppose une erreur dans la connaissance du bien), de la colère enfin, qui est un désir de vengeance à cause de la tristesse formée à la suite d'une injustice subie. Attribuer à Dieu de telles passions est donc, pour saint Thomas, métaphorique. Cette doctrine, qui ne fait pas difficulté au treizième siècle, paraît à nombre de théologiens contemporains réduire le Dieu de la Révélation à l'acte pur aristotélicien ou à un sage stoïcien, inaltérable dans son impassibilité. Ce serait oublier que saint Thomas ne parle ici que de la passion de l'âme au sens propre. Lorsqu'il définit la passion, le Docteur dominicain, n'exclut pas des sens plus larges.²

Il est clair d'ailleurs que l'on trouve en Dieu de l'amour.³ Plus exactement, «Dieu est amour» (1Jn 4,16). Cet amour n'est pas à chercher dans quelque appétit sensible mais dans la volonté: un amour qui n'est donc pas une passion.⁴ On

¹ *Contra Gentiles*, lib. I, c. 89.

² S.Th. I-II, q. 22, a. 1.

³ S.Th. I, q. 20, a. 1.

⁴ En effet: «C'est [...] l'amour qui est par nature l'acte premier de la volonté ou de l'appétit», *ibidem*.

Ainsi (*ibidem*, ad 2): «Dans les passions de l'appétit sensitif, il y a lieu de distinguer ce qui est en quelque façon matériel, à savoir l'altération corporelle, et ce qui est formel, qui vient de l'appétit. Ainsi, dans la colère, comme le note le traité *De l'Âme*, ce qu'il y a de matériel, c'est l'afflux du sang au cœur, ou quoi que ce soit de ce genre; le formel, c'est l'appétit de vengeance. Mais en outre, du côté de ce qui est formel, quelques-unes de ces passions impliquent une certaine imperfection; et par exemple, dans le désir est incluse l'idée d'un bien non possédé, dans la tristesse, celle d'un mal subi. Et il en est de même de la colère, qui suppose la tristesse. D'autres passions, comme l'amour et la joie, n'impliquent aucune imperfection. Donc, puisque rien dans ces mouvements appétitifs ne

trouve aussi en Dieu plaisir ou joie¹ ainsi que miséricorde, mais, de nouveau, non dans la sensibilité mais dans la volonté.² Ce qui est nié, ce n'est donc pas tout ce que des Pères nommaient la *philanthropie divine*, car la Providence s'intéresse aux humains avec bienveillance, mais le mode déraisonnable de la sensibilité humaine marquée par le péché.

De la même manière, il n'existe chez les anges que l'appétit intellectuel, la volonté, à l'exclusion de tout appétit sensible qui se diviserait en irascible et concupiscible.³ C'est donc sous ce mode, non passionnel, que se rencontrent aussi en eux amour, joie, colère, espoir, etc.⁴

convient à Dieu quant à ce qui s'y trouve de matériel, comme on vient de le dire, on ne peut attribuer à Dieu que par métaphore ce qui implique une même imperfection du côté de ce qui est formel, pour exprimer la similitude des effets, ainsi qu'on l'a expliqué. Mais ce qui ne comporte aucune imperfection peut être attribué à Dieu au sens propre, comme l'amour et la joie, mais en excluant la passion, comme on vient de le dire».

Ibidem, ad 1: «L'amour donc, et la joie ou délectation, quand il s'agit d'actes de l'appétit sensitif, sont des passions; mais non pas s'il s'agit d'actes de l'appétit intellectuel. Or c'est ainsi que nous les attribuons à Dieu. Ce qui fait dire au Philosophe: "Dieu jouit d'une action une et simple". De même, et pour la même raison, il aime sans que ce soit là une passion».

¹ *Contra Gentiles*, lib. 1, c. 90.

² S.Th. 1, q. 21, a. 3: «La miséricorde doit être attribuée à Dieu au plus haut point, mais selon ses effets, non selon une émotion qui relève de la passion. Pour l'établir il faut considérer qu'être miséricordieux, c'est avoir en quelque sorte un cœur misérable, c'est-à-dire affecté de tristesse à la vue de la misère d'autrui comme s'il s'agissait de la sienne propre. Il s'ensuit qu'on s'efforce de faire cesser la misère du prochain comme on ferait pour la sienne, et tel est l'effet de la miséricorde. Donc, s'attrister de la misère d'autrui ne convient pas à Dieu; mais faire cesser cette misère lui convient par excellence, si nous entendons par misère une déficience quelconque. Or les déficiences sont supprimées par l'octroi de quelque bonté, et l'on a montré précédemment que Dieu est la source première de toute bonté».

³ S.Th. 1, q. 59, a. 4: «Ce n'est pas l'appétit intellectuel, mais seulement l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible. La raison en est que les puissances se distinguent non par leurs objets matériels mais d'après leur objet formel. Si une faculté a pour objet une formalité commune à plusieurs objets matériellement distincts, il n'y a pas lieu de distinguer plusieurs facultés selon la pluralité des objets compris dans cette formalité qui leur est commune. Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur comme telle; on ne distingue donc pas plusieurs puissances de voir selon que l'objet de la vision sera le blanc ou le noir. Mais si l'objet propre d'une faculté était le blanc comme tel, il faudrait distinguer cette puissance de celle qui a le noir pour objet.

Or, d'après tout ce que nous avons dit, il est manifeste que l'objet de l'appétit intellectuel ou volonté, est le bien sous la raison commune de bien. On ne diviserait donc pas l'appétit intellectuel d'après les biens particuliers qu'il convoite. Mais il en sera tout autrement pour l'appétit sensible qui, précisément, a pour objet un bien particulier. Dans les anges, il n'y a que l'appétit intellectuel, on ne le distinguera donc pas en irascible et concupiscible, mais on le laissera indivisible, et on lui donnera le nom de volonté».

⁴ *Ibidem*, ad 2: «L'amour et la joie, considérés comme des passions, appartiennent au concupiscible; mais, quand ils désignent simplement un acte de la volonté, ils relèvent de la partie intellectuelle; ainsi aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un, et la joie, c'est le repos de la volonté dans le bien possédé. Quand il s'agit de l'ange, il n'est jamais question de lui attribuer l'amour et la joie comme des passions, dit S. Augustin».

Ibidem, ad 3: «La charité, comme vertu, n'est pas dans le concupiscible, mais dans la volonté. Car l'objet, du concupiscible, c'est le bien agréable aux sens; tel n'est pas le bien divin qui est l'objet de la charité. Pour la même raison, l'espérance n'est pas dans l'irascible, car l'objet de l'irascible, c'est le bien difficile à obtenir dans l'ordre sensible; et la vertu d'espérance a pour objet le bien considéré comme difficile à acquérir mais qui est le bien divin. Quant à la tempérance, envisagée comme vertu humaine, elle gouverne le désir des délectations sensibles, lesquelles appartiennent au concupisci-

L'homme avant la chute, enfin, était dépourvu de passions ayant un mal pour objet (comme la crainte ou la tristesse) mais il possédait des passions relatives au bien, telles que l'amour, la joie, le désir, l'espoir, dans une parfaite soumission toutefois à la raison.¹ Cette observation traduit la conviction que la bonté des passions est originelle et plus profonde que leur malice car cette bonté vient de la création tandis que cette malice surgit du péché, qui ne peut l'emporter sur la puissance de sagesse et d'amour du Seigneur, Créateur et Sauveur.

III. LES PASSIONS DANS LA *TERTIA PARS*

L'âme du Christ était passible.² En effet, elle était unie à un corps mortel, en sorte que toute passion corporelle atteignait l'âme. De plus, les passions de l'âme sont des affections de l'appétit sensible, dont l'humanité du Christ ne pouvait pas être dépourvue. S'appuyant sur le *De Civitate Dei* de saint Augustin,³ saint Thomas déclare que les passions existaient donc dans le Christ, mais d'une manière différente et meilleure que la nôtre. En lui, en effet, elles ne se portaient pas vers des objets illicites (comme des passions pécheresses),⁴ elles naissaient sous le contrôle de la raison et n'en entravaient nullement l'usage. En citant saint Jérôme à propos de la tristesse qui survient au Christ, saint Thomas distingue nos passions des pro-passions du Christ: «la passion proprement dite serait donc celle qui domine l'esprit, c'est-à-dire la raison; la pro-passion, c'est la pas-

ble. De même la force régit les audaces et les craintes qui se trouvent dans l'irascible. C'est pourquoi la tempérance, vertu humaine, réside dans le concupiscible, et la force dans l'irascible. En ce sens, elles n'existent pas chez l'ange qui ne connaît pas les passions de désir, de crainte et d'audace, et qui n'a pas à les régler par la tempérance et la force. Mais on peut parler de tempérance chez les anges sous le rapport ou ils mesurent et règlent leur volonté d'après la volonté divine; et l'on peut parler de force à leur propos, quand ils exécutent fermement les volontés de Dieu. Tout cela se fait par le moyen de la volonté, et non par l'irascible et le concupiscible».

¹ S.Th. I, q. 95, a. 2: «Les passions de l'âme sont dans l'appétit sensible, lequel a pour objet le bien et le mal. C'est pourquoi, si l'on prend l'ensemble des passions, certaines d'entre elles se réfèrent au bien, comme l'amour et la joie, d'autres au mal, comme la crainte et la douleur. Or, dans le premier état, il n'y avait ni présence ni menace d'aucun mal, et il ne manquait aucun des biens dont une volonté bonne aurait désiré pour lors la possession, comme l'écrit S. Augustin; par suite aucune des passions qui regardent le mal n'était en Adam, comme la crainte, la douleur, etc.; pareillement étaient absentes les passions qui regardent un bien non possédé et qu'il faudrait posséder à tel moment, par exemple une cupidité brûlante. En revanche, les passions qui peuvent concerner un bien présent, comme la joie et l'amour; celles qui concernent un bien futur à posséder en son temps, comme le désir ou l'espoir sans inquiétude, existaient dans l'état d'innocence. Elles se présentaient pourtant autrement que chez nous. Chez nous, en effet, l'appétit sensible, dans lequel se produisent les passions, n'est pas totalement soumis à la raison; aussi, tantôt elles préviennent en nous et gênent le jugement de la raison, tantôt elles sont consécutives à un jugement de la raison, dans la mesure où l'appétit sensible obéit quelque peu à la raison. Dans l'état d'innocence au contraire, l'appétit inférieur était totalement soumis à la raison; aussi n'y avait-il en lui que les passions de l'âme consécutives à un jugement de la raison.»

³ *De Civitate Dei*, L. XIV, c. 9.

² S.Th. III, q. 15, a. 4.

⁴ S.Th. III, q. 15, a. 4, ad 3: «Les "passions pécheresses" sont des mouvements de l'appétit sensible inclinant aux actions illicites. Il ne peut en être question à propos du Christ, pas plus que du foyer du péché».

sion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà». Comme le remarque Jean-Pierre Torrell:¹ «La maîtrise des passions par la raison, de façon à ce qu'elles demeurent des "pro-passions", est une des caractéristiques principales de l'état d'innocence tel que le concevait l'auteur [...]. Le Christ partageait cet état d'innocence avec cependant une différence: le premier homme, situé au paradis, n'avait aucun mal à redouter; il n'y avait donc chez lui aucune des passions qui ont le mal pour objet: crainte, tristesse, douleur, etc. Le Christ, au contraire, ayant assumé volontairement la vie de l'homme chassé du paradis, éprouvait comme tout autre les passions provoquées par le mal comme celles provoquées par le bien. Peut-être même étaient-elles plus intenses chez lui par suite de son exceptionnelle connaissance du bien et du mal et du fait qu'elles restaient soumises à sa raison».

C'est donc tout à fait véritablement qu'il a éprouvé la douleur sensible.² La jouissance de la vision béatifique est contenue dans son esprit, ce qui fait qu'elle n'empêche nullement Jésus d'éprouver la douleur.³ Jésus connaît aussi la tristesse,⁴ du moins comme pro-passion. L'évangile place sur ses lèvres cette parole: «Mon âme est triste jusqu'à la mort» (Mt 26,38). Même si, selon saint Augustin, la tristesse provient de ce qui contrarie la volonté et que la passion et la mort du Christ sont volontaires, il n'en demeure pas moins qu'il peut tout de même éprouver la tristesse.⁵

Le cas de la crainte est un peu plus subtil car il implique une connaissance incertaine du mal futur.⁶ Ce qui pourrait apparaître ici contradictoire se résout par la considération des diverses sciences dans le Christ. Comme l'explique Jean-Pierre Torrell:⁷ «Dans la mesure où il est question de science infuse

¹ J.-P. TORRELL, in THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IV (Troisième partie: Le mystère de l'Incarnation. Les sacrements), Cerf, Paris 1986, 131, note 8.

² S.Th. III, q. 15, a. 4: «Comme il ressort de ce que nous avons dit dans la deuxième Partie, pour qu'il y ait véritablement douleur sensible, il faut une lésion du corps, et le sentiment de cette lésion. Or le corps du Christ pouvait subir une lésion, étant passible et mortel, nous l'avons dit plus haut. D'autre part, le sentiment de cette lésion ne pouvait lui faire défaut, puisque son âme était en possession parfaite de toutes ses puissances naturelles. Sans aucun doute par conséquent, le Christ a véritablement éprouvé de la douleur».

³ *Ibidem*, ad 3.

⁴ *Ibidem*, a. 6.

⁵ *Ibidem*, a. 6, ad 4: «Rien ne s'oppose à ce qu'un objet qui en lui-même contrarie la volonté, soit cependant voulu en raison de la fin à laquelle il est ordonné; ainsi une médecine amère n'est pas voulue pour elle-même, mais pour obtenir la santé. C'est de cette manière que la mort et la passion, considérées en elles-mêmes, furent involontaires chez le Christ et lui causèrent de la tristesse; ce qui ne les empêcha pas d'être voulues pour obtenir la rédemption du genre humain».

⁶ *Ibidem*, a. 7: «De même que la tristesse est produite par la connaissance du mal présent, de même la crainte est produite par la connaissance d'un mal futur. Cependant la connaissance d'un mal futur qui se présente avec une certitude absolue n'engendre pas la crainte. Le Philosophe dit que la crainte n'existe que là où l'on espère échapper au mal; car, lorsqu'il n'y a aucun espoir d'y échapper, le mal est connu comme présent, et ainsi il cause de la tristesse plus que de la crainte. Ainsi la crainte peut être envisagée à deux points de vue. Selon le premier, l'appétit sensible s'oppose à toute atteinte corporelle: par la tristesse si elle est présente, et par la crainte si elle est future. A ce point de vue, on peut dire que le Christ a eu de la crainte, aussi bien que de la tristesse. En second lieu, on peut envisager l'incertitude de l'événement futur; c'est ainsi que la nuit un bruit insolite nous fait peur parce que nous n'en connaissons pas l'origine. En ce sens, dit le Damascène, le Christ n'a pas éprouvé de crainte».

⁷ J.-P. TORRELL, in THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 134, note 13.

parfaite, le Christ n'a pu expérimenter la "crainte de l'inconnu" puisque rien ne lui était incertain. Mais dans la mesure où il est question de sa science expérimentale qui s'acquerrait peu à peu [...], il a certes pu éprouver de la crainte à l'égard des maux futurs et "incertains", car ils n'étaient pas encore présents à sa sensibilité». Il peut ainsi éprouver aussi un certain étonnement quant à sa science expérimentale.¹

Jésus, enfin, ressent la colère.² Saint Thomas évoque à ce sujet le passage évangélique nous le représentant en train de chasser les vendeurs hors du Temple: «On lit (Jn 2,17) qu'il a réalisé la prophétie du Psaume (Ps 69,10): "Le zèle de ta maison me dévore"». Il y a une mauvaise colère, celle inspirée par un désir haineux de vengeance, et celle-ci ne pouvait être en Jésus, et il en est une bonne qui vise la justice, et celle-ci lui convenait.³ Telle est la perfection de la sensibilité d'un Sauveur non stoïcien.

IV. LES PASSIONS DANS LA *SECUNDA PARS*

1. *La passion de l'amour et la vertu de charité*

Le traité des passions précède immédiatement celui des vertus. Il est en effet de la nature même de la vertu morale de consister dans une juste mesure, raisonnable et modérée, en matière de passion. Il résulte de cette doctrine empruntée à Aristote que la passion n'est pas une maladie de l'âme, comme le pense le stoïcisme, mais que, fondamentalement neutre moralement, elle se prête à un usage bon et raisonnable, celui de la vertu, ou à un usage mauvais, celui du vice, quand la passion domine la raison au lieu de se laisser régler par elle. Ainsi, comme le dit le *Catéchisme de l'Église Catholique*:⁴ «La perfection morale est que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible selon cette parole du psaume: "Mon cœur et ma chair crient de joie vers le Dieu vivant" (Ps 84,3)». Autrement dit, non seulement la passion n'est pas principalement un problème, un obstacle à la vie morale mais

¹ S.Th. III, q. 15, a. 8: «Il a pu rencontrer du nouveau et de l'insolite selon sa science expérimentale, qui lui permettait de rencontrer chaque jour du nouveau. Par conséquent au point de vue de la science divine, de la science bienheureuse, ou de la science infuse du Christ, il n'y a pas eu chez lui d'étonnement. Mais il n'en est pas de même pour sa science expérimentale: avec celle-ci, il a pu connaître l'étonnement».

² *Ibidem*, a. 9.

³ *Ibidem*: «Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la colère est un effet de la tristesse; car, lorsque l'on cause de la tristesse à quelqu'un, celui-ci éprouve, dans sa partie sensible, le désir de repousser l'injustice commise, que celle-ci s'adresse à lui ou à d'autres. Ainsi la colère est-elle une passion composée de tristesse et de désir de vengeance. Or nous avons vu que le Christ pouvait éprouver de la tristesse. Quant au désir de vengeance, il peut quelquefois s'accompagner de péché, quand on cherche à se venger d'une manière déraisonnable. En ce sens, le Christ n'a pu connaître la colère, car une telle colère est celle qu'on appelle colère provoquée par le vice. Mais il peut y avoir aussi un désir de vengeance qui non seulement est sans péché, mais qui est digne de louange; c'est le cas du désir qui se conforme à l'ordre de la justice, et qu'on appelle colère provoquée par le zèle. S. Augustin a écrit en effet: Il est dévoré du zèle de la maison de Dieu, celui qui désire corriger tout le mal qu'il voit, et qui, lorsqu'il ne peut le corriger, le tolère en gémissant. Telle fut la colère du Christ».

⁴ CEC, n. 1770.

elle est au fondement de la vie bonne, celle de la vertu. C'est tout l'homme qui est sauvé par le Christ et c'est avec tout lui-même – corps compris, affectivité comprise – qu'il marche à la rencontre de son Seigneur.

Une question surgit cependant à propos du lien entre passions et vertus surnaturelles. L'adage d'inspiration aristotélicienne *in medio stat virtus* ne saurait en effet valoir des vertus théologiques. Celles-ci ne connaissent pas d'excès quant à leur objet, Dieu, auquel on ne saurait trop croire, que l'on ne saurait trop espérer ou trop aimer. L'excès ne peut être que dans celui qui croit avec fanatisme ou qui espère avec présomption, mais il ne s'agit plus alors de la foi ou de l'espérance théologiques. Il pourrait donc sembler qu'existerait une frontière étanche entre un domaine proprement moral, où passions et vertus pourraient se rencontrer, et un domaine spirituel et surnaturel où la vie théologique serait impassible. On sait que certains Pères de l'Eglise, Clément d'Alexandrie ou Jean Climaque par exemple, vont dans ce sens. Mais, nous l'avons vu, pour saint Thomas la perfection morale n'est pas d'être sans passion mais de vivre avec des passions bien réglées par la raison. Et bien que l'objet de la vertu théologique n'admette pas d'excès, elle reste toujours une qualité du sujet – l'homme avec toutes ses facultés –, qui peut plus ou moins participer de la qualité qu'il a reçue de sa cause agente, Dieu dans le cas présent.¹

Il y a donc un vrai lien entre passions et vertus théologiques. La simple lecture de la *Somme de théologie* montre avec évidence que saint Thomas pense déjà aux traités des vertus quand il écrit celui des passions. Bien des analyses des vertus présupposent celles des passions. La raison en est l'analogie entre l'appétit sensible, dont la passion est un mouvement, et l'appétit rationnel, la volonté, qui est le siège de vertus telles que l'espérance et la charité. A s'en tenir à l'ordre des matières on constate sans peine que certains éléments du traité des vertus ne sont compréhensibles que dans leur prolongement dans l'ordre de l'appétit non plus sensible mais rationnel.

Saint Thomas explique par exemple que la cause de l'amour est le bien en tant que connu.² On voit ainsi d'emblée pourquoi la foi devra précéder la charité: nul n'aime que ce qu'il connaît en quelque manière. La question relative aux effets de l'amour est certainement celle où l'horizon de la vertu de charité est le plus net. C'est au point que les effets énumérés ne s'adaptent que difficilement aux objets sensibles relevant des passions. Le premier effet de l'amour est l'union, le deuxième l'inhabitation mutuelle, le troisième l'extase.³ A propos de l'union déjà, saint Thomas mentionne l'amour de convoitise mais s'intéresse davantage à l'amour d'amitié, qui unit à une personne aimée pour elle-même.⁴ C'est selon cette forme d'amour que sera pensée la charité comme amitié avec Dieu. Quant à l'inhabitation mutuelle et à l'extase,⁵ les arguments *sed contra* mentionnent expressément l'amour divin: «Il est écrit (1 Jn 4,16): "Celui qui demeure dans la

¹ S.Th. I-II, q. 64, a. 4.

⁴ *Ibidem*, a. 1.

² S.Th. I-II, q. 27, a. 2.

⁵ *Ibidem*, aa. 2 et 3.

³ S.Th. I-II, q. 28.

charité demeure en Dieu, et Dieu en lui”. Or la charité, c’est l’amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour réalise cette inhabitation mutuelle de l’aimant et de l’aimé»;¹ «Denys écrit que “l’amour divin produit l’extase”, et que “Dieu lui-même est sorti de soi par amour”. Donc, puisque tout amour est une certaine ressemblance participée de l’amour divin, [...] il semble que tout amour soit cause d’extase».² Ici, ce n’est plus l’amour humain qui permet de rendre compte de l’amour divin mais l’inverse: l’analogué principal est l’amour divin connu par la Révélation qui éclaire la compréhension de tout autre amour. C’est la théologie qui vient fonder l’anthropologie.

2. La passion de l’espoir et la vertu d’espérance

Une autre passion entretient un lien évident avec une vertu théologale. Le même mot latin – *spes* – les désigne et il appartient donc au traducteur de discerner si saint Thomas parle de la passion d’espoir ou de la vertu théologale d’espérance.

La passion d’espoir, dans l’irascible, est analogue à celle du désir, dans le concupiscible. L’une et l’autre correspondent au deuxième moment de l’acquisition d’un bien. Ce mouvement comporte en effet trois termes: un fondement qui est l’amour, une fin dans laquelle l’appétit en vient à se reposer: c’est le plaisir, et enfin la tendance vers le bien déjà aimé mais pas encore possédé: simple désir si le bien est regardé seulement en tant que bien, espoir s’il s’y ajoute la notion de difficulté, caractéristique de l’irascible. Les caractéristiques de l’objet de l’espoir sont au nombre de quatre: il est un bien, futur, difficile mais possible. Le fait que cet objet soit un bien rend l’espoir contraire à la crainte, dont l’objet est un mal. Le fait qu’il soit futur distingue l’espoir du plaisir, repos de l’appétit dans un bien présent. Le fait qu’il soit difficile distingue l’espoir du désir. Le fait qu’il soit regardé cependant comme possible l’oppose au désespoir, mouvement de retrait par rapport à un bien futur difficile mais tel que la difficulté, répulsive, l’emporte sur l’attrait naturel du bien.

Cette manière de caractériser l’objet de l’espoir apparaît tout à fait satisfaisante pour distinguer cette passion des quatre autres de l’irascible et *a fortiori* des six autres du concupiscible. Pourtant saint Thomas n’en reste pas là et il va faire une nouvelle distinction. Il faut en effet regarder non seulement le bien futur qui est espéré mais aussi sa difficulté et sa possibilité. Comme il a été dit, c’est même la possibilité qui, finalement, distingue et oppose l’espoir et le désespoir. Par conséquent entre dans l’objet ce qui rend possible son acquisition. Ainsi l’objet est-il à la fois ce que l’on espère mais aussi ce par quoi ou celui de qui on espère acquérir ce bien. La juste manière d’espérer, sans excès ni défaut, relève de la vertu de magnanimité. On est présomptueux quand on compte trop sur ses propres forces. On est pusillanime non seulement quand on méconnaît ses propres capacités mais aussi quand on n’a pas recours à l’aide extérieure qui pourrait rendre possible ce qui est trop difficile pour nos propres forces. Notre

¹ S.Th. I-II, q. 28, a. 2, s. c.

² *Ibidem*, a. 3, s. c.

capacité d'espérer sera bien faible si elle ne repose que sur nous-mêmes. En revanche elle sera vigoureuse si nous avons l'humilité de rechercher ou du moins d'accepter l'aide de plus puissant que nous.

Ce point de vue moral n'est pas sans intérêt mais il n'apparaît pas à première vue comme un complément nécessaire à l'énumération des quatre caractéristiques de l'objet de l'espérance. Il l'est pourtant, dès lors que l'on tient à souligner l'analogie entre la passion de l'espérance et la vertu d'espérance. Il s'agit en effet d'expliquer comment l'espérance est théologique, c'est-à-dire comment elle porte sur Dieu, elle vient de Dieu, elle est révélée par Dieu. Sur ce point saint Thomas a modifié sa position entre son *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard et sa *Somme de théologie*, sous l'influence très probable de saint Bonaventure.¹

Dieu est objectivement notre béatitude surnaturelle et subjectivement nous l'atteignons par un acte de vision de son essence, dont notre intellect est capable mais non sans le secours nécessaire de Dieu. Nous espérons Dieu comme notre béatitude, mais nous ne pouvons l'espérer que de Dieu comme un secours indispensable. Faute de quoi nous serions livrés soit au pessimisme de tenir pour impossible de l'atteindre, en raison de la disproportion entre le désir naturel de voir Dieu et le caractère surnaturel de cette vision, soit à l'illusoire optimisme de type pélagien, qui évacue la nécessité de la grâce et en définitive de la Croix du Christ. Or, et là est le point crucial, c'est expressément parce que Dieu est l'*auxilium quo* du mouvement de l'espérance nous portant jusqu'à lui que cette vertu est non seulement, pour ainsi dire théologique mais même simplement vertueuse. Si nous espérions Dieu autrement que de lui, cette espérance serait insensée, déraisonnable, démesurée, difforme, et finalement vicieuse. En d'autres termes l'espérance ne peut pas être théologique sans être vertueuse, et cela se traduit par la confiance qui acquiesce au fait que ce qui est impossible à l'homme est bien possible pour Dieu et que celui-ci est fidèle à sa promesse. On voit donc comment un élément de l'analyse de l'espérance qui pouvait sembler anecdotique se manifeste décisif pour une compréhension adéquate de la théologie de la vertu théologique d'espérance.

3. *Le plaisir et la béatitude*

L'analyse d'une autre passion constitue à elle seule un véritable petit traité de neuf questions ouvrant sur d'importantes perspectives théologiques. Il s'agit du plaisir (et de la tristesse qui lui est opposée).²

Le plaisir entretient un lien si étroit avec la béatitude que l'hédonisme les confond. Aristote lui consacre une part importante de sa réflexion au premier livre de son *Ethique à Nicomaque* et surtout au dixième et dernier livre qui lui est entièrement consacré. Il n'est donc pas étonnant que saint Thomas s'y intéresse et éclaire la relation entre ces deux réalités terminales.

¹ Cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, 178-240 («La nature vertueuse de l'espérance»).

² S.Th. I-II, qq. 31-39.

Notre béatitude est en effet notre fin ultime. Quant au plaisir il est une passion terminale: toutes les passions de tendance, comme le désir et toutes celles de l'irascible, ne s'achèvent que dans le plaisir ou la tristesse. Cela suffit-il à confondre bonheur, plaisir, joie? Assurément pas, dès lors que la béatitude est déterminée comme un acte de l'intellect. Jouir en effet appartient à l'appétit, qu'il soit sensible ou intellectuel.¹ Autrement dit, c'est parce que je verrai Dieu que j'en éprouverai un plaisir ou une joie éternels. Bonheur et joie sont donc à la fois unis et distincts.

D'autres questions surgissent à propos de leur relation. Saint Thomas montre que la béatitude ne peut pas être dans la vertu, qui est un habitus, car celle-ci est encore en puissance par rapport aux actions auxquelles elle dispose. Elle doit donc être dans un acte. Mais le plaisir est au terme du mouvement de tendance vers le bien et il correspond même à un repos dans ce bien obtenu. Quel rapport pourrait-il y avoir entre une béatitude comme acte et un plaisir comme repos? C'est oublier ici que le plaisir doit vérifier la notion de passion comme mouvement de l'appétit sensible. Comment cela peut-il être le cas? Tout simplement parce que c'est l'objet agréable qui suscite la complaisance, l'attrait et la jouissance: il modifie ainsi celui qui éprouve l'amour, le désir ou le plaisir.

Une objection presque inverse consisterait dans le fait que la béatitude est éternelle alors que le plaisir est éphémère. Quel rapport pourrait-il y avoir entre une béatitude hors du temps et un plaisir dans le temps? En fait chaque passion a un rapport différent avec la temporalité. Certaines supposent la présence, comme la colère, ou l'absence comme le désir, l'espoir ou la crainte. D'autres enfin s'accommodent tant de la présence que de l'absence: c'est le cas de l'amour et du plaisir.

Dans l'article se demandant si le plaisir est dans le temps² saint Thomas distingue deux manières pour une chose d'être dans le temps: soit par elle-même, soit accidentellement. L'homme, par exemple, n'est temporel que de la deuxième manière: «Être homme n'implique essentiellement rien de successif, car ce n'est pas un mouvement, mais le terme d'un mouvement, ou d'un changement, qui est la génération de cet homme; cependant, parce que l'être humain est soumis à des causes qui le font changer, on dit encore que le fait d'être homme est dans le temps». De la même manière, «nous dirons que le plaisir, de soi, n'est pas dans le temps; car il existe dans le bien possédé, qui est comme le terme du mouvement. Mais si ce bien possédé est soumis au changement, le plaisir sera dans le temps par accident. En revanche, si le bien est absolument immuable, le plaisir ne sera dans le temps ni par soi ni par accident». Comme il est clair par ailleurs que l'appétit sensible ne peut pas être proportionné à un bien immuable, on doit conclure que le plaisir hors du temps dont parle ici saint Thomas ne peut pas être le plaisir sensible, la passion proprement dite qui est officiellement la matière de son discours dans ce traité. Deux articles plus loin il montre

¹ S.Th. I-II, q. 11.

² S.Th. I-II, q. 31, a. 2.

d'ailleurs qu'il existe un plaisir dans l'appétit rationnel, c'est-à-dire dans la volonté, qui est une délectation qu'on appelle la joie.¹

Le plaisir de la contemplation est essentiellement inaltérable² et, de même que l'on peut dire qu'il existe un souverain bien, Dieu, fin ultime et béatitude de l'homme, de même on peut affirmer l'existence d'un plaisir optimum, à savoir la délectation dans cette fin dernière.³ Le plaisir est donc si peu contraire à la théologie et à la morale qu'il est le signe de la vertu, chemin vers notre béatitude en Dieu, en sorte que saint Thomas peut déclarer: «l'homme est jugé bon ou mauvais surtout d'après les plaisirs de sa volonté; car celui-là est bon et vertueux qui trouve sa joie dans les activités des vertus; et mauvais celui qui se complaît dans les œuvres mauvaises».⁴ Cette théologie ne demande pas principalement d'immoler le plaisir de manière morbide mais de le choisir, de l'élever, de le rectifier en bon discernement et selon une juste hiérarchie.

4. *La passion de crainte et le don de crainte*

Il arrive aussi parfois que certaines données du traité des passions semblent entrer en contradiction avec des aspects théologiques. C'est le cas des analyses de la crainte comme passion et de la crainte comme don du Saint-Esprit. Saint Thomas voit tout le profit qu'il peut y avoir à mettre en évidence l'analogie des mouvements de l'appétit dans un don et dans une passion homonyme. Le cas de la force l'illustre bien.

La crainte présente une difficulté spécifique en raison de son objet. La passion de crainte en effet est éprouvée à l'égard d'un mal menaçant, d'un danger. Même si le langage biblique l'atteste, il faut donc justifier qu'un don du Saint-Esprit puisse être appelé «crainte de Dieu». Comment le Souverain Bien pourrait-il être considéré comme un mal? «Amour de Dieu» peut certes désigner à la fois un amour qui vient de Dieu et un amour qui porte sur Dieu, mais si l'on conçoit bien une crainte inspirée par Dieu, il est plus difficile d'expliquer une crainte portant sur Lui.

Ce qui pourrait être une gêne devient un moyen pour saint Thomas de bien rendre compte de cette fuite que les Écritures ne cessent de montrer, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau. Il note que si l'objet propre de la crainte est un mal, le bien ne lui est pas pour autant étranger.⁵ D'une part, car le bien en soi peut être ressenti péniblement: tel est le cas d'une punition. D'autre part, parce que la privation du bien aimé est perçue comme un mal. Pour ces deux raisons il est possible de ressentir une crainte vis-à-vis de Dieu. Dans le premier cas, il s'agit de la crainte servile, celle d'un serviteur redoutant la réprimande de son maître. Dans le second cas, il s'agit de la crainte filiale, celle d'un fils craignant d'être séparé d'un Père aimé et même déjà de le contrister. Bien sûr la première, la crainte servile, est moins désintéressée, plus égocentrée. Elle

¹ S.Th. I-II, q. 31, a. 4.

² S.Th. I-II, q. 35, a. 5.

³ S.Th. I-II, q. 34, a. 3.

⁴ S.Th. I-II, q. 34, a. 4.

⁵ S.Th. I-II, q. 42, a. 1 et II-II, q. 19, a. 1.

souligne plutôt l'amour de soi que l'amour de l'autre, quoiqu'elle ne l'exclut pas (on l'appellera alors crainte initiale). La crainte filiale, en revanche, est motivée par la charité, en est intrinsèquement solidaire et croît avec elle.¹

On voit ici comment la difficulté théorique d'appliquer à Dieu la notion d'une crainte ayant un mal pour objet tourne à l'avantage d'une théologie homogène au langage biblique, qui renvoie la négativité du mal du côté du sujet humain: Dieu ne nous manque pas, mais nous pouvons manquer à Dieu. L'initiative de l'alliance est toujours à Dieu, celle de la rupture d'alliance revient toujours à l'homme. Notons aussi la solidarité ici-bas de la vertu d'espérance et du don de crainte: le fait d'espérer rejoindre Dieu et le fait de craindre d'en être séparé vont ensemble.² La spiritualité mobilise l'affectivité dans toute son amplitude.

Une autre difficulté, apparemment moindre, tient aux autres notes de l'objet de la crainte. Celui-ci est non seulement un mal mais un mal futur, possible, imminent. Or saint Thomas tient absolument à la thèse de la permanence des dons du Saint-Esprit dans l'état de gloire. Ils font en quelque sorte cortège à la charité, trait d'union entre notre vie d'ici-bas et celle de l'au-delà, tandis que la foi et l'espérance disparaîtront. Saint Thomas l'établit pour les dons en général et aussi pour chacun d'eux en particulier.³

La difficulté, en ce qui concerne le don de crainte, réside dans le fait que l'on ne voit pas quel mal pourrait menacer celui qui est déjà jugé, qu'il soit bienheureux ou condamné pour l'éternité. Dans le premier cas, étant sauvé et extrait du temps, il n'a plus à redouter sa fragilité et le danger du péché. Dans le second cas, il n'est plus temps de fuir le mal et de soustraire à la punition. Saint Thomas aime à justifier la permanence du don de crainte dans la gloire par la citation d'un verset de psaume: «la sainte crainte du Seigneur demeure pour les siècles des siècles» (Ps 18,10). Comment comprendre la possibilité analogique d'une crainte dans la béatitude céleste, alors même que l'espérance n'y a plus droit de cité? La notion de crainte filiale s'affine ici en crainte révérencielle, due à la distance ontologique infinie entre le Père divin et ses enfants d'adoption, irrémédiablement humains.⁴

Remarquons enfin que cette réflexion sur la crainte de Dieu est l'occasion de souligner la liberté chrétienne. Saint Thomas explique en effet le verset biblique «l'amour parfait bannit la crainte» (1Jn 4,18) en montrant que ce que la charité

¹ S.Th. II-II, q. 19, a. 10.

² S.Th. II-II, q. 19, a. 9, ad 1: «La crainte filiale ne s'oppose pas à la vertu d'espérance. Par la crainte filiale en effet, nous ne craignons pas de manquer ce que nous espérons obtenir grâce au secours divin, mais nous craignons de nous soustraire nous-mêmes à ce secours. Et c'est pourquoi la crainte filiale et l'espérance forment un tout et se perfectionnent mutuellement».

³ Pour les dons du Saint-Esprit en général: S.Th. I-II, q. 68, a. 6; pour le don de crainte: II-II, q. 19, a. 11.

⁴ S.Th. II-II, q. 19, a. 11, ad 3: «L'espérance implique un défaut, l'absence de béatitude, absence que la possession présente de la béatitude fera disparaître. Mais la crainte suppose un défaut naturel de la créature, à cause de son infinie distance de Dieu, distance qui demeurera dans la patrie. Et c'est pourquoi la crainte ne disparaîtra pas complètement».

exclut n'est pas la crainte en soi, puisque la crainte filiale en est intrinsèquement solidaire, mais la servilité de la crainte.¹ Autrement dit, en transformant la crainte servile en crainte filiale, la charité nous fait passer du statut de serviteur et d'esclave à celui d'ami et de fils de Dieu.²

5. *Les passions d'audace et de crainte, la vertu de force et l'acte du martyr*

Il appartient à une même vertu morale de régler deux passions contraires. C'est le cas de la force par rapport à la crainte et à l'audace: elle réprime la première et modère la seconde. Il est nécessaire en effet à la fois de résister à la tentation de fuir le danger et de se porter contre lui de manière modérée.³ La vertu de force mobilise même une autre passion d'insurrection contre le mal: la colère,⁴ qui peut donc être vertueuse dans la mesure où elle est raisonnable et modérée.

Si l'on aperçoit donc le lien entre ces passions de crainte, d'audace, de colère et la vertu morale de force, il pourrait sembler que ces relations restent internes au domaine proprement moral, même si l'on sait qu'il existe une force surnaturelle, soit comme vertu morale infuse soit comme don du Saint-Esprit. En réalité il existe aussi une perspective théologique majeure relevant de la spiritualité la plus héroïque, celle du martyr.

Saint Thomas reprend ici une vue de la philosophie grecque de l'Antiquité: l'illustration la plus excellente de la force est dans le péril de mort, spécialement au combat. Cette donnée quasi militaire est transportée par le théologien dominicain dans le domaine du combat spirituel. Le martyr est un acte de vertu car il permet de tenir ferme dans la vérité et la justice malgré la persécution.⁵

Ne serait-il pas plus approprié de voir dans le martyr un acte d'une vertu théologale comme la foi ou comme la charité? Saint Thomas répond à l'objection en distinguant la fin de la force et son essence: «deux points sont à considérer dans la vertu de force. L'un est le bien dans lequel le fort demeure inébranlable, et c'est la finalité de la vertu de force. L'autre est la fermeté elle-même qui l'empêche de céder aux adversaires de ce bien, et c'est en cela que consiste l'essence de la force. [...] Ainsi le martyr se rapporte à la foi comme à la fin dans laquelle on est confirmé, et à la force comme à l'habitus dont il émane».⁶ Et il ajoute encore: «sans doute la charité incline à l'acte du martyr comme étant son motif premier et principal; elle est la vertu qui le commande; mais la force y incline comme étant son motif propre, elle est la vertu d'où il émane. De là vient qu'il manifeste ces deux vertus».⁷

Le martyr est donc l'acte de celui qui, par amour, se montre fort dans la foi et dans la justice. Son environnement, en amont et en aval, est constitué par les ver-

¹ S.Th. II-II, q. 19, a. 4.

² Cfr. L.-T. SOMME, *L'amour parfait chasse-t-il toute crainte? Le rôle joué par l'expression timor filialis dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, en C.J. PINTO DE OLIVEIRA, J.-P. TORRELL (Éd.), *Ordo sapientiae et amoris. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell*, Éditions Universitaires, Fribourg 1993, 303-320.

³ S.Th. II-II, q. 123, a. 3.

⁴ *Ibidem*, a. 10.

⁵ S.Th. II-II, q. 124, a. 1.

⁶ *Ibidem*, a. 2, ad 1.

⁷ *Ibidem*, a. 2, ad 2.

tus théologiques, mais il est formellement, essentiellement, un acte de la vertu de force, celle-là même qui règle, mesure et modère les passions de crainte et d'audace. Cela n'empêche nullement qu'en raison du motif qui est l'amour de charité «le martyr est par nature le plus parfait des actes humains, comme témoignant de la plus grande charité: "Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis" (Jn 15,13)». ¹ La compréhension de ce sommet spirituel prend ainsi sa source dans celle de ces deux petites passions si humaines de crainte et d'audace.

Mais le martyr n'est-il pas lié à une circonstance très rare, celle d'une nécessaire et coûteuse confession de foi? Saint Thomas observe que «parce que le bien humain peut devenir divin s'il se réfère à Dieu, il peut arriver que n'importe quel bien humain soit cause du martyr, selon qu'il est référé à Dieu». ² Et il explique admirablement comment tous les actes de ces vertus maîtrisant nos passions peuvent concourir au témoignage de notre foi: on est appelé chrétien parce qu'on est au Christ. Et l'on dit que quelqu'un est au Christ non seulement parce qu'il croit en lui mais aussi parce qu'il accomplit des actions vertueuses guidé par l'esprit du Christ: "Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas" (Rm 8,9). Et l'on dit aussi qu'il est au Christ parce que, à son imitation, il meurt au péché: "Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises" (Ga 5,24). Et c'est pourquoi on souffre comme le Christ non seulement en souffrant pour une confession de foi en paroles, mais aussi chaque fois qu'on souffre pour accomplir un bien quelconque, ou pour éviter un péché quelconque à cause du Christ, parce que tout cela relève de la protestation de foi». ³

Rien n'est étranger à cette vie de foi que le Pape Benoît XVI nous appelle à affermir durant l'année de la foi. Tout notre être y est convoqué, passions comprises.

ABSTRACT

Comparé à d'autres traités, celui des passions, présent dans la *Somme Théologique*, n'a pas vraiment été mis en valeur au sein de l'école thomiste. Cependant, Saint Thomas développe dans ce traité une réflexion de grande valeur sur les principes intérieurs des actes humains qui constituent la matière des vertus morales. Le but de cet article est de montrer que ce thème des passions est indispensable non seulement pour la morale mais également pour la théologie. En effet, toutes deux sont solidaires d'une anthropologie qui s'exprime notamment par une considération des passions humaines.

In comparison with other treatises of the *Summa Theologiae*, the treatise on passions has not received the attention it deserves from the Thomistic tradition. Therein St Thomas provides an ample and very valuable reflexion on the interior principles of the human acts, which constitute the material of the moral virtues. The purpose of this article is to show that the study of the passions is indispensable not only for ethics but also for theology, for they are based on an anthropology which necessarily regards the human passions.

¹ *Ibidem*, a. 3.

² *Ibidem*, a. 5, ad 3.

³ *Ibidem*, a. 5, ad 1.

A CONSIDERATION OF THE CHURCH ON THE BASIS OF THE COMMON CHRISTIAN CONDITION

JOSÉ RAMÓN VILLAR

SUMMARY: I. *The baptismal perspective.* II. *The articulation of Ecclesiology.*

IN the early Twentieth Century, during the first decades of the priestly ministry of St. Josemaría, Catholic teaching and practice emphasized the distinction between pastors and faithful almost to the point of separation. This emphasis went back to the reaction to Protestant anti-hierarchical thought, with its unilateral position regarding the equality of all the baptized. This explains the scant reference in the Catholic theology to the common Christian vocation, an absence that was even felt, for example, in the works of the First Vatican Council, in which the Church was spoken of as a society of non-equals. Thus, we read in the first draft of *Pastor Aeternus*:

The Church of Christ is not a community of equals, in which all believers would have the same rights, but rather it is a society of non-equals, not only because among believers some are clerics and others are laypersons, but also, in a special way, because in the Church resides the power of God, for which it is given to some, and not to others, to sanctify, teach, and govern.¹

A similar orientation was also manifested in the pontifical magisterium of the epoch, for example, that of Leo XIII.² Moreover, in the encyclical *Vehementer Nos* of 1906, St. Pius X stated:

The Scripture teaches us, and the tradition of the Fathers confirms the teaching, that the Church is the mystical body of Christ, ruled by the *Pastors* and *Doctors* a society of men containing within its own fold chiefs [leaders] who have full and perfect powers for ruling, teaching and judging (Mt. 18, 18-20; 16, 18-19; 18,17; Titus 2,15; 1Cor. 10, 6; 13,10). It follows that the Church is essentially an *unequal* society, that is, a society comprising two categories of persons [*sic*], the Pastors and the flock, those who oc-

¹ J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Akademische Druck, Graz 1960-1962, vol. 51, col. 543.

² LEO XIII wrote to the archbishop of Tours: "It remains and is clear that in the Church there are two very different orders by nature: the shepherds and the flock; that is, the leaders and the people. The first order has the function of teaching, governing, and leading the people in life and imposing rules; the other has the duty of submitting itself to the first, to obey and honor their orders." (ASS 21 [1888] 322).

copy a rank in the different degrees of the hierarchy and the multitude of the faithful. So distinct are these categories that with the pastoral body only rests the necessary right and authority for promoting the end of the society and directing all its members towards that end; the one duty of the multitude is to allow themselves to be led, and, like a docile flock, to follow the Pastors.¹

Theology also emphasized the inequality between clergy and laity, as can be verified with a simple consultation of the academic textbooks that were in use. Naturally, the problem with this approach was not in the affirmation of the existence of a hierarchical ministry or a specific priestly ministry within the Church, but in the way in which this fact was presented: as a starting point for the conception of the Church, barely granting relevance to the common condition shared by pastors and the faithful. Moreover, in emphasizing the difference between the hierarchy and the faithful in this way, it was inevitable to conceive the Church as a pyramidal institution that is unequal in essence and divided into categories, which, in practice, came with it the risk of identifying the Church with its hierarchy. Therefore, the value of the baptismal vocation of the simple faithful was obscured, subordinating them to the clergy, and though they certainly could and had to help, it was without exerting a direct responsibility in the mission.

To this we must add the distinction (which was common at that time) between the 'two paths' of the 'precepts' and of the 'counsels', that is, between the path of the commandments, belonging to the majority of Christians; and the path of greater perfection in the profession of the evangelical counsels, which is open only to a few. It was the inevitable conclusion that the simple baptized found themselves in a situation of objective spiritual inferiority.

In this climate of ideas, one finds a contrast in the message of St. Josemaría on the universal call to holiness and apostolate of all the baptized. Such a contrast was not exempt from misunderstanding, according to his own testimony. "When I saw in 1928 what Our Lord wanted of me, I immediately set to work. At that time (...) I was taken for a madman. Some people indeed, in an excess of understanding, called me a dreamer, but a dreamer of impossible dreams."²

Those dreams, which were the heart of his preaching and activity, constitute a work of enduring effect in the Church. It is worthwhile to investigate the ecclesiological conception that this message implies, not only in those instances, but also for a proper understanding of the present day Church. In order to adjust to the time available, we shall limit ourselves to some brief considerations.

¹ Pius X, Enc. *Vehementer nos*, 11 February 1906, in ASS 39 (1906) 8-9.

² *Friends of God*, no. 59. The English version of the works of St. Josemaría Escrivá and its numeration are taken from www.escrivaworks.org. The works quoted without an author are always and only of St. Josemaría.

I. THE BAPTISMAL PERSPECTIVE

As we know, St. Josemaría directed his preaching and pastoral activity mainly to those whom he called 'ordinary' Christians. As the expression indicates, the ordinary Christian is one who, incorporated to Christ by baptism and made a participant in the mission of the Church, lives in the ordinary conditions of the world. Those Christians were, of course, the lay Christians, who St. Josemaría encouraged to become aware of their vocation and mission in the Church and in the world. However, it is significant that St. Josemaría, in addressing the laity, appealed above all to their status as baptized. He certainly did not fail to insist, throughout his life, on the secular character of the laity. However, a fact that cannot go unnoticed is the importance that St. Josemaría granted to the event of baptism. "I have always thought – he said in 1968 – that the basic characteristic of the development of the laity is a new awareness of the dignity of the Christian vocation. God's call, the character conferred by Baptism, and grace mean that every single Christian can and should be a living expression of the faith."¹ The defining characteristic of the laity is not primarily their secularity, although it is a relevant factor. Actually, for the lay Christians, to be Christian is their substantive reality, and being lay is the way in which their baptismal vocation is configured, which, incidentally, is similarly applicable to priests and religious, inasmuch as pastoral ministry and religious life presuppose the condition of the baptized.

Taking Baptism as a starting point has notable ecclesiological consequences. "This brings with it a deeper awareness of the Church as a community made up of all the faithful, where all share in one and the same mission, which each should fulfil according to his personal circumstances."² The consideration of Baptism, which presupposes faith, makes the Church appear in its primary condition as a *congregatio fidelium* or as a convocation of those called to communion with the Father, the Son, and the Holy Spirit. Starting from Baptism, emphasis was placed on the unity between pastors and the faithful in the common Christian condition, in the ontology of the 'new creature' in Christ, that is, men and women redeemed by Christ and transformed into children of God by faith and Baptism. Before any division of duties and responsibilities, this equality was given to all believers. It is in the interior of the baptismal unity where the distinction of special vocations, duties, and charisms is placed, all in essential complementarity. In this way, the unity of vocation, the distinction of services and the communion of all in the mission, are all in the internal dimensions of the Church, which we shall now illustrate starting from the pastoral preaching and praxis of St. Josemaría.

In the first place, there is the unity of the baptismal vocation. Becoming aware of the laity, we have said, meant placing in the foreground the equality based

¹ *Conversations*, no. 58.

² *Conversations*, no. 59.

in Baptism. This was stated repeatedly by St. Josemaría. “In the Church there is equality, because once baptized we are all equal, all children of the same God, our Father. There is no difference as Christians between the Pope and someone who has just joined the Church.”¹ “A priest is no more a man or a Christian than any ordinary lay person (...) it would be a serious error to argue that a priest is more a member of the faithful than an unordained Christian is.”² By virtue of the common baptismal condition, priests and lay persons share the same requirements of holiness and of mission. “As Christian faithful, priests and lay people share one and the same condition, for God our Lord has called us to the fullness of charity which is holiness”.³ “There are no second-class Christians, obliged to practice only a ‘simplified version’ of the Gospel. We have all received the same baptism.”⁴

Furthermore, Baptism creates the quality of being a member of the People of God, consecrated as the Body of Christ the Priest. There is in Saint Josemaría a strong awareness of the common priesthood of the faithful. “Through baptism all of us have been made priests of our lives, ‘to offer spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ.’ Everything we do can be an expression of our obedience to God’s will and so perpetuate the mission of the God-man.”⁵ The life of the Christian is the unfolding of the filial and priestly condition granted through baptismal incorporation in Christ.⁶ “Each of us is to be

¹ *In Love with the Church*, no. 30.

² *In Love with the Church*, nos. 40-41. The complete paragraph reads: “In those who have been ordained, the ministerial priesthood is added to the common priesthood of all of the faithful. Therefore, although it would be a serious error to argue that a priest is more a member of the faithful than an unordained Christian is, it can, on the other hand, be said that he is more a priest: like all Christians he belongs to the priestly people redeemed by Christ, and in addition to this he is marked with a character of the priestly ministry which differentiates him essentially and not only in degree from the common priesthood of the faithful.”. The expression “is more a priest” has to be understood in light of the essential difference, and not as a matter of degree, something which St. Josemaría recalls in the same paragraph. The priest is not ‘more’ priest on the level of the common priesthood, but the ordained member of the faithful, in addition to the common priesthood which remains in him, receives the ministerial priesthood. The common priesthood remains with its own contents in the sacred ministries, not being ‘surpassed’ or ‘subsumed’ by the ministerial priesthood. The common priesthood demands of the faithful-minister that his ministerial priesthood become ‘existential’: an existence lived by the priest in a spirit of self-denial.

³ *In Love with the Church*, no. 37.

⁴ “There are no second-class Christians, obliged to practice only a ‘simplified version’ of the Gospel. We have all received the same baptism, and although there is a great variety of spiritual gifts and human situations, there is only one Spirit who distributes God’s gifts, only one faith, only one hope, only one love.” (*Christ is Passing by*, no. 134).

⁵ *Christ is Passing by*, no. 96.

⁶ “An apostle – that is what a Christian is, when he knows that he has been grafted onto Christ, made one with Christ, in baptism. He has been given the capacity to carry on the battle in Christ’s name, through confirmation. He has been called to serve God by his activity in the world, because of the common priesthood of the faithful, which makes him share in some way in the priesthood of Christ. This priesthood – though essentially distinct from the ministerial priesthood – gives him the capacity to take part in the worship of the Church and to help other men in their journey to God, with the witness of his word and his example, through his prayer and work of atonement. Each of us is to be ipse Christus: Christ himself. He is the one mediator between God and man. And we

ipse Christus: Christ himself. He is the one mediator between God and man. And we make ourselves one with him in order to offer all things, with him, to the Father.”¹ With his activity, example, and word, with prayer and the offering of his life to God, the Christian is “called to serve God by his activity in the world, because of the common priesthood of the faithful.”²

To affirm baptismal equality was obviously not, for Saint Josemaría, a polemic affirmation in the face of the ministerial hierarchy, nor did it mean to ignore all difference in the Church. “The Church is by divine will a hierarchical institution.”³ In reality, to speak of equality is to underline the unity that sustains any further distinction. In the bosom of the priestly People, in effect, some of its members are called through Christ to be ministers of the Lord, that is, to represent Him before His brothers and sisters as the unique Mediator and Head of His Body: the bestowal of Orders gives them the capacity to act *in persona Christi*. Their task as representative of Christ is indispensable for the Church.⁴

Nonetheless, the ministerial priesthood does not absorb the entire Christian mission. “Spreading the kingdom of God isn’t only an official task of those members of the Church who represent Christ.”⁵ In virtue of the common priesthood, the mission constitutes, for the Christian, something “instinctive. It is not something added onto his daily activities and his professional work from the outside.”⁶ “Being a Christian is not simply a way to personal contentment; it implies a mission.”⁷ This responsibility of the faithful in mission derives from

make ourselves one with him in order to offer all things, with him, to the Father.” (*Christ is Passing by*, no. 120).

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *In Love with the Church*, no. 30.

⁴ “The sanctifying role of the lay person is incomplete without the sanctifying role of the priest, who administers the Sacrament of Penance, celebrates the Eucharist and proclaims the word of God in the name of the Church. (*Conversations*, no. 69). “The Church is by divine will a hierarchical institution. The Second Vatican Council (Const. dogm. *Lumen gentium*, no. 8), describes it as a society structured with hierarchical organs in which the ministers are invested with a sacred power (*ibid.*, no. 18)” (*The Supernatural Aim of the Church*, in *In Love with the Church*, no. 30). “If they are not in union with the bishops and with their head, the Pope, they cannot, if they are Catholics, be united to Christ.” (*Conversations*, no. 59). “In the sacrament of holy orders our Father God has made it possible for some members of the faithful, by virtue of a further and ineffable communication of the Holy Spirit, to receive an indelible character on their soul which configures them to Christ the priest so that they can act in the name of Jesus Christ, head of his mystical body (cfr. CONCILIUM TRIDENTINUM, sess. XXIII, c. 14. CONCILIUM VATICANUM II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, no. 2). By virtue of this ministerial priesthood—which differs essentially and not only in degree from the common priesthood of the faithful (cfr. Const. dogm. *Lumen gentium*, no. 10)—the sacred ministers can consecrate the body and blood of Christ, offering God the holy sacrifice. They can pardon sins in sacramental confession and carry out the ministry of teaching the peoples ‘about everything that refers to God’” (*Christ is Passing by*, no. 79). “By expressed divine will there are different functions which imply different capacities, an indelible character conferred on the sacred ministers by the Sacrament of Orders” (*In Love with the Church*, no. 30).

⁵ “Spreading the kingdom of God isn’t only an official task of those members of the Church who represent Christ because they have received sacred powers from him. ‘You are also the body of Christ’, says the Apostle, with a specific command to fulfil.” (*Christ is Passing by*, no. 121).

⁶ *Christ is Passing by*, no. 122.

⁷ *Christ is Passing by*, no. 98.

Baptism.¹ It does not derive from a delegation from the hierarchy,² though obviously it must be carried out in communion with the hierarchy. Neither is the work of the faithful limited only to participation in the “apostolate of the hierarchy,” according to the common expression of the time period. There is a significant insistence on this point by Saint Josemaría from the first years of his ministry. “In 1932, commenting for my sons and daughters in Opus Dei on some of the aspects and consequences of the special dignity and responsibility which Baptism confers upon people, I wrote for them in a document, ‘The prejudice that ordinary members of the faithful must limit themselves to helping the clergy in ecclesiastical apostolates has to be rejected. There is no reason why the secular apostolate should always be a mere participation in the apostolate of the hierarchy. Secular people too have a duty to do apostolate. Not because they receive a canonical mission, but because they are part of the Church’”.³

In reality, it is not the faithful who “help” the ministers so that they may carry out their mission; rather, it is the ministers who, with their specific ministry of the Word and of the Sacraments, serve their brothers and sisters, so that all may display the salvific force of the common priesthood. In the words of Saint Josemaría, “It is the task of the millions of Christian men and women who fill the earth to bring Christ into all human activities and to announce through their lives the fact that God loves and wants to save everyone. The best and most important way in which they can participate in the life of the Church, (...) is by being truly Christian precisely where they are.”⁴ In this way, the pastors and faithful together, are carriers of the Church’s mission: the pastors, in an institutional and sacramental manner; and the faithful in a personal and existential manner, in such a way that each Christian may be “the constant presence of the Church in the world.”⁵

The distinction at the heart of the common baptismal vocation is not only limited to the existence of the ministerial priesthood. “In the Church – Saint Josemaría affirms – there are different missions, gifts, and charisms (...) giving rise to the numerous vocations that make the Mystical Body of Christ what it is – an organized body, not an amorphous mass.”⁶ The Holy Spirit inspires a variety of vocations and services in the Church. Saint Josemaría focuses on this

¹ “The members of the People of God are (all) responsible for the mission of the Church” (*Conversations*, no. 2). “In the Church there is a diversity of ministries, but there is only one aim: the sanctification of men. And in this task all Christians participate in some way, through the character imprinted by the sacraments of baptism and confirmation. We must all feel responsible for the mission of the Church, which is the mission of Christ.” (*In Love with the Church*, no. 15).

² “As Christian faithful, we have heard Christ’s command: *euntes ergo docete omnes gentes!* It is not a function delegated by the ecclesiastical hierarchy, an extension of its own mission to suit particular circumstances; it is the specific mission of the lay faithful insofar as they are living members of the Church of God” (*Letter*, 2 October 1939, no. 3, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *Opus Dei in the Church. An Ecclesiological Study of the Life and Apostolate of Opus Dei*, Four Courts Press, Dublin 1994, 102).

³ *Conversations*, no. 21.

⁴ *Conversations*, no. 112.

⁵ *Christ is Passing by*, no. 53.

⁶ *Letter*, 15 August 1953, no. 4, in RODRÍGUEZ, OCÁRIZ, ILLANES, *Opus Dei in the Church*, 106.

variety with an ecclesiological criterion and in terms of mission: diversity exists in order to implement the diverse aspects of mission. Laypersons carry out the task of ordering temporal realities in light of the Gospel. The religious, on their part, are the reminder that we do not have permanent residence on the Earth.¹ It is a complementary and necessary variety so that the Church may be a significant instrument of salvation in the world. Consequently, the states of life in the Church are not distinguished by virtue of a spiritual and moral criterion, that is, in terms of a greater or lesser degree of perfection of one or another Christian. From this standpoint, all of the baptized are called to the fullness of charity, and every special vocation is always a mode of implementing the baptismal ontology.

II. THE ARTICULATION OF ECCLESIOLOGY

This brief examination of the baptismal perspective from which Saint Josemaría contemplates the Church, invites us to a further ecclesiological reflection. Saint Josemaría was not a professor dedicated to academic activity, but a priest devoted to his pastoral commitment and one who yearned to revitalize in all Christians the radical implications of their Baptism and life in Christ. His intense perception of the novelty of baptismal grace becomes, in our judgment, an ordering function of his vision of the Church, which becomes – translating it into systematic terms – a precious source of inspiration for an articulation of Ecclesiology. Among other systematic consequences, I would like to point out the following three.

In the first place, the substantiality and radicality that Saint Josemaría attributes to the condition of the faithful and to the common priesthood makes manifest that the basic notion from which Ecclesiology must start is not the notion of the lay character, but the notion of the “Christian faithful,” *christifidelis*, a member of the People of God. The condition of the *christifidelis* is common to all: lay persons, religious, or ministers. All of the forms of life contained in the Church assume, in an integrated and intangible way, the baptismal ontology. Put in concrete terms, one is not ‘born’ a lay person through baptism, but is rather born one of the ‘faithful’ and is then, *in addition*, a lay person. This “in addition” means that, with the call to ordained ministry and to religious life, one is no longer a layperson, while not ceasing to be one of the Christian faith-

¹ “The role of the hierarchy is to point out, as part of its Magisterium, the doctrinal principles which must preside over and illuminate the carrying out of this apostolic task (...). The immediate task of directly ordering temporal realities in the light of the doctrinal principles enunciated by the Magisterium corresponds specifically to the laity, who work immersed in all the circumstances and structures of secular life. But, at the same time, they must act with the necessary personal autonomy in making concrete decisions in their social, family, political and cultural life (...). The mission of religious, who separate themselves from secular realities and activities to take up a particular state of life, is to give public eschatological witness, which helps to remind the rest of the faithful that the earth is not their permanent home.” (*Conversations*, no. 11).

ful. For this reason, both notions, that of being one of the Christian faithful and that of being a layperson, are not identical. The explanation and scope of this fact would distance us now from our purpose and we must postpone it.¹ I only want to point out an important clarification. Precisely because the character of being one of the faithful and being a layperson are not identical, the lay condition cannot be reduced to a simple spiritual, pastoral, or canonical category, rather it has a strictly theological relevance. The lay condition as such demands a proper treatment in any Ecclesiology, and it is not enough to reduce it to the common condition of the faithful.

In the second place, the primacy of the condition of the faithful implies the character of service to the *congregatio fidelium* that is proper of the sacred ministers and the *raison d'être* of their ministry. In this sense, the ministry appears in its character as theologically relative to the common priesthood. In the words of Cardinal Wojtyła, "Christ instituted the hierarchical priesthood in function of the common priesthood."² To affirm the relative character of ministry does not mean to belittle its necessity. On the contrary, the service of the Word and of the Sacraments that the ministers provide, inasmuch as they represent Christ as Head and Savior of His Body, is an indispensable condition of existence for the faithful. What has been highlighted is affirmed by the Second Vatican Council: "[T]he distinction which the Lord made between sacred ministers and the rest of the People of God bears within it a certain union, since pastors and the other faithful are bound to each other by a mutual need";³ the common priesthood and the ministerial priesthood are "interrelated [*ad invicem ordinantur*]: each of them in its own special way is a participation in the one priesthood of Christ".⁴

This reciprocal relationship is of great importance for the understanding of the structure of the Church throughout history. I would like to conclude with the third systematic consequence.

In effect, the binomial of the faithful/ministers shows that the Church is not only made up of the faithful, nor only of ministers, but of a priestly community organically structured through a double participation, common and ministerial, in the priesthood of Christ.⁵ It is the entire People of God, *organice exstructum*, the bearer of the message of salvation before the world. Moreover, in the midst of the priestly People, there are the ministers who "serve their brethren, so that all who are of the People of God, and therefore enjoy a true Christian dignity, working toward a common goal freely and in an orderly way, may arrive at salvation".⁶ The function of the ministers is, then, to be the channel that Christ the Head utilizes in order to maintain the Church as Church, that is, as en-

¹ On this subject, see the classic work of A. DEL PORTILLO, *Faithful and laity in the Church : the bases of their legal status*, Ecclesia Press, Shannon 1972.

² K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, Bac, Madrid 1982, 183 (our translation).

³ *Lumen Gentium*, 32.

⁴ *Ibidem*, 10.

⁵ *Ibidem*, 11.

⁶ *Ibidem*, 18.

dowed with its constitutive structure for the sake of mission. This is the reason for which, with the ministers being at the service of others, they must, however, be loved and honored by the community, just as Saint Paul asked of the Thesalonians (cfr. 1 Thess 5: 12-13).

However, the representation of Christ by those who are ministers does not mean that in them is concentrated the reality of being Christian, nor the reality of mission, leaving the faithful in the condition of being simple receivers of the actions of the ministers. "For their pastors know (...) that they were not ordained by Christ to take upon themselves alone the entire salvific mission of the Church toward the world. On the contrary they understand that it is their noble duty to shepherd the faithful and to recognize their ministries and charisms, so that all according to their proper roles may cooperate in this common undertaking with one mind".¹ Accordingly, the action of the minister consists, primarily, in shepherding the faithful by means of Word and the Sacraments; and, at the same time, in recognizing and empowering their services and charisms in such a way that the faithful may fulfill their vocation and make their own contribution. In this way, subsequently, with all in communion, the faithful and the ministers, each exercising his or her own function, unanimously cooperate for the carrying out of Mission.²

According to the three consequences that we have mentioned, a possible systematic approach to Ecclesiology, inspired by the message of Saint Josemaría, could provide an exposition of the Sacramental positions of the Christian faithful and of the sacred ministers, and of their reciprocal relationship, in order to then move forward to consider the diverse charismatic forms of the Christian relationship with the world: the lay state and religious life. Naturally, this is a task that we cannot take on here.

ABSTRACT

Until the Second Vatican Council, it was habitual to take as starting point the distinction between the clergy and the laity in order to comprehend the Church. It is significant that during this period prior to Vatican II, in his priestly ministry and spiritual message, Saint Josemaría insisted on the common baptismal condition as foundation of the universal call to holiness and apostolate. This perspective highlights that the substantial and radical notion from which Ecclesiology should depart is not that of the laity, but that of the "Christian faithful" and the common priesthood. This primacy of the

¹ *Ibidem*, 30

² This double "step" is described in various occasions by Saint Josemaría. It is enough to read these words of his about the priests of the Prelature: "It is in the practice of that ministry—*ministerium verbi et sacramentorum*— that they are to show themselves to be God's ministers and servants of all souls, especially those of their brothers and sisters (...). Servants, I say, because, forgetting themselves, they should concern themselves primarily (...) with the holiness of their brethren [first 'step'], and active co-operation with them in all the apostolates proper to our spirit [second 'step']" (*Letter*, 2 February 1945, no. 25, in RODRÍGUEZ, OCÁRIZ, ILLANES, *Opus Dei in the Church*, 40-41). Obviously he is referring to two conceptual, and not chronological, "steps."

condition of the Christian faithful implies that the reason for being of the ministerial priesthood is one of service to the *congregatio fidelium*. Moreover, the consideration of the binomial faithful/ministers shows that the Church is not only faithful, nor only ministers, but the priestly community organically structured by a double participation, common and ministerial, in the priesthood of Christ.

ASPETTI E CONTESTI DEL GENERE OMILETICO NEL NUOVO TESTAMENTO

GIUSEPPE DE VIRGILIO

SOMMARIO: I. *Ambiente sinagogale e ministero pubblico di Gesù*. II. *Le attestazioni omiletiche in Atti degli Apostoli*. III. *L'epistolario paolino*. IV. *La lettera agli Ebrei*. V. *Due lettere cattoliche: Giacomo e 1Pietro*: 1. Giacomo. 2. Pietro. VI. *Conclusione*.

IL genere parenetico è noto nell'antica oratoria ed è attestato negli scritti biblici. In modo specifico, l'omelia rientra nella tipologia della predicazione antica, basata sul commento alle Scritture e sulla loro attualizzazione. L'esame delle attestazioni omiletiche nella letteratura neotestamentaria contribuisce ad approfondire il processo di trasmissione e di sviluppo del cristianesimo primitivo.¹ Il sintagma «*logos paraklēseōs*» (parola di esortazione: cfr. 1Mac 10,24; At 13,15; Eb 13,23) allude al genere omiletico sinagogale con sviluppi nella predicazione e negli scritti cristiani.² Ci proponiamo di focalizzare la consistenza e la funzione di tale genere, presentando un itinerario sintetico in cinque tappe: I. *Ambiente sinagogale e ministero pubblico di Gesù*; II. *Attestazioni omiletiche in Atti degli Apostoli*; III. *L'epistolario paolino*; IV. *La lettera agli Ebrei*; V. *Due lettere cattoliche: Giacomo e 1Pietro*; VI. *Conclusione*.

I. AMBIENTE SINAGOGALE E MINISTERO PUBBLICO DI GESÙ

Non è facile ricostruire la prassi giudaica relativa al genere omiletico e più in generale alle forme orali con cui solitamente si commentava la Scrittura e si

¹ Cfr. D.E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Westminster, Philadelphia 1987, 183-225 (cap. 6: Early Cristian Letters and Homilies); S. GREIDANUS, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1988; W.L. LIEFELD, *New Testament Exposition: From Text to Sermon*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids 1984. Nel corso dell'analisi seguiremo lo studio di P. GRELOT, *Omelia sulla Scrittura nell'epoca apostolica*, in A. GEORGE, P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, VIII, Borla, Roma 1992. Per una sintesi della dimensione omiletica nel Nuovo Testamento, cfr. R. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, in M. SODI, A.M. TRIACCA (a cura di), *Dizionario di omiletica*, Elledici - Velar, Leumann (To) - Gorle (Bg) 1998, 1004-1012.

² Cfr. C.J. BJERKELUND, *Parakalô: Form, Funktion und Sinn der parakalô - Sätze in den paulinischen Briefen*, Universitetsforlaget, Oslo 1967; A.J. MALHERBE, *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*, Westminster, Philadelphia 1986; S.K. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster, Philadelphia 1986.

svolgeva la parenesi al tempo di Gesù.¹ Sulla base della ricerca recente², sappiamo che l'articolazione di una predica era composta di tre momenti: un'introduzione (*petihah*) che poteva considerarsi già una piccola «omelia nell'omelia», la spiegazione dei testi biblici proclamati (*parashah* = brano della *Torah*; *haftarah* = brano dei Profeti) e una conclusione (*ḥatimah*). L'inizio dell'omelia poteva assumere diverse fisionomie. Un primo modo consisteva nell'apertura dell'omelia con una citazione di un altro passo biblico diverso da quelli proclamati, in modo tale da attirare l'attenzione degli uditori sul concatenamento dei testi biblici.

Un secondo modo introduttorio consisteva nell'introdursi al tema attraverso una richiesta d'insegnamento da parte del maestro «il nostro maestro ci insegni (*yelammenedenu* = ci insegni)». Infine alcuni documenti riportano un terzo modo di introdurre l'omelia, pronunciando una benedizione che inglobava un testo biblico capace di fornire il tema dell'omelia. La conclusione (*ḥatimah*) aveva in genere un carattere consolatorio, con accentuazioni escatologiche, accompagnate dall'invito alla speranza.³ In primo luogo si pone l'ascolto della Scrittura, variamente proclamata in ambiente liturgico. Segue l'interpretazione dei testi, la loro attualizzazione e l'applicazione esortativa del loro messaggio nel vissuto dei credenti. Per la strutturazione dell'omelia nel giudaismo ellenistico, sulla base di Eb 3,1-4,16 e 8,1-10,25, L. Wills ha provato ad individuare cinque elementi di articolazione⁴: un'introduzione, una citazione scritturistica, un'esegesi argomentativa, una conclusione e un'esortazione finale. La proposta di L. Wills ha avuto notevoli critiche soprattutto per la sua artificiosità. Si può affermare che il genere omiletico costituisce una forma specifica di «annuncio-formazione-esortazione», basata sulla lettura, l'interpretazione, l'attualizzazione e l'applicazione della Scrittura per i credenti. Seguendo le testimonianze dell'apologista Giustino sul culto cristiano e la celebrazione della Parola, S. Cavalletti ricostruisce il confronto dell'articolazione del culto sinagogale con quello ecclesiale. Dallo schema si può notare il parallelismo delle due celebrazioni e la posizione dell'omelia (sermone):⁵

¹ Cfr. E.E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, Mohr, Tübingen 1978, 173-182; M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation: l'annonce missionnaire en milieu juif* (*Actes* 13,16-41), Desclée-Bellarmin, Tounai-Montréal 1976, 67-130; J. SCHMITT, *Kerigme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche* (*Act* 13,23-27), in J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, Éditions J. Duculot, Gembloux 1979, 155-167; A. DEL AGUA PÉREZ, *El mételo midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985, 165-169.

² Cfr. GRELOT, *Omèlie sulla Scrittura*, 33-35. Per l'approfondimento della letteratura rabbinica, cfr. H.L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995; D. BANON, *Il Midrash. Vie ebraiche alla lettura della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Edb, Bologna 2006.

³ Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1005.

⁴ Cfr. C. CLIFTON BLACK, *The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Laurence Wills*, «Harvard Theologicae Review» 81 (1988) 1-18.

⁵ «Giustino martire, nella *I Apologia*, ci ha lasciato una descrizione della Messa, che è la più antica della storia liturgica. In essa ritroviamo, per quel che riguarda la parte introduttiva, quasi tutti gli elementi che costituiscono il culto sinagogale, anche se non con lo stesso ordine. Giustino comincia col dire che nel "giorno del sole" tutti i fedeli si radunano insieme, venendo dalle città o dalle campa-

<i>Culto sinagogale</i>	<i>Liturgia della Parola</i>
Professione di fede	-----
Pregliera delle «Diciotto Benedizioni»	Preghiere di intercessione
Salmi	Salmi (?)
Lecture (Legge e Profeti)	Lecture (Legge, Profeti, Vangelo)
Omelia	Omelia
Benedizione sacerdotale	-----
Colletta per i poveri	Colletta per i poveri

A ben vedere sia le modalità che la finalità del genere omiletico nell'ambiente biblico combinano insieme diversi elementi provenienti non solo dalla tradizione giudaica, ma anche da altre influenze retoriche (ellenismo) collegate allo sviluppo dei processi di oralità. È comune opinione che la documentazione in nostro possesso sia abbastanza tardiva e le fonti rabbiniche implicino una necessaria prudenza nella verifica e nell'applicazione del metodo storico-letterario.¹

Circa il ministero pubblico di Gesù, i sommari missionari dei racconti evangelici evidenziano come egli «insegnava» (*didaskhein*) nelle sinagoghe (Lc 4,15; Gv 6,59; 18,20), nel giorno di sabato (Mc 1,21 e par.; cf. Lc 4,31; Mc 6,2 e par.; cf. Mt 13,54 e Lc 4,16; Lc 6,6 e par.; cf. Mt 12,9 e Mc 3,1; Lc 13,10) e «proclamava» (*keryssein*) nelle sinagoghe il vangelo del regno (cf. Mt 4,23 e par.; Mt 9,35). Nella presentazione della missione di Cristo s'include anche la sua attività di annuncio negli ambienti sinagogali e nel tempio (cf. Mt 21,23; Gv 7,14-18). In questa linea anche il mandato missionario affidato agli apostoli allude alla testimonianza sofferta portata anche nelle sinagoghe (cf. Lc 21,12). Dai sommari evangelici ricaviamo la reazione positiva delle folle, che rimanevano stupite per la predi-

gne. «Allora – egli prosegue – si leggono le memorie degli Apostoli e gli scritti dei Profeti, finché c'è tempo. Poi, quando il lettore ha finito, colui che presiede prende la parola, per ammonire i presenti ed esortarli ad imitare le belle lezioni udite. Quindi ci leviamo tutti in piedi e innalziamo preghiere» (I, 67). Segue poi la descrizione dell'Eucarestia, che si conclude con una colletta per i poveri. In questa descrizione manca la professione di fede (*shema*) che fa parte del culto sinagogale, e la benedizione sacerdotale che lo chiude; ma possiamo dire di ritrovarvi tutti gli altri elementi di esso. Le «preghiere» a cui allude Giustino sono quelle che ancor oggi chiamiamo «preghiera dei fedeli» e che chiudono la Liturgia della Parola, presentando a Dio i bisogni della Chiesa e di tutti gli uomini. Esse trovano riscontro nelle «Diciotto Benedizioni» della Sinagoga, preghiera quanto mai veneranda in Israele, e le cui origini, almeno per quel che riguarda la parte più antica, risalgono tanto addietro da perdersi in tradizioni più o meno leggendarie, tanto che il Talmud parla di profeti che l'avrebbero composta insieme a 120 anziani. Essa si divide in tre parti: la prima ha carattere di lode, l'ultima ha carattere di ringraziamento; la parte centrale che qui più c'interessa, è quella che subisce maggiori cambiamenti secondo le feste, perché contiene appunto preghiere di domanda, che variano secondo le occasioni; essa ha quindi carattere impetratorio come «la preghiera dei fedeli». È assai probabile che quelle che Giustino chiama genericamente «preghiere» comprendessero anche dei salmi, e una scelta di salmi veniva anche recitata nella Sinagoga prima della lettura della Scrittura. Sia nella Sinagoga che nella Chiesa la lettura era seguita da un sermone, e infine la liturgia si concludeva sia nell'una che nell'altra con una colletta per i poveri» (S. CAVALLETTI, *Ebraismo e spiritualità cristiana*, Studium, Roma 1966, 122-123; cfr. M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, Ancora, Milano 1964, 62).

¹ Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1004.

cazione di Cristo (cf. Mc 1,22; Lc 4,15). Sul piano narrativo sono attestate propriamente due omelie che Gesù pronunciò nelle sinagoghe: a Nazaret (Lc 4,16-30)¹ e a Cafarnao (Gv 6,25-59).² La questione aperta concerne la relazione che intercorre tra la predicazione di Cristo e le forme dell'insegnamento giudaico.³ La risposta implica sia lo studio critico della prassi storica di Gesù nei riguardi del suo ambiente vitale, sia la rielaborazione dei racconti evangelici e il loro contatto con il genere omiletico. Si tratta di due livelli di analisi che s'intersecano reciprocamente e permettono di verificare la continuità della predicazione di Gesù rispetto al suo ambiente e insieme la discontinuità della sua missione rivelativa e salvifica.⁴

II. ATTESTAZIONI OMILETICHE IN ATTI DEGLI APOSTOLI

La rielaborazione della predicazione apostolica forma la trama degli Atti degli Apostoli.⁵ È naturale che i primi cristiani provenissero dalla cultura giudaica e frequentassero il culto sinagogale, avendo presente le forme omiletiche in uso. Lo stesso Apostolo, che incontra il Signore mentre si reca nelle sinagoghe di Damasco per incarcerare i credenti (cf. At 9,2), è esperto conoscitore della prassi liturgica e del ruolo delle Scritture. Sia nei racconti degli Atti che nella struttura di diversi discorsi, si possono individuare aspetti e contesti risalenti al genere omiletico. Tale genere emerge da alcuni discorsi attribuiti a Paolo, mentre a

¹ Cfr. J. DUPONT, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, in *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV Settimana biblica*, Paideia, Brescia 1978, 127-189; J.-N. ALETTI, *Jésus a Nazareth (Lc 4,16-39); prophétie, écriture et typologie*, in *À cause de l'Évangile. Étude sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont*, Cerf, Paris 1985, 431-451; G. GIBERTI, *Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30)*, in M. LACONI ET AL., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos 5), Elledici, Leumann (To) 1999, 337-357.

² Alcuni autori hanno individuato altre forme omiletiche che potrebbero rivelare un *Sitz im Leben* vicino all'ambiente liturgico-sinagogale. De Zan sintetizza i principali passaggi della liturgia sinagogale al tempo di Gesù: «La liturgia sinagogale avveniva alla mattina del sabato. Sembra si aprisse, mentre tutti erano rivolti verso Gerusalemme (cf. Ez 8,16; 1Re 8,48; Dn 6,11; Mt 6,5; Mc 11,25; Lc 18,11; *Berakot* 5,1; *Taanith* 2,2), con la recita solenne dello *shemà* da parte del *saliah*, un componente dell'assemblea designato da *rosh hakkeneseth* (capo della sinagoga). Tutti rispondevano con l'Amen. Successivamente il *rosh hakkeneseth* sceglieva un lettore al quale l'*hazzan* (inserviente) porgeva il rotolo (cf. Lc 4,16; *Yoma* 7,1; *Megilla* 4,1) [...] La lettura della Bibbia era scandita in due momenti: prima veniva letta una pericope della Torah, la *parashah*, e poi un brano di un profeta, l'*haftara*. La testimonianza più antica e sicura di questa duplice lettura si trova in At 13,15 [...]. Dopo la lettura della legge e del profeta il *rosh hakkeneseth* designava uno dei presenti capace di fare la *derasha*, l'omelia. Costui sviluppava la tematica dei brani biblici stando seduto (cf. Lc 4,20). La benedizione data da un sacerdote presente concludeva il momento del culto. Se non c'era un sacerdote, la benedizione veniva solo recitata dall'*hazzan*. La *derasha* o omelia sinagogale in epoca precristiana sembra aver subito, in ambito ellenistico, l'influsso della diatriba stoica. Ciò comportava un'accentuazione particolare degli esempi del passato, soprattutto lontano, per fondare i consigli necessari da offrire nell'omelia» (DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1004-1005).

³ Per una presentazione del tema, si rimanda alla monografia di A. FINKEL, *The Pharisee and Teacher of Nazareth*, Brill, Leiden-Koln 1973.

⁴ La questione metodologica è posta in GRELOT, *Omelie sulla Scrittura nell'epoca apostolica*, 81-83.

⁵ Cfr. M. DUMAIS, *Atti degli Apostoli*, in GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 93-136.

Pietro non si attribuiscono discorsi sinagogali.¹ Solitamente l'incontro sinagogale prevedeva due momenti: al mattino veniva celebrato il culto, mentre nel pomeriggio si tenevano discussioni e insegnamenti. Gli interventi di Paolo, secondo le narrazioni lucane, sembrano appartenere più alle riunioni sinagogali del mattino, così come si evince dall'invito dei capi della sinagoga di Antiochia di Pisidia (At 13,15).² Luca descrive il contesto della liturgia sinagogale, indicando precisamente il momento in cui Paolo viene invitato a svolgere l'omelia: «[Paolo e Barnaba] proseguendo da Perge, arrivarono ad Antiochia in Pisidia e, entrati nella sinagoga nel giorno di sabato, sedettero. Dopo la lettura della Legge e dei Profeti, i capi della sinagoga mandarono a dire loro: "Fratelli, se avete qualche parola di esortazione per il popolo, parlate!". Si alzò Paolo e, fatto cenno con la mano, disse...» (At 13,14-16). La «parola di esortazione» si colloca dopo la lettura della «Legge» e dei «Profeti», che corrisponde alla proclamazione liturgica sinagogale prevista nel culto mattutino. Il discorso di Paolo è un intreccio tra la lettura *midrashica* della Scrittura (cf. 2Sam 6,15a; 7,9a; Is 55,3; Ab 1,5) e l'applicazione della retorica ellenistica³. Malgrado il contesto sinagogale, la connotazione dell'omelia non permette di rintracciare con chiarezza la *parashah* o l'*haftarah* di At 13,16-41: «ciò fa pensare a Grelot che il testo lucano non sia altro che il riassunto ben riuscito di una serie di omelie sinagogali (cristiane) precedenti, sullo sfondo delle quali era sempre presente il testo di 2Sam 7,6-16». ⁴ Nondimeno possiamo ritenere che il testo di At 13,16-41 rappresenti l'esempio più importante di un *midrash* omiletico attestato nel libro degli Atti.

Una seconda indicazione è rappresentata dalla descrizione del ministero paolino a Tessalonica (cf. At 17,1-9). L'Apostolo vi trascorre tre settimane e nel giorno di sabato egli partecipa al culto sinagogale. Luca annota: «Paolo vi andò e per tre sabati discusse (*dielexato*) con loro sulla base delle Scritture (*apo tōn graphōn*), spiegandole e sostenendo (*dianoigōn kai paratithemenos*) che il Cristo doveva soffrire e risorgere dai morti. E diceva: "Il Cristo è quel Gesù che io vi annuncio"» (At 17,2-3). La descrizione lucana conferma il procedimento metodologico impiegato da Paolo. Egli preferisce utilizzare la modalità del dialogo didattico.⁵ Secondo la ricostruzione della forma omiletica giudaica l'espressione «spiegando e sostenendo (*dianoigōn kai paratithemenos*) che il Cristo doveva soffrire», corrisponderebbe alla *petihah*, cioè all'apertura dell'omelia sinagogale.⁶

¹ Si menzionano le sinagoghe di Damasco (9,20), Salamina (13,5), Antiochia di Pisidia (13,14.44), Iconio (14,1), Tessalonica (17,1-3), Berea (17,10), Atene (17,17), Corinto (18,4), Efeso (18,19; 19,8). Per approfondire il tema, cfr. D.J. TIDBALL, *Sociologia delle Chiese missionarie*, in G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1466-1481 (specialmente 1474); W.A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli*, 219-223; DUMAIS, *Atti degli Apostoli*, in GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 93-103.

² Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1007.

³ Tale aspetto è ben evidenziato in DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation.*; IDEM, *Atti degli Apostoli*, 96.104-116.

⁴ R. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1007.

⁵ Tale modalità viene espressa attraverso l'impiego di verbi come *anakrinein*, *dianoigein*, *paratithesthai*, *katagghellein*, *peithein* (cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 659, nota 6).

⁶ Cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 655-666. Per l'approfondimento del testo di At 17,2-4 e del contesto

In questo secondo testo si descrive la forma dell'annuncio evangelico mediante l'insegnamento e la reinterpretazione messianica delle Scritture.¹

La singolarità dell'opera lucana è segnata dall'abbondanza dei discorsi e dal relativo uso giudaico delle Scritture d'Israele.² Il genere omiletico si manifesta particolarmente nei discorsi missionari rivolti a uditori provenienti dal giudaismo. Oltre al già menzionato sermone di Paolo nella sinagoga di Antiochia (At 13,16-41), si segnalano soprattutto cinque discorsi di Pietro: nel giorno di Pentecoste (2,14-41), dopo la guarigione dello storpio a Gerusalemme (3,12-26), davanti al sinedrio (4,9-12; 5,29-32) e nella casa di Cornelio (10,34-43). Anche per questi testi, la ricerca ha individuato collegamenti e allusioni al genere omiletico sinagogale e cristiano. Nel discorso di Pentecoste (2,14-41) si potrebbe vedere un *midrash pesher* (omiletico) di Gl 3,1-5. Il discorso di Pietro al popolo dopo la guarigione dello storpio presso la porta «Bella» del tempio (3,12-16) sarebbe un'omelia giudaico-cristiana che ha alla base il *seder* di Dt 18,15-19 come *parashah* e Is 52,12-53,12 come *haftarah*. Il discorso presso la casa di Cornelio (10,34-43) potrebbe essere un *midrash pesher* di Is 61,1-2, che riprende e sviluppa Lc 4,16-21.

La rassegna sintetica degli Atti degli Apostoli fa emergere tre aspetti derivanti dall'impiego della forma omiletica. Il primo aspetto è rappresentato dall'uso qualificato della Scrittura nella predicazione kerigmatica, che si accorda con il contesto e la tradizione liturgico-sinagogale. Un secondo aspetto concerne l'impiego coerente e competente dei procedimenti sia di tipo rabbinico (soprattutto del *midrash*) sia di tipo retorico-ellenistico (tecniche dell'oratoria ellenistica: interpellanza, esortazione, diatriba, ecc.). Un ultimo aspetto consiste nell'interpretare l'omelia cristiana come fenomeno peculiare dal punto di vista teologico.

III. L'EPISTOLARIO PAOLINO

Formatosi alle tecniche ermeneutiche rabbiniche e alla prassi liturgica sinagogale, ma radicalmente trasformato dall'incontro con il Signore, Paolo³ avrebbe dovuto lasciarci una testimonianza preziosa anche riguardo alle forme della predicazione omiletica. Nondimeno l'elaborazione della teologia paolina emergente dall'epistolario presenta poche tracce di forme propriamente omiletiche nel pur considerevole consistenza «parentetica» che caratterizza le sue lettere.⁴ Queste

ecclesiale, cfr. D.W. KEMMLER, *Faith and Human Reason: A Study of Paul's Methods of Preaching as Illustrated by 1-2 Thessalonians and Acts 17, 2-4*, Brill, Leiden 1975.

¹ Ricorre lo stesso metodo in At 3,18; 8,32-35; 13,27-29 (cfr. Lc 24,25-27.44-46); cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 659, nota 7.

² Cfr. DUMAIS, *Atti degli Apostoli*, 97-103. Per l'approfondimento del tema, cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 33-37.

³ Cfr. G. BIGUZZI, *Paolo missionario. Da Oriente a Occidente*, Paoline, Milano 2009; J. PILCH, *L'evangelizzazione nell'attività missionaria e nelle lettere di Paolo*, in *Seminario Internazionale su San Paolo. Casa Divin Maestro (Roma 19-29 aprile 2009)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 49-63.

⁴ Cfr. A. PITTA, *Relazioni tra esortazione morale e kerygma paolino*, in ID., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 348-374; IDEM, *Esortazione morale e kerygma paolino*, in A. VANHOYE (ed.), *La foi agaçant par l'amour (Gal 4,12-6,16)*, (SMB 13), Roma 1996, 219-240. Per

tuttavia non sono collocabili nel «genere omiletico» in senso tecnico, ma appartengono precisamente a quello epistolare.¹ Nel suo contributo sull'«omiletica fondata su Paolo», Greidanus evidenzia le caratteristiche principali che derivano dall'impiego delle lettere paoline nella prassi omiletica. Trattando della natura delle lettere, si rilevano quattro caratteristiche: a) l'efficacia comunicativa e risolutiva delle lettere; b) le lettere svolgono anche un ruolo di sintesi della predicazione dell'Apostolo; c) a motivo della loro connotazione «orale», le lettere possono essere interpretate come una forma di «predicazione a distanza»; d) l'ascolto della predicazione attraverso le lettere conferiva a queste la stessa autorità della Parola di Dio.² Circa la forma epistolare, Greidanus mostra come Paolo abbia introdotto alcune varianti rispetto alle forme usuali delle lettere greche, con un'incidenza significativa per l'omiletica. Un apporto rilevante in tal senso ci proviene dall'analisi della struttura retorica dell'epistolario e dalla sua relazione con il genere omiletico.³ È noto come la disposizione retorica delle lettere dettate dall'Apostolo è conseguenza di due fattori principali. L'Apostolo utilizza un materiale desunto dalla tradizione e già strutturato talora per il suo impiego liturgico (cf.: formule di fede, frammenti innici, dossologie, elenchi di vizi e di virtù, ecc.). Un secondo fattore è collegato al ruolo formativo-persuasivo delle missive: esse dovevano essere lette per essere ascoltate dalle comunità destinatarie.⁴ Pertanto la forma retorica epistolare con le sue caratteristiche (ripetizioni, parallelismi, chiasmi, diatribe) ha come finalità una comunicazione «performativa ed esortativa» nei riguardi degli uditori-lettori.⁵ Il procedimento di ricerca e identificazione del genere omiletico implica lo studio dell'eventuale *Sitz im Leben* delle lettere e il delicato procedimento che ha determinato il passaggio dalla situazione ecclesiale dell'intervento paolino alla successiva formulazione epistolare. Sul versante metodologico la questione verte intorno all'individuazione dei criteri plausibili per distinguere gli interventi esortativi delle lettere dal genere omiletico sottostante.

una visione complessiva della dimensione esortativo-morale dell'epistolario paolino, cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. 2. I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990, 76-94.

¹ Sull'argomento rimandiamo alle considerazioni di A. SACCHI ET AL., *Lettere Paoline e altre Lettere* (Logos 6), Elledici, Leumann (TO) 1996, 45-48; cfr. S. GREIDANUS, *Omiletica fondata su Paolo*, 1090-1091.

² Cfr. S. GREIDANUS, *Omiletica fondata su Paolo*, 1089-1090. Più ampiamente in IDEM, *The Modern Preacher and The Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Eerdmans/IVP, Grand Rapids-Leicester 1988, 1-13.

³ Presentando i «generi retorici», Ellero segnala tre tipologie: a) tipologia giudiziale; b) tipologia deliberativa; c) tipologia epidittica (cfr. M.P. ELLERO, *Introduzione alla retorica*, Sansoni, Milano 1997, 33-34).

⁴ Circa la finalità delle lettere e il loro ruolo nel processo di evangelizzazione, cfr. M. PESCE, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, Dehoniane, Bologna 1994, 9-34.

⁵ Cfr. A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Pib, Roma 1992, 48-52. Più ampiamente, cfr. W.G. DOTY, *Letters in Primitive Christianity*, Fortress, Philadelphia 1973; W.L. LIEFELD, *New Testament Exposition: From Text to Sermon*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 1984.

Ci limitiamo a segnalare alcuni testi paolini che potrebbero avere attinenza con il genere omiletico. È possibile che alcuni contesti epistolari facciano riferimento a sermoni basati sulla spiegazione-attualizzazione di una pagina biblica. Tra le pagine epistolari si possono intravedere tracce di omelie in 1Cor 5,6-8, dove l'Apostolo rielabora il sunto di una riflessione sulla Pasqua (cf. Es 12). Secondo Grelot, è verosimile che queste riflessioni pasquali siano un'eco della predicazione efesina dell'Apostolo (cf. At 19,8-20). Un secondo testo è rappresentato da 1Cor 15,20-28. La rilettura cristologica dei Sal 110,1b e 8,7, che sarà ampliata dall'autore della lettera agli Ebrei, è finalizzata a mostrare come l'evento della risurrezione di Cristo, «primizia» della nuova creazione, supera la morte entrata nel mondo a causa di Adamo. Più vicino al genere omiletico sembra il testo di 1Cor 15,45-57 per via della citazione di Gen 2,7LXX introdotta mediante la perifrasi «poiché sta scritto che» (v. 45: *outōs kai gegrapται*) e dell'allusione a Is 25,8 e Os 13,14.¹ Si tratterebbe però di uno schema omiletico che ripropone in modo libero, senza vincoli con le tradizioni liturgiche giudaiche, l'annuncio e l'attualizzazione della risurrezione di Cristo.

Nella lettera ai Galati si trova la pericope di Gal 3,6-29, nella quale Paolo confuta le posizioni degli oppositori, mostrando la validità della promessa di Dio fatta ad Abramo. Il testo è ricco di allusioni bibliche. Il riferimento ad Abramo allude a Gen 12 per via dell'insistenza posta sul tema della «promessa» (*epagge-lia* ricorre 8 volte nel testo) di Dio rivolta al patriarca e del «seme» (*sperma*) di Abramo (Gal 3,16). Il fondamento dell'argomentazione è Gen 15,6, che assume la funzione omiletica della *petihah*: Dio mantiene la sua promessa e di conseguenza la discendenza di Abramo è da individuare nel Cristo. Nel brano di Gal 4,21-31 si trova un'importante «allegoria» costruita sull'antitesi delle due mogli Agar e Sara e dei rispettivi figli di Abramo, Ismaele e Isacco. Il procedimento interpretativo adottato dall'Apostolo trova un possibile collegamento con lo schema omiletico giudaico: il testo ha come *parashah* il commento di Gen 16 (con richiamo a Gen 21) e come *haftarah* la pagina di Is 54 (cf. Gal 4,27). In tal modo Paolo dimostra come i credenti in Cristo non sono figli della donna «schiava» ma della donna «libera».

Nella stessa linea interpretativa di Gal 3,6-29 si colloca la pagina Rm 4,3-22. Tuttavia in *Romani* il brano commentato dall'Apostolo non è più la pericope di Gen 12, tematizzata sulla «promessa di Dio», ma l'episodio di Gen 15,6 in cui si prefigura la «giustificazione per la fede» di Abramo e della sua discendenza. Seguendo un'ipotetica ricostruzione dell'originaria forma omiletica, la *parashah* sarebbe costituita dal testo di Gen 15, anche se nel testo si trovano altri riferimenti scritturistici (cf. Sal 32,1-2; Gen 17,5.11), come avviene in altri casi di omelie rabbiniche.²

¹ Commenta Grelot: «non è impossibile che si abbia lì lo schema di una predicazione che, partendo da Gen 2,8 seguito da tutto il testo che termina in Gen 3,19, tracciava un parallelismo tra i due Adamo introducendovi il clamore di vittoria ripreso da Isaia e da Osea, letti per la circostanza» (*ibidem*, 145).

² Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1008.

Un ulteriore riferimento si trova in Ef 4,7-16, che conterrebbe uno schema basato sull'interpretazione del Sal 68,19, in cui si allude a Colui che è salito in alto («Sei salito in alto e hai fatto prigionieri, dagli uomini hai ricevuto tributi...»), parafrasando l'ascesi del legislatore sul monte Sinai per ricevere in dono la *Torah*. L'interpretazione giudaica si appoggia su Pr 21,22 e identifica «il saggio» ivi menzionato, con la figura di Mosè (cf. Es 19,3). L'atto di ricevere i doni «per gli uomini» farebbe riferimento alla Legge, quale «dono» inestimabile per la salvezza del popolo. Nel testo paolino si ha la sostituzione di Mosè e dei suoi doni con la figura di Cristo, confermando l'interpretazione cristologica delle Scritture. Secondo R. De Zan in Ef 6,10-17 si potrebbe intravedere lo sviluppo di uno schema omiletico, forse elaborato da un discepolo paolino, che ha inteso riassumere le raccomandazioni etiche della lettera, sviluppando i temi di 1Ts 5,7-8a. Ulteriori approfondimenti potrebbero essere estesi all'analisi dei frammenti innici e parenetici attestati nelle lettere a Timoteo e Tito (cf. 1Tm 3,6; Tt 2,11-14) e più in generale all'ambiente ecclesiale e liturgico che caratterizza questi scritti della tradizione paolina.¹ La sintetica rassegna proposta è sufficiente per cogliere la rilevanza e la funzione del genere omiletico nell'ambiente delle comunità paoline e nello sviluppo della predicazione missionaria cristiana.

IV. LA LETTERA AGLI EBREI

L'ampio dibattito sviluppatosi per l'individuazione del genere letterario di *Eb*² ha portato i commentatori a sostenere che *Eb* sia un'antica omelia cristiana che tratta della superiorità del sacerdozio di Cristo.³ In particolare il commento di A. Strobel si distingue nel mostrare il funzionamento strutturale delle connessioni omiletiche di *Eb*.⁴ Va inoltre segnalata la ricostruzione della lettera con i canoni della retorica antica proposta da P. Garuti.⁵ Tuttavia l'attestazione del genere letterario implica un ulteriore approfondimento, finalizzato ad individuare i temi delle omelie che hanno costituito le fonti per la composizione dello

¹ C.C. MARCHESELLI CASALE, *Le lettere pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 273-276; 558-559.

² A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, 13-26 (l'autore assume il genere omiletico come chiave interpretativa di tutta la lettera); J. SWETNAM, *On the Literary Genre of the 'Epistle' to the Hebrews*, «Novum Testamentum» 11 (1969) 261-269.

³ Sul genere omiletico in *Eb*, cfr. gli importanti studi di A. VANHOYE, *Homilie für haltbedürftige Christen: Struktur und Botschaft des Hebräerbriefes*, Pustet, Regensburg 1981; W.G. ÜBERLACKER, *Der Hebräerbrief als Appell: Untersuchungen zur Exordium, Narratio und Postscriptum*, ConBNT 21, Stockholm 1989; A. SACCHI, *Lettera agli Ebrei*, in SACCHI ET AL., *Lettere Paoline e altre Lettere*, 237-254.

⁴ Cfr. A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, 13-26 (l'autore inquadra il suo commento sulla struttura incentrata sul genere omiletico di *Eb*); F. MANZI, *Lettera agli ebrei. Un'omelia per cristiani adulti*, Messaggero, Padova 2001.

⁵ Cfr. P. GARUTI, *Alle origini dell'omiletica cristiana. La lettera agli Ebrei. Note di analisi retorica*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1995. L'autore ricostruisce l'antica arte retorica trattando della *lexis* (lo stile: 33-184); la *taxis* (la composizione delle parti: 185-315); la *euresis* (le risorse argomentative: 317-390). A. J. M. Wedderburn propone l'idea secondo cui *Eb* 13 sia stato inserito in un successivo momento (cfr. A.J.M. WEDDERBURN, *The 'Letter' to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter*, «New Testament Studies» 50.3 [2004] 390-405).

scritto. A. Vanhoye ha mostrato bene come la lettera sembra alternarsi in una dialettica tra due generi: l'esposizione dottrinale e l'esortazione pastorale. Tra l'esordio (Eb 1,1-4) e la perorazione finale (13,20-21) si nota una costante alternanza di generi: appena l'autore ha dimostrato un aspetto dottrinale, si affretta a invitare i suoi uditori a trarre le conseguenze per la loro vita (cf. 2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20; 10,19,39; 12,1-13,18)¹. I due generi non si escludono, ma sono collegati l'uno all'altro in modo da rappresentare propriamente un'omelia, adeguatamente composta e inviata alla comunità.² Un ulteriore aspetto della ricerca su Eb è rappresentato dalle possibili influenze provenienti non solo dall'omiletica giudaica, ma anche dalla cultura ellenistica. Tale interesse è motivato soprattutto per via delle tecniche esegetiche impiegate nell'interpretazione e nell'utilizzazione delle Scritture. Oltre alla tradizione rabbinica, diversi commentatori hanno visto collegamenti con l'ambiente della diaspora ellenistica e con le concezioni cosmologiche (la concezione dualistica rituale/materiale, celeste/terrestre) e antropologiche del pensiero filoniano.³

I punti comuni sono diversi ma è stato osservato come l'orientamento ermeneutico e l'esito del pensiero siano radicalmente differenti rispetto a Eb.⁴ Una simile valutazione vale anche per le ipotesi d'influssi provenienti da un non meglio precisato «ambiente gnostico».⁵ D'interesse maggiore risultano le affinità con la letteratura qumranica, soprattutto per la compresenza del tema messianico e il ruolo di Melchisedek,⁶ pur riconoscendo notevoli differenze tra i due approcci teologici. Nondimeno la problematica ermeneutica basilare è collegata alla possibilità di mostrare quali siano le dipendenze effettive di questa letteratura dal genere omiletico.

Tra i diversi testi che presentano caratteristiche sufficientemente chiare per essere definiti brani omiletici (o contenenti materiale omiletico) si individuano almeno tre: a) Eb 3,7-4,11, che ha come tema il commento al Sal 95; b) Eb 7,1-28

¹ Cfr. VANHOYE, *Lettera agli Ebrei*, 190-192.

² Nel Nuovo Testamento vi sono indicazioni di questo procedimento, soprattutto nel corpo epistolare, anche se si nota la differenza tra le lettere paoline ed Eb. Un paragone può essere sviluppato tra Eb e Rm, la lettera più estesa di Paolo che presenta una cornice epistolare (1,1-15; 15,14-16,23) e un corpo centrale contrassegnato da insegnamenti e esortazioni (1,16-15,14). Per una verifica, cfr. VANHOYE, *Lettera agli Ebrei*, 192.

³ In particolare C. Spicq ha approfondito tale relazione nel suo voluminoso commento alla lettera: cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris 1952 (*Le philonisme de l'Épître aux Hébreux*, 39-91). Sul tema cfr. R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Brill, Leiden 1970; P. GRELOT, *Omèlie sulla Scrittura nell'epoca apostolica*, 167-170; GARUTI, *Alle origini dell'omiletica cristiana*, 333-355.

⁴ «Ebrei anche quando fa ricorso a termini e concezioni o citazioni comuni con Filone li colloca in un'altra prospettiva, caratterizzata dalla visione cristiana della storia. Per Filone la verità è eterna, immutabile, fuori del tempo; per l'autore di Ebrei la verità è Gesù Cristo, immerso dentro la storia umana di peccato e di morte» (R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, III, Borla, Roma 1980, 521).

⁵ Cfr. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1939.

⁶ Diversi commentatori (Coppens, Bruce, Fensham, Schenke) presentano tali affinità ma sottolineano anche la difficoltà di stabilire contatti letterari o religiosi diretti con i testi di Qumran. Per l'approfondimento cfr. F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997.

che interpreta la figura di Melchisedeck (Gen 14); c) Eb 8,1-10,18 in cui vengono ripresi e attualizzati gli oracoli del profeta Geremia (Ger 31,31-34).

In Eb 3,7-4,11 lo schema omiletico poggia sulla trasposizione del tema del «riposo di Dio» (Gen 2,2 cf. Eb 4,4.10) riletto attraverso il Sal 95,7-8 e applicato all'oggi dei credenti. Seguendo lo schema dell'omelia sinagogale, il brano non presenta un'*haftarah* (testo profetico collegato con la lettura della Torah), ma possiede gli altri elementi strutturali (introduzione e conclusione).¹ Il legame tra riposo di Dio e il riposo del popolo nella terra promessa (3,11: *katapausin*; cfr. 4,11) offre la possibilità di vedere un secondo legame sussistente tra il «lieto annuncio» ricevuto ma disatteso a causa del peccato di Israele, e il «lieto annuncio» ricevuto e vissuto dai credenti in Cristo. La conclusione verte sull'esortazione a «entrare in quel riposo per non cadere nella disobbedienza» (Eb 4,11).

In Eb 7,1-28 si individua un insieme ben costruito in cui la probabile *petihah* è rappresentata dalla citazione del Sal 110,4 (introdotto in Eb 6,20), mentre la *parashah* si poggia su Gen 14,17-20, una pagina appartenente al ciclo triennale delle letture sinagogali. Nello sviluppo dell'argomentazione si ha dapprima una riflessione cristiana su Gen 7,1-10, strettamente legata all'episodio di Abramo con Melchisedeck (Gen 14,17-20). L'autore di Eb applica il parallelismo tra il re di Salem e Cristo basandolo interamente sull'interpretazione del Sal 110,4, riletto in prospettiva escatologica come annuncio del messia regale. Melchisedeck era sacerdote e re e Davide ne è il successore. Gesù in quanto discendente di Davide è sacerdote per via regale secondo la linea che viene da Melchisedeck e non secondo quella di Aronne, la cui discendenza è abramitica. Il procedimento deduttivo di tipo rabbinico (la decima di Abramo, antenato di Aronne, delinea la subordinazione di Aronne a Melchisedeck: cf. Eb 4,4-10) dimostra la superiorità del sacerdozio di Cristo sul sacerdozio levitico, incapace di realizzare la perfezione attraverso la remissione dei peccati e il dono della salvezza. In Eb 7,11-28 si passa all'applicazione cristologica collegata al Sal 110,4: la novità-superiorità del sacerdozio di Cristo si colloca nella linea di quello di Melchisedeck. Nel sacerdozio e nel sacrificio di Cristo, sancita per giuramento eterno (Eb 7,20-21), si porta a compimento l'alleanza «migliore» capace di donare la salvezza (Eb 7,22-25).²

In Eb 8,1-10,18 l'autore tratta il tema della «nuova alleanza» in cui si può individuare l'*haftarah* in Ger 31,31-34 (cf. Eb 8,8-12), mentre la pagina di Es 24,6-8 (cf. Eb 9,19-20) corrisponde alla probabile *parashah*. Lo sviluppo dell'originaria omelia è centrato su Ger 31,33-34 (cf. Eb 10,16-17) che rappresenta l'*hatimah* nella quale si

¹ «Da queste osservazioni possiamo trarne una certezza: l'autore utilizza in una forma breve uno schema di omelia che egli aveva precedentemente sviluppato più a lungo in una predicazione nell'assemblea della Chiesa, probabilmente in occasione della lettura di Gen 1,1-2,3, non senza aver fatto appello nel corso della sua esposizione a dei testi dell'Esodo (Es 17,1 in Eb 3,8 che cita Sal 95) e dei Numeri (Nm 14,29, in Eb 3,17)» (GRELOT, *Omellerie sulla Scrittura*, 174).

² «L'ipotesi di un'omelia preesistente su Genesi 14, predicata dapprima oralmente e poi condensata in uno schema scritto, prima di essere integrata nello sviluppo del discorso che l'autore ha dedicato al sacerdozio e al sacrificio del Cristo sembra trovare una solida conferma nell'analisi del testo» (*ibidem*, 179).

afferma che la nuova alleanza è realizzata nel sacrificio di Cristo.¹ Dalla lettura complessiva di *Eb* s'intravede il collegamento con alcuni probabili materiali omiletici preesistenti. La struttura di alcune pericopi rientra bene nella cornice delle omelie rabbiniche, probabilmente riadattate nello schema di omelie cristiane in prospettiva cristologica.

V. DUE LETTERE CATTOLICHE: GIACOMO E 1PIETRO

1. Giacomo

Circa la lettera di *Giacomo* il dibattito intorno al genere letterario rimane aperto.² Nel suo commentario M. Dibelius definiva lo scritto «una *parenese*» composta di singole ammonizioni senza un legame apparente, simile ai testi parentetici delle altre lettere neotestamentarie.³ Ci limitiamo a segnalare, tra le ipotesi del genere letterario di *Gc*, l'idea che la lettera sia stata originariamente un «discorso di tipo esortativo» eminentemente etico, associabile a un'omelia.⁴ Alcuni commentatori hanno individuato analogie stilistiche con il modello dell'omelia sinagogale, rilevando l'impiego della «disputa fittizia» (*diatriba*) e la connotazione «orale» di alcune pericopi (cf. *Gc* 2,5: «ascoltate»).⁵ Emerge dall'analisi della lettera la caratteristica discorsiva, propria dello stile parlato. È tipico l'impiego dell'appellativo diretto «fratelli»⁶ e l'invito ad ascoltare le parole di sapienza e di insegnamento pronunciate dall'autore (cf. *Gc* 2,5; 5,11b; cf. 1,19a: *iste*; 2,22: *blepeis*; 5,11c: *eidete*).⁷ Due testi in particolare presuppongono un sottostante schema omiletico: a) *Gc* 2,1-12; b) 2,14-26.

¹ Per lo sviluppo analitico, cfr. *ibidem*, 182-191. De Zan annota che quest'ultimo brano omiletico non concorda con la struttura proposta da A. Vanhoye, ma questo elemento non pregiudica la ricerca dei brani omiletici nella lettera (cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1009).

² Cfr. G.C. BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera. Una introduzione*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000, 231-243. Per l'aspetto morale rimandiamo alla presentazione analitica della lettera proposta in R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. 2. I primi predicatori cristiani*, 253-294.

³ Cfr. M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Meyer Kommentar, Gottingen 1921, 16-17.

⁴ D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Westminster, Philadelphia 1987, 202. Per il dibattito, cfr. G.C. BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera*, 240-201.

⁵ Cfr. THYEN, *Der Stil*, 16; A. CABANISS, *A Note on Jakob's Homily*, «Evangelical Quarterly» 47 (1975) 219-222; G. MARCONI, *La lettera di Giacomo*, in IDEM, *Omelie e catechesi cristiane nel I secolo*, Dehoniane, Bologna 1994, 67-102 (specialmente 70); J. HERIBAN, *Lettera di Giacomo*, in M. SODI (a cura di), *Dizionario di Omiletica*, 771-777. L. F. Rivera ipotizza che la lettera raccolga in sé delle istruzioni sinagogali, cfr. L.F. RIVERA, *La epistola de Santiago como modelo de halaká cristiana*, «Cuadernos de Teología» 1.4 (1972) 32-48.

⁶ *Adelphoi*: cfr. *Gc* 1,2; 2,1.14; 3,1.10.12, 5,12.19; *adelphoi mou agapētoi*: cfr. 1,16.19; 2,5.

⁷ Annota Bottini: «Penso che abbiano la loro parte di ragione tutti coloro che hanno definito il testo una "predica" o "omelia", perché l'una o l'altra appartengono al genere del "discorso", solo che presuppongono un contesto cultuale o catechistico e un riferimento diretto alle Scritture usate o per il culto o per l'istruzione, ma di cui lo scritto di Giacomo manca quasi del tutto. Gli unici riferimenti diretti più significativi sono alla legge in generale in 1,22-25 e in particolare ai comandamenti del decalogo in 2,8 e 2,11, che come noto è una caratteristica fondamentale della "parenese" o del "dialogo esortativo" e ammonitivo, come appare anche dai testi del giudaismo intertestamentario» (BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera*, 241-242).

Gc 2,1-12. In Gc 2,1-12 si tratta dell'amore verso i poveri e del comportamento dei credenti nell'assemblea. La forma espressiva contiene elementi omiletici (*adelphoi*: 2,1,5), riferimenti all'assemblea (*synagōgēn*; 2,5) e all'ascolto (*akousate*: 2,5). Sul piano contenutistico l'esortazione focalizza il ruolo della «Legge regale» (legge perfetta, di libertà: cf. 1,25) che ordina l'amore del prossimo (Lv 19,18) senza fare preferenze di persone (2,1,9). Siamo alla presenza di un testo che rivela echi della tradizione evangelica (cf. Mc 12,29-31 o Mt 22,37-39). L'accostamento dell'amore verso il prossimo secondo Lv 19,18 e di quattro comandamenti del Decalogo, che trovano il loro compimento nella pratica dell'amore, figura anche in Rm 13,8-10. Inoltre la preferenza per i poveri è ben espressa in Mt 5,3 (Lc 6,20b) dove si tratta della povertà (materiale). In definitiva si potrebbe ipotizzare che «l'omelia sia stata fatta in margine a certe espressioni di Gesù in rapporto con il tema, poiché la Legge di Lv 19,18 può essere qualificata come "regale" solo in ragione di questo riferimento determinante».¹

Gc 2,14-26. Nel secondo discorso (Gc 2,14-26) si elabora la relazione tra fede e opere affermando che non è possibile ottenere la giustificazione di Dio avendo una «fede morta» (2,17: *ē pistis nekra*), che non si rende visibile nell'azione e non porta alcun frutto concreto (2,17,28). Viene proposto l'esempio di colui che pretende di avere fede trascurando del tutto la pratica dell'amore nei riguardi del fratello o della sorella indigente (cf. 2,15-16). La concretezza della fede impone di agire nei riguardi dei bisognosi e tale condotta è confermata da due testimonianze scritturistiche: la fede di Abramo (Gen 15,6) e l'episodio di Raab (Gs 2,1-21; 6,17). L'ipotesi della dipendenza da un'omelia trova conferma nell'individuazione della *parashah* in Gen 15,6 (cf. Gc 2,23). Nondimeno l'argomentazione della giustificazione e del ruolo delle opere connessa con la figura di Abramo in Gen 15,6, è assunta da Paolo in Rm 4 secondo una prospettiva diversa. In Gc 2 s'intende sottolineare la condizione «viva» di una fede, capace di testimoniare la sua efficacia nella concretezza della vita. L'esempio della fede perfetta è ritratto nella disponibilità di Abramo a offrire Isacco sull'altare (Gc 2,21b; cf. Gen 22,9). In tal modo si nota come l'autore di Gc aggancia l'omelia cristiana alla lettura di Gen 15,6 seguendo una prospettiva diversa da Gal 3,6 e Rm 4,3. È importante sottolineare che tale procedimento conferma come lo sviluppo della riflessione teologica e parenetica neotestamentaria si adatti ai contesti ecclesiali differenziati che compongono lo scenario del movimento cristiano primitivo.

2. Pietro

Le molteplici ipotesi che hanno caratterizzato il dibattito sul genere letterario e la composizione di *1Pt* non consentono una posizione univoca riguardo all'identificazione e alla strutturazione dello scritto petrino.² Si evidenzia sia

¹ GRELOT, *Omelia sulla Scrittura*, 202.

² Cfr. R. FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro. Commento pastorale e attualizzazione*, Dehoniane, Bologna 1980, 152-154; J. CANTINAT, *La prima lettera di Pietro*, in *Le lettere apostoliche*, in

nell'indirizzo-saluto, molto elaborato (1Pt 1,1), sia nel poscritto (5,12-14) il protocollo epistolare comune allo stile delle lettere neotestamentarie, ma le molteplici esortazioni morali conferiscono allo scritto un andamento tendenzialmente omiletico. Tuttavia a differenza di Gc, la presentazione dei temi non è formulata seguendo un procedimento diatribico ma gnomico. Le citazioni e le allusioni alla Scrittura sono rare e provengono dai libri sapienziali. Data la sottolineatura ai richiami battesimali (cf. 1,3,23; 2,2; 3,21), diversi commentatori hanno provato a individuare strutture di omelie catecumenali, adducendo l'idea che l'autore si sia servito di espressioni, catechesi e materiali liturgici in uso a suo tempo per elaborare la sua riflessione epistolare.¹ In questa linea interpretativa si collocano le osservazioni di H. Preisker, che vi vede un'omelia battesimale ambientata nel contesto liturgico vigente nella chiesa di Roma.² All'interno dello scritto si trovano effettivamente due testi che possono essere classificati con elementi omiletici: 1Pt 1,13-21; 2,1-10.

In 1Pt 1,13-21 l'autore si rivolge alla comunità alludendo al sacrificio di Cristo interpretato alla luce di Es 12 e Lv 19. Lo sviluppo omiletico inizia in 1Pt 1,13 e i vv. 13-15 contengono una serie di participi che si ricollegano al verbo principale «comportatevi» (v. 17b: *anastrophēte*). La citazione della formula che enuncia il comandamento della santità di vita (vv. 17-21) è ritratto da Lv 11,44-45 e 19,2 (cf. v. 16). La lettura complessiva della pericope fa emergere uno schema omiletico basato sul commento di Lv 19,2 e finalizzato a presentare la redenzione avvenuta mediante il sangue di Cristo, «agnello senza difetti e senza macchia».³

Il testo di 1Pt 2,1-10 fa trasparire una maggiore aderenza allo schema omiletico. Il brano è tematizzato sulla figura di Gesù «pietra angolare». L'autore apre la sua omelia con la citazione del Sal 34,9 che funziona da *petihah*. Nei vv. 6-7 segue il riferimento ad altri due testi scritturistici, Is 28,16 e Sal 118,22 LXX (cf. Mt 21,42), che rivestono rispettivamente il ruolo di *parashah* e di *haftarah*. Una citazione complementare mostra che il Cristo, pietra scartata dai «costruttori» è divenuta per essi «sasso d'inciampo e pietra di scandalo» (cf. Is 8,14 LXX).⁴ Il contenuto

A. GEORGE, P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, III, Borla, Roma 1981, 237-239; GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 193-195.

¹ M.-E. Boismard ha identificato e studiato quattro ipotetici inni battesimali nella lettera (cf. M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Cerf, Paris, 1961); F. L. Cross vi ha individuato un'omelia pasquale (cf. F. L. CROSS, *1Peter A Paschal Liturgy*, Mowbray, London 1957); W. Borneman ha ipotizzato un'omelia fondata sul Sal 34 (cf. 1Pt 2,3; 3,10-12) a cui sarebbe stata aggiunta redazionalmente una cornice epistolare: cf. W. BORNEMAN, *Der erste Petrusbrief - eine Taufrede des Silvanus?*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 19 (1919/20) 143-165. Per una ricognizione delle posizioni, cf. L. THURÉN, *Argument and Theology in 1Peter: The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 11-29.

² Cfr. CANTINAT, *La prima lettera di Pietro*, 238.

³ «In tal modo il genere omiletico, costruito con una fraseologia greca impregnata di reminiscenze bibliche e contenente una citazione formale (v. 15 con introduzione *dioti gegraptai*) è riconoscibile in questo insieme abbastanza ben strutturato in cui il termine *dio*, all'inizio del v. 13 è solo aggancio stilistico» (GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 196).

⁴ Secondo Grelot nel contesto si riconoscono ancora altre espressioni riprese da Is 43,20; Es 19,5-6; 23,22; Is 43,21: «la densità del testo e la quantità delle citazioni o delle allusioni bibliche fanno pensare

della pericope si collega bene con il contesto battesimale e fa ipotizzare che la pagina petrina fosse originariamente un'omelia in cui la lettura di Es 19,8 era accompagnata dalla lettura profetica di Is 28,16, unita ai testi connessi con il motivo della «pietra viva». In definitiva l'esame della lettera petrina mostra come la predicazione cristiana fosse nutrita di abbondanti riferimenti alla Scrittura, impiegati in senso cristologico.¹ Dagli elementi emersi si può ammettere che l'elaborazione del processo teologico neotestamentario è il frutto di una serie di processi concomitanti, tra i quali la connotazione liturgica della predicazione e segnatamente la sua forma omiletica ed epistolare.

VI. CONCLUSIONE

L'analisi sintetica delle attestazioni del genere omiletico nella letteratura neotestamentaria permette di segnalare tre aspetti che definiscono la funzione peculiare di tale genere nel processo di evoluzione della formazione dei testi e della teologia ad essi collegata.²

Un primo aspetto riguarda il ruolo sostanziale che riveste tale genere nello sviluppo della teologia neotestamentaria. Elaborando la predicazione nella forma omiletica si evidenzia la continuità della tradizione scritturistica e culturale proveniente dalla prassi sinagogale che è sviluppata nel contesto ecclesiale. La natura dei testi visitati conferma che il genere omiletico non va interpretato solo come procedimento letterario, ma rappresenta una forma di continuità teologica e di sviluppo della comune radice di fede che unisce i credenti e le Scritture.

Un secondo aspetto concerne l'importanza dell'ambiente liturgico-culturale che assume una funzione mistagogica, formativa e dialettica. Celebrando il mistero della salvezza, la comunità dei credenti si riconosce nella propria identità e cresce nell'ascolto della Parola e nella sua comprensione.

Un terzo aspetto tocca direttamente la sfera della pargenesi e più in generale dell'etica cristiana.³ Infatti la funzione morale, esortativa, pargenetica del genere omiletico, costituisce un importante strumento di trasmissione della fede e di sostegno nella testimonianza del vangelo.

che si possa avere qui un riassunto di un'omelia basata sulla Scrittura. Ora, Es 19,6 costituirà ancora l'inizio di una lettura del ciclo triennale di Palestina» (P. GRELOT, *Omellerie sulla Scrittura*, 197).

¹ Cfr. 1Pt 3,10-12 (cfr. Sal 34,13-17); 1Pt 3,14 (cfr. Is 3,14-15a); 1Pt 4,8 (cfr. Pr 10,2).

² Cfr. GRELOT, *Omellerie sulla Scrittura*, 237-278.

³ Si tratta di un ambito specifico, che riguarda la relazione tra predicazione, genere omiletico e formazione morale dei credenti. L'analisi del genere omiletico è pienamente coinvolta in tale contesto e contribuisce a conoscere meglio la valenza pargenetico-morale del messaggio cristiano (cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. 2, 353-365).

ABSTRACT

L'articolo studia il genere letterario delle omelie (*logos paraklēseōs*, cfr. Eb 13,22) nel Nuovo Testamento. Il tema è importante per conoscere lo sviluppo della predicazione cristiana in rapporto alla prassi liturgica giudaica. Dall'analisi proposta emergono tre aspetti che definiscono la funzione peculiare del genere omiletico nel Nuovo Testamento: a) La continuità della tradizione scritturistica e culturale cristiana con la prassi sinagogale giudaica. Tale continuità non è solo un procedimento letterario, ma teologico perché mostra lo sviluppo della comune radice di fede che unisce i credenti e le Scritture. b) L'importanza dell'ambiente liturgico-culturale che assume una funzione mistagogica e formativa per i credenti che celebrando il mistero della salvezza, si riconoscono nella loro identità e crescono nell'ascolto della Parola. c) Il genere omiletico riveste una funzione morale. Esso rappresenta un importante strumento di trasmissione della fede e di sostegno nella testimonianza del Vangelo.

The article studies the literary genre of the homilies (*logos paraklēseōs*, cf. Heb 13:22) in the New Testament. The theme is important to learn about the development of Christian preaching in relation to the Jewish liturgical practice. From the analysis proposed derive three aspects that define the peculiar function of the homiletic genre in the New Testament: a) The continuity of the scriptural and liturgical Christian tradition with the Jewish synagogue practice. This continuity is not only a literal but also a theological process. It shows the development of the common root of faith, which unites the believers and the scriptures. b) The importance of the liturgical worship has a mystagogical and training function for believers who celebrate the mystery of salvation. They recognize themselves in their identity and grow in listening to the Word. c) The homiletic genre plays a moral function. It represents an important instrument for the transmission and support of the faith in the testimony of the Gospel.

CORRESPONSABILITÀ E PARTECIPAZIONE DEI FEDELI AL *MUNUS REGENDI CHRISTI*

PAOLO ASOLAN

SOMMARIO: I. *Prospettiva comunionale, necessaria allo svolgimento del tema.* II. *Alcune precisazioni.* III. *Collaborazione e cooperazione dei laici.* IV. *La guida pastorale: elementi contestuali (e) critici.* V. *Abbozzo di proposta: munus regendi partecipato ai laici?.* VI. *Criteri teologico-pastorali.*

I. PROSPETTIVA COMUNIONALE, NECESSARIA ALLO SVOLGIMENTO DEL TEMA

L'INDOLE secolare esprime la modalità con cui la costitutiva dimensione secolare della Chiesa si realizza nella vita di quei fedeli che sono i laici: «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e orientandole secondo Dio». ¹ Tale indole ha significato teologico perché dice la modalità specifica con cui il cristiano laico partecipa alla crescita del Regno tanto edificando la sua comunità che operando nel mondo: non definisce una qualsiasi relazione del laico battezzato alla secolarità, ma la sua “qualità specificamente teologica”. Non nel senso, quindi, di meramente definire il campo di azione del cristiano laico, ma la sua fisionomia e soggettività ecclesiale. Anche quando opera per l'edificazione della Chiesa, il cristiano laico si esprime come colui la cui vocazione e missione si esercita nell'instaurazione del Regno negli ambiti vari e complessi del vissuto concreto. «Il servizio dei laici nel mondo non è un servizio secolare. È un servizio salvifico, che, per questo, è ecclesiale. [...] è così che il servizio secolare dei laici partecipa del carattere sacramentale della Chiesa che, come sacramento universale della salvezza, è il popolo messianico».²

In questa prospettiva, non esiste una duplice missione della Chiesa (una *ad intra* affidata esclusivamente ai ministri ordinati, l'altra *ad extra* delegata esclusivamente ai laici), ma un'unica missione che si dispiega in un duplice ambito: «certamente tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse».³ Tale considerazione – dell'ambito secolare come ambito imprescindibile della missione della Chiesa – qualifica ecclesialmente il laico senza forzatamente clericalizzarlo.

Va segnalata l'urgenza di uscire da un'azione ecclesiale centrata esclusiva-

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 31, (EV 1, 363).

² W. KASPER, *L'heure des laïcs*, «Christus» 145 (1990) 32

³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, 15, (EV 11, 1656).

mente sui pastori e dunque fortemente clericocentrica. Una tale concentrazione presenta due difetti: mortifica le possibilità di espansione e di penetrazione della stessa pastorale nel mondo di oggi, per le quali necessitano competenze plurime e articolate, non tutte “esercitabili dai/attribuibili ai” pastori; e non incarna l’ecclesiologia della *communio* propria del Concilio.¹

Tale ecclesiologia presuppone la “corresponsabilità” di tutti nella Chiesa, in quanto radicata nella consacrazione battesimale. Ma essa non consiste principalmente in un’opera di aiuto o di sostegno al ministero dei pastori, quanto nell’espressione della vita cristiana “in sé”, trovando luogo e forma principalmente non nella cooperazione a compiti pastorali intraecclesiali, ma nella vita concreta del territorio, della gente, del luogo di lavoro. In tali ambiti la corresponsabilità va vissuta nella testimonianza attiva, senza necessitare di mandati speciali.

È molto importante partire da questo riferimento fondamentale, perché esso chiarisce che i laici sono abilitati e riconosciuti nella loro responsabilità ecclesiale anzitutto e propriamente come laici, cioè non in forza di eventuali incarichi intraecclesiali (magari sostitutivi di quelli finora riservati ai ministri ordinati, come avverrebbe nell’ipotetico caso della guida pastorale di una comunità affidato a un laico), ma in forza piuttosto della loro concreta vita cristiana, secondo la vocazione e lo stato di ognuno.

Nell’ecclesiologia della *communio* vale un importante criterio di contenuto e di metodo: le varie identità ecclesiali non si possono comprendere né vivere isolatamente, come compartimenti stagni o fattori autoreferenziali, ma soltanto nella reciprocità dinamica che le costituisce e le definisce. Ciò significa che esiste una costitutiva correlazione che va mantenuta tra ministri ordinati e servizi laicali, senza che gli uni escludano la necessità o la presenza degli altri: “comunionalmente” gli uni rinviano agli altri.

Invece, nella letteratura che tratta della “partecipazione laicale” è spesso possibile riconoscere, sullo sfondo, non questa ecclesiologia della *communio* ma un’ecclesiologia “oppositiva”, sbilanciata carismaticamente,² dove la libertà dello Spirito sembra doversi contrapporre necessariamente – secondo la nota tesi weberiana – al ruolo istituzionale: come se non venissero entrambe dal medesimo Spirito e non fossero comunionalmente le une in costitutiva relazione alle altre. In un’ecclesiologia di questo tipo, il valore della partecipazione laicale finirebbe col consistere nell’erosione delle posizioni ministeriali occupate dal clero, o nella loro redistribuzione creativa.

¹ Cfr. P. ASOLAN, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, San Liberale, Treviso 2005, 432-435.

² Cfr. ad esempio K. HOLL, *Der Kirchenbegriff nach Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, in *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, 144-178.

II. ALCUNE PRECISAZIONI

L'ecclesologia della *communio* entro la quale affrontiamo il nostro tema, deve perciò poter distinguere all'interno della comunità diversificati compiti e uffici: sia nella forma (costitutiva e strutturale) del ministero ordinato, sia nella forma di incarichi (compiti e uffici) ordinari di "partecipazione" pastorale, sia nella forma di "cooperazione" pastorale di carattere straordinario (eccezionale e suppletivo).

Più precisamente, va distinta la "corresponsabilità" dalla "partecipazione". Mentre la prima – in quanto si dà in forza del battesimo, fonda la soggettività ecclesiale del laico (nonché dei consacrati/ordinati!) ed è risposta alla vocazione battesimale – non consiste nell'incarico di qualcosa da parte di qualcuno, la seconda consiste nell'assunzione di un servizio ecclesiale specifico. Ciò avviene per due vie: quella che possiamo propriamente chiamare "partecipazione", incardinata nella soggettività laicale (non nell'attribuzione di un incarico che di per sé spetta al pastore), grazie alla quale si assume un incarico di per sé già comunque presente nella comunità (per es. la catechesi) e possibile per la grazia del battesimo; e quella che – più appropriatamente – possiamo chiamare "cooperazione".

Quest'ultima si dà sia quando un laico assume un compito di aiuto all'esercizio del ministero del pastore (ricevendo da lui esplicito mandato: per esempio, la distribuzione straordinaria dell'Eucaristia: ministero di per sé non originato dalla grazia battesimale), sia quando coopera – in via eccezionale e in sé non auspicabile – all'esercizio del ministero pastorale, assumendo funzioni delegate di guida della comunità in forma suppletiva.

Tale articolazione va coordinata efficacemente da parte del pastore, al quale spetta il compito di promuovere sapientemente le persone che vi saranno coinvolte, attivando una rete di relazioni che sostanziano una "cultura della comunione" senza la quale tutto potrebbe risolversi in un protagonismo patologico (del pastore o dei laici collaboratori/cooperatori) e dove l'attività si paga con l'inaridimento della fede.

Senza questa rete comunionale di rapporti c'è il rischio che la missione dei vari soggetti imploda, perché non genera né reciprocità, né condivisione, né carità: non genera nemmeno quella *diakonia* che dovrebbe caratterizzare chi serve nella comunità cristiana (Mc 10,41-45). «La distinzione tra corresponsabilità di tutti e collaborazione di alcuni è capitale [...] la corresponsabilità s'impone, la collaborazione si concede».¹

¹ A. BORRAS, *Les ministères laïcs. Fondements théologiques et figures canoniques*, in IDEM (ed.), *Des Laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères. Ouvrage publié à l'initiative du groupe de travail des canonistes francophones de Belgique*, Cerf, Paris 1996, 104.

III. COLLABORAZIONE E COOPERAZIONE DEI LAICI

All'interno di questa distinzione, possiamo ulteriormente precisare come la collaborazione sia "ordinaria" e la cooperazione "straordinaria".

Alla prima appartengono i ministeri istituiti e gli incarichi pastorali dei laici. Tale collaborazione è caratteristica della reciprocità e correlazione che le diverse identità e i diversi ruoli ecclesiali intrattengono tra loro. Essa manifesta sia la differenza che la correlazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale: in forza di tale rapporto, l'attribuzione di incarichi pastorali ai laici non può avere solo carattere suppletivo, ma originario e proprio della comunità cristiana (come, tra l'altro, dimostra la presenza del tutto tradizionale di ministeri conferiti in forma ordinaria a laici).

La cooperazione, invece, è sempre straordinaria, cioè eccezionale e suppletiva. Così è usato il verbo "cooperare" in *Lumen gentium*, 30:

I sacri pastori, infatti, sanno benissimo quanto contribuiscano i laici al bene di tutta la Chiesa. Sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza che la Chiesa ha ricevuto nei confronti del mondo, ma che il loro magnifico incarico è di pascere i fedeli e di riconoscere i loro servizi e carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, all'opera comune.

Precisa meglio *Christifideles laici*, 23:

Quando poi la necessità o l'utilità della Chiesa lo esige, i pastori possono affidare ai fedeli laici, secondo le norme stabilite dal diritto universale, alcuni compiti che sono connessi con il loro proprio ministero di pastori ma che non esigono il carattere dell'ordine [...] L'esercizio però di questi compiti non fa del fedele laico un pastore: in realtà non è il compito a costituire il ministero, bensì l'ordinazione sacramentale[...] Il compito esercitato in veste di supplente deriva la sua legittimazione immediatamente e formalmente dalla deputazione ufficiale data dai pastori, e nella sua concreta attuazione è diretto dall'autorità ecclesiastica.

Già il Codice di Diritto Canonico (can. 230 § 3) aveva stabilito:

Ove le necessità della Chiesa lo suggeriscano, in mancanza di ministri, anche i laici, pur senza essere lettori o accoliti, possono supplire alcuni dei loro uffici, cioè esercitare il ministero della Parola, presiedere alle preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra comunione, secondo le disposizioni del diritto.

Si prospetta una situazione in cui grazie all'approfondimento teologico – e in forza di necessità pratiche, pastorali – si riscoprono ambiti di responsabilità laicale (ministeriale e non) più ampi che in passato: sia dal punto di vista dei soggetti, sia dal punto di vista dei campi di azione.¹ In forza della necessità pastorale si delinea la possibilità di conferire ai laici alcuni incarichi di ambito ministeriale ordinato "in forma eccezionale e suppletiva".

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 37-39; 40-44; 49-52.

Ma il riconoscimento della peculiarità di incarichi e di [eventuali] ministeri non ordinati non introduce il concetto di “partenariato egualitario” tra ministero ordinato e altre forme di incarico pastorale.

Su questo tema, l’Istruzione interdicasteriale *Ecclesiae de mysterio. Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici* (15 agosto 1997), ha fatto chiarezza sia da un punto di vista dottrinale sia da quello disciplinare. Mentre stigmatizza abusi e deviazioni di certe prassi correnti (che paiono interessare particolarmente il Centro-Nord d’Europa e in diversa misura anche zone nel Nord America e nell’Australia), l’Istruzione offre alcuni criteri pastorali interessanti e decisivi per una piena valorizzazione della vocazione e della missione dei fedeli laici nella Chiesa.¹

Nella linea di quanto già affermato dalla stessa *Christifideles laici*, l’Istruzione intende criticare e correggere «la tendenza alla clericalizzazione dei fedeli laici e il rischio di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella fondata sul sacramento dell’Ordine».² Alla base di tale correzione vi è una duplice ri-affermazione: l’unità di missione della Chiesa (alla quale partecipano corresponsabilmente tutti i battezzati) da una parte, e dall’altra l’essenziale diversità di ministero dei pastori (radicato nel Sacramento dell’Ordine) rispetto agli altri ministeri, uffici e incarichi ecclesiali, che sono invece incardinati nel Battesimo e nella Confermazione.

Per questo l’Istruzione distingue chiaramente e fissa tre diversi tipi di compiti/incarichi tramite i quali i fedeli laici partecipano all’unica missione della Chiesa:

a. compiti/servizi riguardanti l’apostolato dei laici, cioè il loro peculiare modo di rendere presente Cristo nelle strutture proprie dell’ordine temporale e civile, proprio dell’indole secolare;

b. compiti/servizi all’interno delle varie strutture *ad intra* della Chiesa, che vengono affidate ai laici dalla competente autorità ecclesiastica, tramite uffici e incarichi ufficiali (radicati nel Battesimo e nella Confermazione);

c. compiti/ servizi, che sono propri dei sacri ministri, ma che tuttavia per speciali e gravi circostanze, e concretamente per mancanza di presbiteri e diaconi (*auspicabilmente transitoria*), vengono temporaneamente esercitati da laici, previa facoltà giuridica o mandato dell’autorità ecclesiastica competente. Si tratta in questo caso dei già accennati compiti suppletivi, che non derivano intrinsecamente dal carattere dell’Ordine sacro.

Tale triplice distinzione, in campo teologico-pastorale, assume preciso valore criteriologico.

¹ Cfr. J. RATZINGER, in «Osservatore Romano», 11 marzo 1998, 5-6.

² GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 23 (EV 11, 1694).

IV. LA GUIDA PASTORALE: ELEMENTI CONTESTUALI (E) CRITICI

La contrazione numerica dei presbiteri¹ ha determinato la ricerca e la sperimentazione di nuove tipologie di organizzazione della presenza dei ministri sul territorio e dunque anche del loro servizio di guida delle Comunità, pensato in termini di redistribuzione razionalizzata dei ministri ordinati sul territorio (quindi con accorpamenti, smembramenti, sovraccarico di parrocchie assegnate, gestione comunitaria di più preti per più parrocchie: le cosiddette *unità pastorali*) e di collaborazione da parte di nuove figure laicali di responsabilità pastorale.

La prospettiva futura più realistica che si va profilando per i pastori è quella di un servizio da specialisti del coordinamento e dell'organizzazione, il cui compito principale rischia molto prevedibilmente di essere il coordinamento dei diversi organismi e delle commissioni di servizio in cui si articoleranno le comunità, con il loro corollario di collaboratori a tempo pieno o parziale, i volontari, i gruppi e le attività correlate.

Tutto ciò appare sempre più come indice di una questione mal impostata, sia per ciò che attiene alla riconfigurazione delle parrocchie (nei termini, per esempio, delle cosiddette *unità pastorali* di cui sopra), sia per ciò che attiene al ministero della guida.

Infatti, se si affronta il problema soltanto a partire dalla questione della mancanza di preti, si mantiene con ciò stesso una visione clericale e clericocentrica della vita pastorale. Invece la parrocchia e la diocesi sono comunità organiche: occorre pensare la chiesa sempre nella sua interezza e organicità, viceversa anche la corresponsabilità di tutti i battezzati rischia di essere interpretata come collaborazione subalterna ad un soggetto principale che rimane il pastore.

Saremmo così di fronte al persistere di una mentalità dualistica (quella dei *duo genera christianorum*), che produce nel nostro caso l'esclusiva preoccupazione che nelle comunità ci sia un pastore capace di fornire alcuni servizi.

Il problema del ripensamento del ministero della guida e della forma della comunità cristiana su di un territorio va impostato nei termini dell'edificazione di una comunità organica a forte valenza missionaria, e va affrontato assumendo la sfida della creazione di relazioni comunitarie.

Se si accentua all'opposto la burocratizzazione, dal punto di vista della dispensa di servizi si arriverà ad ottenere probabilmente qualche miglioramento, ma dal punto di vista dell'edificazione della comunità si girerà a vuoto. Ne verrà a soffrire in maniera intollerabile la stessa figura della guida pastorale, che non potrà che strutturarsi come figura di un funzionario. Esito ultimo del processo così governato sarà una Chiesa di funzionari e di utenti.

¹ La gravità delle statistiche riguardanti le chiese occidentali è documentata da J. KERHOFS (a cura di), *Des prêtres pour demain. Situations européennes*, Cerf, Paris 1998.

Bisogna invece considerare i diversi organismi e commissioni in cui si articola le comunità, con il loro corollario di collaboratori a tempo pieno o parziale, come un frutto dell'ecclesiologia della *communio*: spesso si tratta di realtà nate dalla spinta propulsiva venuta dalla riscoperta del ruolo dei laici, dalla loro corresponsabilità, dall'impegno su fronti pastorali differenziati e non limitati, promosso nella prospettiva dell'incarnazione e della presenza della chiesa nel mondo contemporaneo, altrettanto differenziato e complesso.

Il problema, dunque, non è la presenza di tale ricchezza, che rimane un dato positivo: la sua scomparsa non potrebbe che essere giudicata una perdita o un ritorno ad uno stato di semplificazione compatibile con altri contesti. Il problema è affrontare la configurazione del servizio di guida pastorale in questo contesto, ricco quanto a richieste e necessità di impegno e tendenzialmente sempre più povero quanto a presenza di pastori.

La soluzione che si sta imponendo *de facto*, così, va nella direzione di un'attivazione di un modello di "pastore manager". Ma anche in questo caso, solo chi sarà dotato di molto talento per l'organizzazione, per la delega e il coordinamento riuscirà a venire a capo di questa situazione, almeno dal punto di vista pratico dello svolgimento delle attività. Per altri pastori, tutto ciò potrebbe portare ad un'elefantiasi della dimensione pastorale (ridotta ad un continuo affaccendarsi) a scapito di quella umana, spirituale ed intellettuale, con uno spreco di energie che alla lunga risulterà improduttivo, perché ciò che è l'elemento caratterizzante del ministero della guida andrà perduto: la creazione di reti di rapporti personali che coltivino la familiarità con il mondo vitale dei fedeli. Familiarità necessaria perché vi sia una *communio* effettiva, non solo teorica e retorica.

La condivisione della vita e dell'anima delle persone da coinvolgere non sono fattori secondari: conoscere gli ambienti, accompagnare le persone nelle loro situazioni quotidiane, visitarli nelle loro case, avere tempo per ascoltarli, seguirli dove rischiano di "dispersersi", risvegliare in loro la passione per il regno, educarli ad un servizio vastamente ecclesiale e non soltanto all'esecuzione di alcuni compiti pratici... tutto questo declina permanentemente (anche in questo nostro contesto) il sacerdozio pastorale di Cristo e rende il pastore qualcosa di diverso da un *manager* che vive della preoccupazione del suo piano di lavoro.

Proprio in questo tempo, in una situazione in cui la coesione di una comunità si mantiene sempre più attraverso contatti personali e sempre meno attraverso dati istituzionalmente pacifici, è necessario questo radicamento umano-spirituale del presbitero tra la sua gente.

Ciò comporta l'attivazione e la cura di uno stile di vita ecclesiale che sia di per se stesso educativo della comunione, e perciò ispirato e mirato alla stima e alla valorizzazione delle persone, alla loro conoscenza, al loro servizio, al loro coinvolgimento corresponsabile nella vita della comunità a cui appartengono, al loro rispetto, all'apprezzamento per il loro lavoro e la loro vita concreta (individuale, familiare, lavorativa, di malattia), alla gratuità delle relazioni e alla

loro risignificazione in Cristo. Tutti questi elementi possono essere considerati espressione di una “cultura di comunione”, la cui educazione è tanto compito teorico-pratico del pastore che espressione della corresponsabilità laicale.

Si tratta di una sfida fondamentale in ordine ad una retta ricezione dell'istanza della sinodalità, perché essa si nutre dell'*intreccio inscindibile* tra cultura di comunione e strutture di partecipazione, che tra loro interagiscono in un processo che parte e ritorna alla prassi concreta delle comunità.

Un documento dei vescovi italiani (1996) individua e riafferma – in prospettiva che è già progettuale e operativa – anche alcuni altri «segni e strumenti efficaci per la crescita della comunione e per la promozione di una concorde azione missionaria [che] sono *gli organismi di partecipazione*: Consiglio Presbiterale, Consiglio Pastorale, Consiglio per gli affari economici. È necessario che siano rilanciati, in diocesi e in parrocchia, con convinzione, perseveranza e crescita».¹

In realtà, lo stesso concilio si era preoccupato precedentemente di indicare alla *communio* delle vie di espressione concreta². Il Codice di Diritto Canonico ha recepito le indicazioni conciliari e le ha tradotte nella normativa dei canoni 460-468 (riguardanti il Sinodo diocesano), 495-501 (il Consiglio presbiterale), 511-514 (il Consiglio pastorale diocesano), 469-494 (la Curia diocesana, entro la quale sta il Consiglio diocesano per gli affari economici), 536 (il Consiglio pastorale parrocchiale), 537 (il Consiglio parrocchiale per gli affari economici).

Mancando tale espressioni concrete, canonicamente configurate, l'ecclesio-logia di comunione sarebbe destinata a rimanere un obiettivo mai realmente raggiungibile o meglio un volto e una vita di chiesa in realtà impraticabili, declinandosi magari in forme che non sempre e non necessariamente concorrono ad edificarla come *communio* nel senso inteso dal concilio stesso.

L'incoraggiamento dato dal Vaticano II ai sinodi, ai concili, alle conferenze episcopali, ai vari consigli³ è la risposta che esso ha dato alla domanda su come rendere concreto l'esercizio della *communio*, cioè quel modo di essere e di condividere, di comunicare e di scambiare, di dare e di ricevere che è caratteristico della sinodalità ed è lo specifico del vivere insieme dei cristiani⁴.

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Con il dono della carità dentro la storia*, 26 maggio 1996, 77.

² Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Christus Dominus*, 27 (EV 1, 643-647), *Lumen gentium*, 37 (EV 1, 382-385), *Apostolicam actuositatem*, 26 (EV 1, 1011-1013), *Ad gentes*, 30 (EV 1, 1200), *Presbyterorum ordinis*, 7 (EV 1, 1264-1266).

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Christus Dominus*, 27 (EV 1, 643-647), 36-37 (EV 1, 679-681).

⁴ A. MONTAN: «La dimensione sinodale, mai negata negli ultimi secoli, era, di fatto, passata in secondo piano, a causa di complesse vicende anche civili. La rivalutazione del principio sinodale è oggi riscontrabile a tutti i livelli delle strutture ecclesiali: diocesane, regionali, nazionali, parrocchiali. È una ripresa che in parte risente del contesto sociale contemporaneo (richiesta di “democratizzazione”, necessità di razionalizzazione delle decisioni, bisogno di governo efficace e funzionale), ma deriva in particolare dalla comprensione che la Chiesa ha maturato di sé come comunione generata dallo Spirito e strutturata dai sacramenti, il battesimo anzitutto. L'incoraggiamento dato dal Vaticano II ai sinodi, ai concili, alle Conferenze episcopali (già costituite o da costituire), ai consigli (da insediare o da creare) [cfr. CD 36, 37, 27], è la prova che il Concilio ha voluto rimettere in onore la

La sinodalità è infatti l'aspetto visibile della comunione, che non è un vago affetto, né la semplice reciprocità delle coscienze, ma una realtà ontologica (la *communio* trinitaria a cui noi partecipiamo) chiamata ad esprimersi in modo corrispondente nella vita ecclesiale e nelle relazioni di coloro che compongono la Chiesa. Dunque la sinodalità è in un certo senso come *un compimento della comunione* ed è realmente la *forma di governo o di guida pastorale* che più può corrispondere alle indicazioni del concilio e ai segni dei tempi.

Essa non significa né assunzione *tout court* del principio democratico¹, né contrapposizione tra elemento gerarchico ed elemento comunitario nella Chiesa, quanto *armonizzazione di tutti gli elementi costitutivi del mistero della comunione*. In questo senso, la sinodalità è sempre esistita (come testimonia tra l'altro *ab antiquo* la prassi delle Chiese orientali) anche se le forme storiche del suo esercizio possono mutare, come di fatto sono mutate,² senza tuttavia mancare del tutto.

Dobbiamo dunque al concilio che la guida della comunità cristiana da parte di un pastore preveda la *presidenza di svariati consigli*, a più livelli e in ambiti diversi: Conferenze episcopali nazionali, sinodo dei vescovi, sinodo diocesano, consiglio presbiterale, consiglio pastorale diocesano e parrocchiale, curia diocesana, costituiscono vie concrete di realizzazione della sinodalità. Testi conciliari come quelli prima segnalati sono all'origine della nascita degli organismi di partecipazione istituzionalizzata dell'intera comunità, diocesana e parrocchiale, al servizio di guida dei suoi pastori. Si tratta di un guadagno essenziale dell'insegnamento del Concilio sulla corresponsabilità dell'intero popolo di Dio alla missione della Chiesa, secondo il ruolo che a ciascuno è proprio.³

collegialità del corpo episcopale, la giusta autonomia delle Chiese particolari nella comunione con la Chiesa universale, il posto dei laici nella Chiesa, in breve quel "modo di essere e di condividere, di comunicare e di scambiare, di dare e di ricevere che è caratteristico della sinodalità ed è lo specifico del vivere insieme da cristiani" (*La sinodalità e la rilevanza della Chiesa particolare*, in Centro Orientamento Pastorale (ed.), *Tempi nuovi per la pastorale*, Dehoniane, Roma 1996, 187). Cfr. COMITÉ DE THÉOLOGIE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Vers l'exercice de la synodalité dans nos Eglises*, Fides, Québec 2000.

¹ COMITÉ DE THÉOLOGIE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Vers l'exercice de la synodalité*, 9-11.18-19: « La règle première de la démocratie contemporaine énonce que les membres d'une communauté humaine sont les premières dépositaires du pouvoir [...] L'église n'est pas plus une monarchie qu'une démocratie. Elle est une communion de personnes au sein du peuple de Dieu. Cette réalité de peuple en communion humaine et spirituelle implique une communauté de rapports entre des membres multiples qui, dans leur diversité, sont reliés les uns aux autres pour une mission commune, celle de l'édification du Règne de Dieu. Cette réalité théologique de « communion » ne consacre pas pour autant un seul modèle sociologique de socialisation, car plusieurs formes de communautés instituées peuvent réaliser la communion d'interrelation et de solidarité ».

² Non va dimenticato, infatti, che anche prima del Vaticano II esistevano organismi di partecipazione alla vita pastorale delle comunità, sia di quella diocesana (i capitoli cattedrali e collegiali, i parroci consultori, gli esaminatori sinodali, i consigli di amministrazione dei beni temporali o delle Opere Pie) sia di quella parrocchiale (le fabbricerie, le Confraternite, il consiglio parrocchiale di Azione Cattolica). Ma dobbiamo anche rilevare la loro diversità rispetto ai consigli prospettati dal concilio, giacché si trattava di organismi che limitavano la loro attività al settore economico-amministrativo o all'apostolato dei laici, e che non rappresentavano perciò l'intera comunità diocesana o parrocchiale.

³ «Quantunque alcuni per volontà di Cristo sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pa-

Vi è dunque un doppio ordine di problemi:

quello che consiste nell'affrontare la questione della necessità di una significativa esperienza di socialità e di relazioni non solo funzionali da parte dei pastori, che debbono saper creare legami di tipo comunione, entro i quali i fedeli possano apprezzare cioè che costituisce la novità di vita del Vangelo;

quello che consiste nell'elaborazione di una forma di guida o governo pastorale di tipo sinodale. «I modelli binari del passato [comando/esecuzione] non possono più portare frutti e neppure riprodursi nella nuova cultura». ¹ Si tratta di mettere in opera la sinodalità fondamentale della chiesa e questo suppone un deciso orientamento nella direzione dell'ecclesiologia della *communio*. È necessaria una diversità di ministeri così come l'imparare insieme ad articolare la responsabilità di "tutti" e di "alcuni". ²

V. ABOZZO DI PROPOSTA: *MUNUS REGENDI* PARTECIPATO AI LAICI?

Per mettere in opera la sinodalità fondamentale della chiesa anche nel governo pastorale della comunità cristiana, *non sarà sufficiente integrare delle forze nuove (laicali³) in un modello di guida sostanzialmente ispirato al modello di un "pastore manager"*. Quel paradigma non potrà ancora reggere per molto e neppure si può pensare di modificarlo con qualche ritocco: ha bisogno di essere ri-elaborato.

Innanzitutto per l'ecclesiologia della *communio*, che presuppone la corresponsabilità battesimale di "tutti" ⁴. Tale corresponsabilità di tutti i componenti della comunità cristiana è radicata nella consacrazione battesimale e richiesta dalla missione evangelizzatrice implicita in quella stessa consacrazione. Come abbiamo già affermato, la corresponsabilità non è prima di tutto un aiuto ai pastori,

storici per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo [...] all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo», CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 32: EV 1, 366. Cfr. anche *Lumen gentium*, 30 (EV 1, 361).

¹ H. LEGRAND, *Nuovi modelli di animazione pastorale in Francia. Analisi, soluzioni pratiche e questioni ecclesologiche*, in A. TONIOLO (a cura di), *Unità pastorali. Quali modelli in un tempo di transizione?*, Messaggero, Padova 2003, 168.

² *Ibidem*.
³ «Ai nostri giorni, il ruolo dei laici e la loro responsabilità sono meno apprezzati e meno sostenuti [...] poiché la promozione dei laici sta per prendere la forma di una loro più grande partecipazione nell'attività che spettava tradizionalmente ai preti e alle suore. Ma durante lo stesso lasso di tempo, il servizio specifico che spettava ai laici, uomini e donne, che si svolgeva essenzialmente nell'ambito della professione e del lavoro è stato trascurato, come pure le sue responsabilità per trasformare il mondo della politica, dell'economia, delle istituzioni sociali. Il risultato è preoccupante. Si constata il declino delle organizzazioni dell'apostolato laico, il disdegno per i laici nelle loro occupazioni quotidiane e molto probabilmente la scomparsa di una generazione di militanti. Non vi sarebbe un'ironia della storia in rapporto al Vaticano II? Questo concilio, come era necessario, aveva aperto le finestre della chiesa sul mondo, ma ecco che sta per uscire una chiesa che rischia di rinchiudersi in se stessa» (LEGRAND, *Nuovi modelli*, 184).

⁴ «La corresponsabilità di tutte le componenti della comunità è radicata nel battesimo e richiesta dalla missione di evangelizzazione. Non è un "aiuto ai sacerdoti", ma un'espressione di vita cristiana: anzitutto la partecipazione di tutti all'unico e perfetto sacerdozio di Cristo. Ciò non esclude, anzi pretende, la partecipazione dei laici alla vita della comunità cristiana, in tutti i suoi aspetti, secondo la propria specificità» (S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, Ocd, Roma 2003, 83).

ma un'espressione della vita cristiana, che trova luogo e forma principalmente non nella cooperazione ai compiti pastorali intraecclesiali, ma nella vita concreta del territorio, della gente, del luogo di lavoro. C'è necessità, quindi, di pastori che orientino i battezzati all'assunzione di questa corresponsabilità e siano in grado di motivarne l'impegno: la capacità riflessiva, valutativa e critica richiesta oggi dalla missione del laicato ha bisogno di essere ispirata e sostenuta da pastori in grado di offrire interpretazioni, intenti e progetti (capaci di orientare al senso) e che perciò elaborino modelli di vita che siano nutrimento ed espressione della cura con cui si pasce il gregge. È all'interno di questo orizzonte che si giustifica quella responsabilità condivisa per il vangelo che può implicare anche il coinvolgimento attivo nella vita della comunità: dal diritto di parola alla presenza negli organismi ecclesiali.

Perché vi sono nella chiesa diversificati compiti e uffici: sia nella forma (costitutiva e strutturale) del ministero ordinato, sia nella forma di incarichi (compiti e uffici) ordinari di partecipazione pastorale, sia nella forma di cooperazioni pastorali di carattere straordinario (eccezionale e suppletivo). Tale articolazione invoca un ministero della guida intelligentemente consapevole del *proprium* di ciascuna delle tre forme appena ricordate.¹

Per mettere in opera la sinodalità fondamentale della chiesa anche nel governo pastorale (*munus regendi*) della comunità cristiana, *non bisogna relativizzare il ruolo specifico del pastore, che ha la sua radice nella successione apostolica ed è dotato di una potestas sacra che consiste nella facoltà e nella responsabilità di agire in persona di Cristo Capo e Pastore.*

L'azione di guida e di governo non ha altro scopo che servire al ministero della Parola e al ministero della santificazione, così come in Gesù la dimensione regale non fu a sé rispetto a quella sacerdotale e profetica. L'*exousia* del pastore è data da Gesù agli apostoli per insegnare, liberare, guarire, santificare, sostenere la comunione: per tutto il primo millennio nella chiesa si considerò tale potere in modo unitario, come unitario potere di governo, insegnamento e santificazione.

Chi lo esercitava si sentiva depositario dell'unica *exousia* di Cristo,² poiché il modello di guida e di "governo" da lui incarnato si esprime senza separazione netta di ambiti tanto nel raduno e nella cura del popolo di Dio, che nella predicazione della Parola del regno e nel culto e condividono la medesima destinazione "*propter homines*".

Ciò comporta,

a. che il pastore non può delegare *sua sponte* tale *exousia* (perché essa si trasmette attraverso un sacramento specifico di origine e radice apostolica e non attraverso un incarico di natura più organizzativa che sacramentale) e neppure la cura esclusiva di questi ambiti, che gli appartengono e ne motivano il ministero, pena lo svuotarlo;

¹ *Ibidem*, 58.

² Cf. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa*, 1. Introduzione. Norme generali. Il popolo di Dio (*Libri I e II del Codice*), Edb, Bologna 2000, 166.

b. che il pastore non può occuparsi soltanto della predicazione o soltanto della celebrazione delle Messe o dei sacramenti, e non anche della guida e del governo pastorale delle comunità a cui è stato posto a capo, delegando tale guida ad altri laici che magari possono essere più presenti di lui in quella comunità;

c. che chi viene associato dai pastori al ministero di annuncio della Parola, alla cura degli organismi di una comunità cristiana o a qualche ministero istituito, partecipa sì ad un servizio connesso alla guida pastorale, ma non lo esercita nel grado della responsabilità prima e immediata. Vale sempre, come già affermato, che «l'esercizio di questi compiti non fa del fedele laico un pastore: in realtà non è il compito a costituire il ministero, bensì l'ordinazione sacramentale. Soltanto il sacramento dell'Ordine attribuisce al ministero ordinato dei vescovi e dei presbiteri una peculiare partecipazione all'ufficio di Cristo Capo e Pastore e al suo sacerdozio eterno. Il compito esercitato in veste di supplenza, invece, deriva la sua legittimazione, immediatamente e formalmente, dalla deputazione ufficiale data dai pastori, e nella sua concreta attuazione è diretto dall'autorità ecclesiastica».¹

VI. CRITERI TEOLOGICO-PASTORALI

a. L'ecclesiologia del concilio Vaticano II costituisce un punto di non-ritorno, non solo per l'impossibilità pratica da parte del pastore di svolgere tutti i compiti necessari alla vita di una comunità cristiana in un territorio, ma per la fedeltà ad elementi costitutivi della chiesa (*communio*, corresponsabilità tra i battezzati, sacerdozio comune) e dello stesso ministero della guida, che è «al servizio del sacerdozio comune, è relativo allo sviluppo della grazia battesimale di tutti i cristiani»². Tale ecclesiologia impegna tutti all'espressione concreta della corresponsabilità battesimale, sostiene quella della collaborazione di alcuni in forza della loro soggettività laicale, e autorizza forme di cooperazione al ministero della guida pastorale.

b. Il ministero della guida della comunità cristiana non è delegabile. Fatte salve le distinzioni tra *corresponsabilità*, *collaborazione*, *partecipazione* e *cooperazione* dei fedeli laici, occorre tenere fermo il fatto che i fedeli non ordinati qualora esercitino compiti o funzioni «che si collocano sulla linea di diretto servizio al sacro ministero dei fedeli ordinati»³ non si sovrappongono né si sostituiscono ad esso. «Soltanto per alcune funzioni del *munus docendi, sanctificandi et regendi*, e in certa misura, possono cooperare con i pastori altri fedeli non ordinati, se sono chiamati a svolgere detta collaborazione dalla legittima autorità e nei debiti modi».⁴

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici*, 56.

² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1547.

³ *Codice di Diritto Canonico*, can. 230 §§ 2-3 (ambito liturgico); can. 228 § 1 (altri campi ministeriali).

⁴ Cfr. *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, Lev, Città del Vaticano, 15 agosto 1997, 12.

Quindi si possono prevedere delle *équipes di governo pastorale*, dove per “alcune funzioni” e “in certa misura” vengono chiamati a cooperare dei fedeli laici.¹

Sarà sostanziale il fatto che sia il pastore a strutturare la forma della loro collaborazione nei tempi e nei modi della sua durata. Essa non verrà a costituire un diritto acquisito di governo, ma sempre e soltanto un servizio svolto sotto l'autorità del pastore.

Lo stesso canone 129 del Codice riconosce l'esercizio della *potestas regiminis* a coloro che non hanno la *potestas sacra*. Tale partecipazione laicale al *munus regendi* se da una parte «non appare come l'esercizio di un'abilitazione originaria e propria, conferita al laico dal battesimo, bensì come cooperazione estrinseca all'esercizio della *potestas* posseduta da altri, cioè dalla gerarchia»,² dall'altra è resa possibile per la correlazione esistente nella *communio* (nella quale «le varie identità ecclesiali non si possono comprendere né vivere isolatamente, come compartimenti stagni o fattori autoreferenziali, ma soltanto nella reciprocità dinamica che le costituisce e le definisce»³), per cui l'esercizio della *potestas* di guida della comunità non può essere compreso come svincolato da ogni coinvolgimento ecclesiale, anche se non da esso trae la propria autorità.⁴

In forza di tale correlazione e di tale vincolo, il voto consultivo previsto per i Consigli pastorali e da prevedere anche per l'*equipe* non risulta un mero accessorio, ma «parte integrante e costitutiva del processo dal quale nasce il giudizio dell'autorità. È il Papa stesso a rilevare, a proposito del Sinodo dei vescovi, che, in caso di unanimità le sue decisioni assumono “un peso qualitativo che supera l'aspetto semplicemente formale del voto consultivo”».⁵

Il voto consultivo, infatti, anima e orienta la progettualità stessa dell'azione ecclesiale, che non può darsi senza di esso se non a prezzo di una ferita della *communio*: «la teologia e la spiritualità della comunione, infatti, ispirano un reciproco ed efficace ascolto tra Pastori e fedeli, tenendoli, da un lato uniti *a priori* in tutto ciò che è essenziale, e spingendoli, dall'altro, a convergere normalmente anche nell'opinabile verso scelte ponderate e condivise».⁶

c. Tali *équipes* dovrebbero marcatamente differenziarsi dai Consigli pastorali e assomigliare piuttosto a ciò che in un ordinamento civile è il governo. Infatti «i consigli non hanno funzione primariamente organizzativa, ma progettuale (visione, orientamenti, obiettivi: tendono cioè a promuovere la conformità della vita e dell'azione del popolo di Dio); è un consiglio, non una giunta esecutiva

¹ Cfr. L. TONELLO, *Il Gruppo ministeriale parrocchiale*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2008; L. SORAVITO, L. BRESSAN (a cura di), *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007, 117-152; A. SANTAGIULIANA, *Parrocchia territorio unità pastorali*, Edb, Bologna 2003, 184-191.

² E. CORECCO, *Aspetti della recezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, in G. ALBERIGO, J. P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 362.

³ S. LANZA, *Il cristiano laico soggetto della edificazione e missione*, in CONFERENZA EPISCOPALE DEL LAZIO – COMMISSIONE PER IL LAICATO, *Cristiani laici missionari di Cristo in un mondo che cambia – Atti del primo convegno regionale*, Roma 2003, 22.

⁴ *Ibidem*, 107.

⁵ *Ibidem*, 70.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 6 gennaio 2001, 45.

o un comitato tecnico; è come la coscienza di cui si dota la comunità per verificare la fedeltà alla propria natura e alla propria missione, e per orientare o dinamizzare verso una fedeltà sempre più perfetta».¹

Mentre, cioè, il Consiglio pastorale è luogo della corresponsabilità ecclesiale (non si tratta di un organo con funzione meramente organizzativa, né di una struttura delineata secondo i criteri della democrazia rappresentativa, ma di una «realtà espressiva della responsabilità testimoniale dei credenti di fronte a Dio in favore e a servizio della comunità [...] che tocca a tutti, sia pure in modo diverso e articolato»²), l'*équipe* è luogo della cooperazione di alcuni alla dimensione esecutiva implicita nella *potestas iurisdictionis* del pastore: ha compiti che attengono alla concreta cura del gregge e non compiti puramente consultivi o di discernimento.

Può agire da contrappeso “anti-parlamentarista”.

I membri di tale organismo, perciò, dovrebbero essere scelti ultimamente dal pastore (o per cooptazione, o per scelta su una rosa di candidati individuati dal Consiglio, o su suggerimento dell’Autorità superiore).

Non basta da sola la designazione da parte del Consiglio (anche se l’indicazione sarà vincolante nel senso suinteso, punto b.), occorre insieme il discernimento del pastore, che dovrà valutare anche l’effettiva capacità pratica, “esecutiva”, dei membri.

Una volta scelti, i membri dell'*équipe* entrano di diritto – se già non ne fanno parte – nel Consiglio pastorale.

d. Di tale organismo dovrebbero far parte tutti i presbiteri presenti in quella comunità, che condividono con il pastore lo stesso sacramento dell’ordine.

La presidenza dell'*équipe* è compito del *pastor proprius* (can. 519), così come la sua convocazione.

e. La fisionomia dell'*équipe di governo pastorale* dipenderà dalla connotazione delle comunità cristiane nel territorio della diocesi. Ad un certo modello di presenza corrisponderà anche un modello di governo.

Se, per esempio, le comunità si definiscono *territorialmente* allora nell'*équipe* sarà prudente prevedere dei referenti territoriali. Se invece le comunità si definiscono per *ambiente di vita* (sanità, scuola, mondo del lavoro, ecc.) allora i criteri di coinvolgimento di alcuni nell'*équipe* terranno conto di questo.

f. L’ultimo punto pone il contestuale problema del ripensamento dei modelli di presenza delle comunità cristiane su di un territorio, come anche quello della strutturazione complessiva dell’agire pastorale.

L’imprescindibile conoscenza e familiarità col gregge da parte del pastore (di cui sono a servizio tanto l'*équipe* che il ripensamento di tali modelli di presenza della comunità³), nonché l’articolazione della vita sociale in cui il gregge si tro-

¹ LANZA, *Il cristiano laico*, 65.

² LANZA, *La parrocchia*, 89.

³ Per questo va respinta l’affermazione di F. G. Brambilla per il quale «l’attuale situazione decreta la fine della figura del parroco (e del prete) tridentino, caratterizzato da un rapporto verticale/individuale con la *cura animarum*, con una relazione stabile e duratura con la comunità dei credenti, al

va disperso, invoca una diminuzione del carico di lavoro pastorale di tipo burocratico e una revisione di quella diffusa strutturazione dell'organizzazione degli organismi di curia (divisi per settori, uffici, commissioni, ecc.) che poggia sul modello classico dei *tria munera* (evangelizzazione, liturgia, carità).¹

Una adeguata mappatura dell'azione ecclesiale in questo nostro tempo e in questo contesto deve saper distinguere ciò che serve ad edificare la comunità nel proprio vissuto interno (*ad intra*) e le azioni che servono invece *ad extra*, cioè quelle che riguardano l'evangelizzazione, la missione, l'animazione delle realtà temporali. Il trinomio evangelizzazione-liturgia-carità spinge verso un'azione pastorale fortemente squilibrata: dedica molto alla parte *ad intra* (strutturando organicamente le celebrazioni, i sacramenti, i vari momenti della vita interna di una comunità, ecc.) e fatica molto ad organizzare il resto (configurando la pastorale *ad extra* più come una pastorale di iniziative, che una pastorale strutturata organicamente).

In una strutturazione del genere (più agile e flessibile, ma anche meno indeterminata e arbitraria di quella attualmente vigente), i consigli consultivi o pastorali assumerebbero più efficacemente il loro ruolo di luoghi deputati al discernimento comunitario a proposito della concreta vita delle comunità e di ciò che è necessario attivare in ordine alla maturazione alle dimensioni costitutive della vita pastorale. L'attivazione della corresponsabilità in questo caso sarebbe una necessità interna.

g. Tali *équipes* andrebbero attivate in ogni caso con gradualità, senza forzature, prevedendo tempi di realizzazione medio-lunghi, nonché modi il più possibile efficaci di coinvolgimento e di motivazione dei fedeli laici (cultura di comunione), con un grande senso di realismo e di adesione al concreto vissuto delle comunità (secondo la *discretio* benedettina). La creazione di un senso di corresponsabilità e di collaborazione davvero ecclesiali non può essere né presunta né calendarizzata né imposta per decreto né invocata soltanto quando le situazioni si fanno drammatiche ed impellenti.

limite univoca» (F.G. BRAMBILLA, *La prospettiva del futuro. I problemi del presente*, in Diocesi di Milano (ed.), *Quale immagine di Chiesa? Verso le unità pastorali*, Centro ambrosiano, Milano 1998, 24). Tale affermazione pecca di ingenuità (in realtà proprio "l'attuale situazione" invoca la non cessazione di un rapporto diretto tra pastore e pecore) e pecca di astrattezza (c'è da chiedersi: tolto questo rapporto, con chi si relazionerebbe il pastore? Non dovrebbe comunque relazionarsi a qualcuno, magari in forma più superficiale o più concentrata?). «La conoscenza del gregge è la condizione basilare per intraprendere un'azione pastorale, psicologica, del carattere, dell'ambiente, delle situazioni religiose, morali, sociali veramente efficace [...]. È necessario che il pastore conosca il suo gregge, singolarmente e comunitariamente, nelle sue risorse psicologiche, morali, culturali e sociali» (G. CONCETTI, *La parrocchia del Vaticano II*, citato in S. LANZA, *La parrocchia*, 168). In questo senso e anche in questo contesto, la figura parrocchiale potrebbe offrire una sintesi e un modello interessanti e non passate di moda.

¹ Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 157-166.

ABSTRACT

Il contributo intende istruire la questione della partecipazione dei fedeli laici al *munus regendi Christi*, innanzitutto a partire da una necessaria – e non sempre rilevabile nella letteratura relativa alla questione – chiarificazione terminologica, che riconosca entro l'unica missione della Chiesa e l'ecclesiologia della *communio* una corretta e fondata distinzione tra corresponsabilità, collaborazione e cooperazione dei fedeli laici. La questione viene così successivamente affrontata sia nei suoi elementi contestuali critici, sia nella proposta di un modello di guida pastorale partecipato ai laici. Tale modello costituisce un'ipotesi di configurazione teorico-pratica della partecipazione dei fedeli al *munus regendi*, avvalorata da ben precisi criteri teologico-pastorali, necessari alla implementazione del "governo partecipato" ipotizzato e qui sottoposto alla discussione e alla verifica.

The objective of this paper is to present a correct and practical understanding of the participation of the laymen in the *munus regendi Christi*. First of all we explain the distinction between corresponsibility, collaboration, and cooperation within the only mission of the Church in a consistent *communio* ecclesiology. We then analyze some current challenges connected with the participation of the laity in Christian communities and finally propose a model of pastoral guidance especially stressing lay participation. This model is conceived as a theoretical and practical hypothesis for the participation of the faithful in the *munus regendi Christi*, and is based on precise pastoral-theological criteria that are essential for the implementation of the "participative governance" that we now present for discussion.

STATUS QUAESTIONIS

EL DIÁLOGO ENTRE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA Y LA TEOLOGÍA SACRAMENTARIA DESDE EL CONCILIO VATICANO II

ALFONSO BERLANGA GAONA

SUMARIO: I. *El debate sobre la teología litúrgica*: 1. El modelo teológico-sistemático. 2. El modelo teológico-celebrativo. 3. El modelo antropológico ritual-pastoral. 4. Algunas consideraciones de este primer debate. II. *El debate de la teología sacramentaria*: 1. La sacramentalidad difusa. 2. La teología sacramentaria de Chauvet. 3. La sacramentaria y el rito. 4. La sacramentaria desde el *mysterium-sacramentum*. III. *Algunas consideraciones finales: hacia el encuentro y la comunión*.

EL *status quaestionis* que queremos presentar en estas páginas es muy amplio. El número de publicaciones es enorme y las realidades en juego muy sensibles no sólo para el teólogo, sino también para el creyente de fe sencilla. A falta de trabajos exhaustivos al respecto, tuve la ocasión de estudiar el concepto de teología litúrgica en el siglo xx y de presentar y examinar a los principales autores; remito al lector a ese trabajo para seguir profundizando.¹ En el caso de la teología sacramentaria ya ha habido quienes han escrito sobre este particular:² ellos nos han guiado a los autores y a sus libros esenciales, de cuya lectura personal hemos extraído esta síntesis.

Como sostenía Immanuel Kant, las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento sensible son el espacio, el tiempo y las categorías del intelecto. Esas condiciones posibilitan nuestra experiencia dotándola de límites. Nos vale el paralelismo para delimitar nuestro estudio: el *espacio* viene dado por la extensión permitida por la revista; el intervalo de *tiempo* comprende desde el periodo conciliar del Vaticano II hasta nuestros días. Las *categorías* son términos que ya hemos usado en el título del artículo; antes de que maticemos y hayamos contextualizado los debates, nos puede ayudar una primera caracterización. Por *teología litúrgica* entendemos una ciencia teológica que reflexiona sobre el momen-

¹ A. BERLANGA, *Liturgia y teología. Del dilema a la síntesis*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013.

² Cfr. G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, in G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 4-61; cfr. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Las, Roma 1999; cfr. A. MIRALLES, *Misterio y sacramento en la teología actual*, en J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, F. M. AROCENA, P. BLANCO (eds.), *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, Eunsa, Pamplona 2007, 113-133; cfr. J. REGO, *El bosque simbólico. Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 2012, 169-240; cfr. A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Las, Roma 2013.

to ritual-celebrativo y sus implicaciones teológicas para iluminar el misterio de Dios, con un acento especial para preparar al cristiano a salir a su encuentro.¹ Al hablar de *teología sacramentaria* nos referimos a la disciplina teológica clásica cuyo objeto es el septenario sacramental, y que ha experimentado una vigorosa renovación en las últimas décadas, tanto en sus conceptos, como en sus presupuestos.

Comenzaremos por el primer debate: después de una rápida contextualización, la parte analítica expone de modo sistemático a los autores que han intervenido más directamente. Este apartado – de mayor extensión que el dedicado al debate sobre la sacramentaria – se cierra con algunas consideraciones sobre la renovada comprensión de la liturgia y de la teología que la quiera estudiar, a la luz de cuanto afirmaron los liturgistas y teólogos presentados.

1. EL DEBATE SOBRE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA

Una mirada a la historia puede ayudarnos. En nuestro caso permite situar el debate dentro y en dependencia de aquella corriente de renovación que fue el Movimiento litúrgico del siglo xx. Como es sabido, este movimiento atravesó diversas fases: con un claro carácter pastoral-espiritual en sus inicios (1909-1914) se interesó por la relación entre liturgia y vida espiritual; una segunda fase, con mayor protagonismo del ámbito germánico (1918-1939), ahondó en la dimensión misteriosa de la liturgia propuesta por Odo Casel. Por último, la fase más serena (1947-1963), con las intervenciones conciliadoras de Pío XII y la publicación de *Mediator Dei* (1947), que hicieron posible la renovación litúrgica que el movimiento proponía. La llegada del Concilio Vaticano II y la promulgación de *Sacrosanctum concilium* (1963) dieron paso a la etapa de la reforma.

Como reflejo de estas fases, el estudio de la liturgia se benefició con nuevos enfoques. Aunque durante décadas continuaron vigentes los manuales que presentaban la liturgia como un estudio de rúbricas – de corte histórico y ceremonial-práctico –, paulatinamente se percibió su insuficiencia. La publicación de revistas especializadas² en los años 20-40, las ediciones críticas de las fuentes litúrgicas antiguas de Andrieu y Mohlberg o la colección *Sources Chretiennes* (1941), sin olvidarnos de la fundación de centros de estudios litúrgicos³ y sus

¹ Además de cuanto se dirá después, hemos optado por el término *teología litúrgica* porque, de hecho, hay publicaciones con esa terminología en la literatura especializada; además, ya desde mediados del siglo xx, esta denominación fue objeto de discusión en varios autores que han marcado mucho el debate (Schmemmann, Bouyer y Vagaggini).

² Nos referimos a *Ecclesia Orans, Liturgiegeschichtliche Quellen...* y a una larga lista: cfr. A. M. TRIACCA, *La riscoperta della Liturgia*, in C. B. BERNARD, (ed.), *La Spiritualità come teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana. Roma, 25-28 aprile 1991*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 105-130.

³ Como el *Centre de Pastorale Liturgique* (París, 1944) con su revista *La Maison-Dieu*, el *Centro di Azione Liturgica* (Roma, 1947), el *Liturgisches Institut* (Tréveris, 1950), el *Institut Supérieur de Liturgie* (París, 1956) y, en Estados Unidos, los cursos en la Universidad de Notre-Dame. Algunos convenios litúrgicos internacionales importantes fueron: María Laach (1951), Odieienberg (1952), Lugano (1953), Congreso internacional de Asís (1956), Montserrat (1958) y Munich (1960).

encuentros nacionales e internacionales, orientaron al Movimiento litúrgico a un estudio marcadamente teológico.

De todo este periodo queremos destacar un lugar y un momento: París en la década de los 50. Fue un escenario ideal para la renovación de la ciencia litúrgica: en la misma ciudad se concentraban tres centros litúrgicos de un prestigio creciente – el *Centre de Pastorale Liturgique*, el *Institut Supérieur de Liturgie* y el Instituto de Teología Ortodoxa San Sergio –, y un plantel de excelentes profesores de liturgia y de teología con nombres de la categoría de Bernard Botte, Louis Bouyer y Cipriano Vagaggini.¹ La efervescencia de iniciativas que se vivió en París cristalizó, entre otras cosas, en un enfoque teológico de la liturgia en las aulas del *Institut Supérieur de Liturgie* que dirigía Botte, así como en la publicación de varios estudios sobre el estatuto epistemológico de la ciencia litúrgica. Reseñamos escuetamente cuatro obras. En primer lugar, *Liturgical Piety* de Bouyer², edición de su primer curso estuvo en la Universidad de Notre Dame, donde presente una crítica constructiva del Movimiento litúrgico. Un libro en diálogo con Casel y con el propósito de aclarar la naturaleza de la espiritualidad litúrgica. En el apéndice final aborda el tema de los estudios litúrgicos, para determinar en qué consiste la ciencia litúrgica y qué nombre es el más adecuado para expresar su naturaleza y objeto. La terminología oscila entre “teología litúrgica” y “teología de la liturgia”, títulos que harán famoso el debate posterior entre Vagaggini y Salvatore Marsili. Esta ciencia – afirma – debe comenzar por la liturgia misma para exponer una explicación de lo que la liturgia es, y de lo que está implicado en sus ritos y palabras.³ Desfiguran esta ciencia – prosigue el autor – quienes van a la liturgia a imponerle una precomprensión, sin tener en cuenta lo que ella afirma de sí misma. Tales autores no «pueden ser considerados como teólogos litúrgicos»;⁴ pero tampoco es verdadera teología litúrgica aquella que, para oponerse a estos últimos, «se limita a la liturgia como su única fuente de trabajo»,⁵ pues es preciso contextualizar adecuadamente su origen bíblico y patrístico, y no separar el trabajo del teólogo del lugar que ella ocupa en la vida espiritual del cristiano y de toda la Iglesia.

La segunda obra pertenece a Alexander Schmemmann, teólogo ortodoxo formado en Francia durante los años cuarenta, y que emigró a Estados Unidos en 1951. Además de su relación con los profesores de tradición ortodoxa, conoció a otros teólogos católicos como Daniélou y el mismo Bouyer.⁶ Las afirmaciones

¹ Hay una larga lista de otros autores destacables: F. Louvel, P.-M. Gy, P. Donceur, J. Gelineau; dos benedictinos tan conocidos como L. Beauduin, O. Rousseau y B. Botte. Además podríamos añadir – sin querer ser exhaustivos – a Chevrot, Daniélou, Congar, Leclercq, Chavasse, Jounel o el mismo Dalmais.

² L. BOUYER, *Liturgical Piety*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1955.

³ Cfr. *ibidem*, 277. Cuestión que presupone cuanto ha dicho en el capítulo 1, titulado: Falsos conceptos de la liturgia.

⁴ *Ibidem*, 277.

⁵ *Ibidem*, 279-280.

⁶ Cfr. TH. FISCH, *Schmemmann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of the Churches*, in TH. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of A. Schmemmann*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2003, 4.

de sus colegas no le pasaron inadvertidas y escribe en 1957 un artículo titulado *Liturgical theology: its task and method*.¹ Cuando Bouyer o Vagaggini – del que hablaremos a continuación – empleaban o *teología litúrgica* o *teología de la liturgia*, Schmemmann establecía las primeras distinciones en este artículo que le sirvió como introducción a una de sus grandes obras, su *Introduction to Liturgical theology*,² que tanto influyó en varios autores de Estados Unidos, como Aidan Kavanagh, David Fagerberg y Kevin W. Irwin.

La tercera publicación es *Il senso teologico della liturgia* de Vagaggini (1957). Una obra con repercusión en Italia y España, pionera en atribuir a la ciencia de la liturgia un estatuto teológico propio.³ Como buen conocedor de los debates teológicos y litúrgicos europeos,⁴ Vagaggini reconocía la necesidad de un verdadero diálogo entre los teólogos y liturgistas, precisamente sobre la cuestión de la liturgia teológica, como él la llama en el Prefacio de este libro.

Merece una mención aparte el artículo de Romano Guardini titulado *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*.⁵ Tiene el valor de haber sido un texto profético en el debate sobre el aspecto teológico de la ciencia litúrgica y, aunque fue publicado mucho antes, ha tenido eco en el ámbito alemán e italiano. Una obra, por otro lado, bien conocida por todos los autores citados. Hagamos un inciso para reseñar sus afirmaciones más relevantes.

Guardini parte de la pregunta por la diferencia y la complementariedad de un estudio histórico y litúrgico-sistemático de la liturgia. El primero debería preguntarse «¿cómo hemos llegado a esto?», y el segundo «¿cuál es el significado de la liturgia hoy?» y «¿para qué fue creada la liturgia?». El estudio sistemático, precedido siempre por la investigación histórica, aspira a tener una visión sinóptica del acontecer litúrgico; un estudio teológico del «dato textual», tal como se contiene en los libros litúrgicos vigentes, en los rituales particulares, en los documentos oficiales de la Congregación de ritos, así como en los textos normativos del Derecho canónico, o en los emanados por los Sínodos y por los obispos. El objeto, sin embargo, no debe estudiarse desde fuera, sino puesto en acto por su sujeto propio, es decir, «la Iglesia viviente, que sacrifica, que ora, que cumple los misterios de la Gracia, en el propio ejercicio cultural y en sus manifestaciones vinculantes que a él se refieren». ⁶ Por tanto, el teólogo debe respetar esta manera de ser de la liturgia en acto; y aconseja Guardini: «debe tener en cuenta cons-

¹ Publicado en «St Vladimir's Seminary Quarterly» 4 (1957) 16-27.

² A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, St. Wladimir's Seminary Press, New York 2003. El original ruso está escrito en París en 1961.

³ Cfr. R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edb, Bologna 1996, 619.

⁴ Basta leer su discurso en la inauguración del Pontificio Istituto Liturgico, un verdadero panorama de la teología contemporánea: *Liturgia e pensiero teologico recente: Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Pontificium Athenaeum Anselmianum, Roma 1961.

⁵ Publicado en «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 1 (1921) 97-108. Las traducciones son nuestras.

⁶ GUARDINI, *Über die systematische Methode*, 104: «Gegenstand der systematische Liturgieforschung ist also die lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche, in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen, verbindlichen Äußerungen».

tantamente en su labor el carácter fundamental de todo organismo vivo. Y este carácter consiste en que, a diferencia de todo objeto abstracto, no es construido de modo unilateral, unilineal, unidimensional, sino multiforme, en sentido pleno, de modo que su unidad se integra a partir de contraposiciones, y que por ello sólo puede apreciarse con juicios comprensivos, con un “así y además”». ¹

Para Guardini esta ciencia litúrgica debe articularse en una parte especial y en una parte general. La primera comienza por el dato litúrgico e investiga tanto sus partes, como la totalidad de las oraciones, los gestos, la forma general de un sacramento o de una bendición, siempre en el marco del año litúrgico. ² La parte general estudia el hecho litúrgico en sí mismo – *an sich* – y en sus manifestaciones esenciales, buscando determinar el concepto de lo “litúrgico”, y su relación con las formas individuales y comunitarias de piedad. Se trata pues de una ciencia bien individuada, con un campo de investigación propio, pero que no es concebible como una ciencia aislada; no debe confundirse con la teología pastoral, ni con la Dogmática, el Derecho canónico o la Exégesis. Se trata de una disciplina que se hace cargo de la dimensión pedagógica de la vida cultural, «pero [que] no quiere construir un sistema de la fe, o de la moral, sino asumir la realidad viviente del culto eclesial a partir de sus diferentes aspectos. [La ciencia litúrgica] es la investigación metódica de la Iglesia real en su vida de oración». ³ Son, sin duda, preciosas afirmaciones que influirán en los demás liturgistas.

Dejemos ahora la historia para presentar los principales modelos de la ciencia teológica sobre la liturgia que, en nuestra opinión, se han desarrollado en el siglo xx hasta la actualidad. Conscientes de la movilidad humana y de la globalización cultural, hemos optado por agrupar a los autores en tres modelos, ⁴ de modo que la presentación sea más sistemática y pedagógica. La dificultad para esta tarea no es desdeñable: desde que el abad Gerbert utilizó por vez primera la expresión “teología litúrgica” en 1759, han aparecido una multitud de nombres para referirse a la perspectiva particular de cada estudio sobre la liturgia. ⁵ La confusión terminológica obedece a una confusión nocional: hay diversidad y falta de claridad en los presupuestos (filosóficos, hermenéuticos, conceptuales), en sus métodos e instrumentos de trabajo, y en la relación de su estudio

¹ *Ibidem*, 105-106: «Sie steht vielmehr einem Lebendigen gegenüber, nämlich der betenden, opfernden Kirche. Daher muß sie in ihrem Verfahren stets dem Grundzug alles Lebendigen Rechnung tragen. Und der besteht, im Unterschied von allem Abstrakten, gerade darin, daß es nicht einlinig, einseitig, eindimensional, sondern vielseitig, „rund“ gebaut ist; daß seine Einheit sich wesensgemäß aus Gegensätzen integriert und es daher nur mit einbefassenden Urteilen, mit einem „Sowoh! – als auch“ zu ergreifen ist».

² Cfr. *ibidem*, 107. Guardini considera también teológica a la parte especial.

³ *Ibidem*, 108: «aber nicht um ein System der Glaubens, oder Sittenlehre aufzustellen, sondern um die lebendige Wirklichkeit des kirchlichen Gottesdienstes von den verschiedensten Seiten her zu erfassen. Sie ist die methodische Erforschung der wirklichen Kirche in ihrem Gebetsleben».

⁴ *Modelo* significa “expresión que sintetiza la postura de uno o varios autores”.

⁵ «Teología de la Liturgia» o de «Liturgia fundamental», pasando por «Theology of worship», «Theology from worship» o «Liturgical Theology», llegando incluso a las distinciones netas entre «Liturgiewissenschaft», «Liturgik», «Theologie der Liturgie» y «Liturgische Theologie».

con los resultados de las ciencias teológicas o de las ciencias humanas afines. La situación parecía una “selva de nombres” en el nivel epistemológico fundamental, con una proliferación de estudios “litúrgicos” que adolecían de una aparato crítico, o de unas conclusiones suficientemente justificadas.¹ Nos hemos visto obligados a abriarnos camino entre la vegetación. Por eso hemos tenido en cuenta a teólogos o liturgistas que reúnen estas características: procedentes de la tradición católica u ortodoxa – y por ello con un concepto rico de liturgia, en cuyo corazón se encuentra la Eucaristía –, son autores que comparten la pregunta por una ciencia teológica de la liturgia en un nivel epistemológico fundamental,² y elaboran una cierta propuesta unitaria y completa.³

1. *El modelo teológico-sistemático*

Este primer grupo aglutina a teólogos formados en la tradición escolástica que reconocen un momento de elaboración racional a partir del material litúrgico disponible, desde la perspectiva del teólogo sistemático. Por eso su interés tiene dos vertientes: la colocación exacta de la nueva ciencia en el conjunto de las disciplinas teológicas, y el uso de las fuentes litúrgicas como arsenal de pruebas para la tesis dogmática. Este método de trabajo ve la liturgia como un *lugar teológico*, si bien con un peso cada vez mayor en cuanto que testimonia la tradición viva de la Iglesia. Gracias a la renovación de la teología a mediados del siglo xx gracias a las escuelas de teología de Le Saulchoir, Lyon-Fourbieres y la Facultad de teología de Innsbruck, este planteamiento fue entrando en crisis. Varios autores se sintieron movidos a revisar este método; es el caso de Dalmais,⁴ Kilmartin,⁵ De Clerck,⁶ Neunheuser⁷ y Ruffini.⁸ Entre ellos el caso paradigmático

¹ La bibliografía sobre este particular llegó a ser desbordante; así lo recoge un artículo clásico: cfr. G. LUKKEN, *La liturgie, comme lieu théologique irremplaçable*, «Questions Liturgiques» 286 (1975) 96-112.

² Como ya hizo Guardini, preferimos mantener esta distinción entre parte especial y fundamental. Aplicada a la ciencia teológica sobre la liturgia, se sigue que la primera realiza un estudio pormenorizado de las celebraciones reales de la Iglesia – los sacramentos, los sacramentales y el oficio divino –. En cambio, con un modo de trabajar parecido a la teología sistemática, la parte general o fundamental ahonda en los principios generales sobre la liturgia y su celebración, sobre la ciencia que la estudia, así como en las implicaciones que se siguen de la parte especial.

³ Hemos dejado aparte la tradición protestante que, sobre todo en Estados Unidos, tiene exponentes destacados y abiertos al diálogo con los autores católicos.

⁴ I.-H. DALMAIS, *La liturgie comme lieu théologique*, «La Maison-Dieu» 78 (1964) 97-105.

⁵ E.J. KILMARTIN, *Christian Liturgy. Theology and Practice. Sytematic Theology of Liturgy*, Sheed & Ward, Kansas City 1988; E.J. KILMARTIN, *Sacraments as Liturgy of Church*, «Theological Studies» 50 (1989) 527-547.

⁶ P. DE CLERCK, *La liturgie comme lieu théologique*, en P. DE CLERCK (ed.), *La liturgie, lieu théologique*, Beauchesne, Paris 1999, 125-142.

⁷ B. NEUNHEUSER, *La vita liturgica, fonte di sapienza teologica*, in A. MARRANZINI (ed.), *Correnti teologiche postconciliari*, Città Nuova, Roma 1974, 349-372.

⁸ E. RUFFINI, *Teologia dei sacramenti e Liturgia*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Teologia e Liturgia. Rapporti interdisciplinari e metodologici. Atti della II Settimana di Studio di APL Camaldoli 4-8 settembre 1973*, Edb, Bologna 1974, 97-117.

co de teólogo sistemático en evolución es Vagaggini, del que nos ocupamos a continuación.

Su obra de 1957 antes mencionada lo confirma: fundamentar el sentido teológico de la liturgia exigía una ampliación del concepto de liturgia para alcanzar un «concepto integral», progresando en su dimensión ascética (la liturgia como fermento de vida espiritual), pastoral (para acercar el pueblo a la liturgia y viceversa) y teológica. En esta línea, era necesario ensayar una propuesta para una ciencia teológica sobre la liturgia, una «liturgia teológica», entendida como un curso de especialización, que considerase «la realidad litúrgica a la luz de sus últimos principios, dentro de la visión del mundo ofrecida por la revelación y estudiada por la teología general».¹

Su concepto de liturgia, por articular con equilibrio su dimensión simbólico-sacramental y antropológica – en cuanto signos que posibilitan el encuentro con Dios y el ejercicio de las virtudes teologales del fiel –, permite superar el *locus theologicus* en dos direcciones, como él mismo reconoce: cualquier exposición dogmática quedaría incompleta sin la perspectiva litúrgica, que expresa siempre – aquí está el teólogo dogmático – un contenido de fe.² Y en segundo lugar, Vagaggini intuye la peculiaridad y las potencialidades del dato litúrgico, dando espacio al aspecto histórico en el quehacer teológico y evitando la reducción del catolicismo a un sistema doctrinal: la vida de la Iglesia es «vida siempre en acto: Cristo que vive en la Iglesia y la Iglesia que vive en Cristo»,³ de la que el hombre se apropia en la celebración-participación vitales.⁴ El esfuerzo intelectual de este autor es encomiable y magnánimo al proponer la inserción de la liturgia en el discurso teológico. Como decíamos antes, la liturgia es algo más que un contenedor de enunciados de fe (*fides quae creditur*), para convertirse en fe profesada en cuanto que celebrada (*fides qua creditur*) con una forma simbólico-sacramental, donde se da el encuentro entre Dios y el hombre, en el hoy de la historia de la salvación. El uso de la fuente litúrgica tiene en cuenta aspectos hasta entonces descuidados por otros teólogos: no sólo hay que estudiar los textos eucológicos, sino también los ritos y las fiestas.

En cuanto al nombre de esta ciencia, Vagaggini se debate entre liturgia teológica y, posteriormente, teología de la liturgia y teología litúrgica, entendidas como dos cursos monográficos, sin una distinción neta entre ambas. La teología litúrgica, como se había expuesto en su primera obra, se configura como una disciplina teológica de segunda categoría, cuyos resultados deben ser integrados por cada uno de los tratados mayores, dentro de la teología sintética general. De este modo, Vagaggini puede ser considerado como uno de los mejores representantes de aquellos teólogos que tienen la intuición, pero que no terminan

¹ Hemos usado la edición castellana en su cuarta edición, actualizada por el mismo autor: C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Bac, Madrid 1965, 6.

² IDEM, *Liturgia e pensiero teologico recente*, 76.

³ IDEM, *El sentido teológico de la liturgia*, 537.

⁴ Cfr. IDEM, *Liturgia e pensiero teologico recente*, 75.

de calar en las implicaciones del carácter celebrativo de la liturgia. Este modelo podría denominarse *teología de la celebración*, porque la *actio liturgica* es el *ubi* donde se actualiza la historia de la salvación.¹ Con este modelo la liturgia «ayuda a la teología dogmática a obrar la unidad cualitativa que se alcanza en la celebración, donde la fe, en cuanto fe vivida y celebrada, lleva a cabo el encuentro místico pero real del hombre con Dios» o, con otras palabras, «la liturgia resulta *una* forma, es más *la* forma por excelencia de teología sintética general».² A nuestro juicio, Vagaggini en el fondo continúa considerando la liturgia como un lugar teológico, sin duda con unas potencialidades mayores que las que se le habían reconocido hasta entonces.

2. El modelo teológico-celebrativo

Se trata en apariencia del modelo más heterogéneo por el número y la procedencia de sus autores; sin embargo, además de sus conexiones biográficas, tienen muchos puntos en común que nos servirán como hilo conductor. Los iniciadores de una propuesta unitaria son fundamentalmente Alexander Schmemmann,³ Salvatore Marsili⁴ y Achille Maria Triacca.⁵ De ellos dependen otros autores ya señalados en nota junto a sus principales obras sobre la teología litúrgica.

Como decíamos antes, es fácil individuar en estos tres autores algunos puntos en común. No son ajenos en absoluto a los aires de renovación de la teología que se respiraban en Europa: antes del Vaticano II, para superar un modelo estático-noético y, después, para enriquecer la teología con la nueva comprensión de la liturgia. Además, son persistentes sus reclamos para que el teólogo se “convierta” de nuevo a su misión de servicio en la Iglesia, y para que abandone los viejos prejuicios sobre la dimensión celebrativa de la liturgia y su uso como

¹ Cfr. IDEM, *Teologia della liturgia o teologia liturgica? Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarezza*, «Rivista Liturgica» 80 (1993) 282.

² A. M. TRIACCA, *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni*, «Rivista Liturgica» 75 (1988) 345.

³ En la línea de Schmemmann encontramos a C. Andronikof (*Liturgique et Liturgie. Méthode et prière*, in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA [edd.], *La liturgie: son sens, son esprit, sa methode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIII Semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin-3 juillet 1981*, Clv-Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 17-27; *Le sens de la liturgie*, Cerf, Paris 1988), A. Kavanagh (*On Liturgical Theology*, Pueblo Publication, New York 1984), K. Irwin (*Context and Text. Method in Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville 1994) y D. Fagerberg (*Theologia prima: What is Liturgical Theology?*, Liturgy Training Publications, Chicago 2004; *¿Qué es la teología litúrgica?*, en F.M. AROCENA, *Teología litúrgica. Métodos y perspectivas*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2013, 13-33).

⁴ De Marsili dependen A. Catella (*Teologia della liturgia*, in A.J. CHUPUNGO, *Scientia liturgica: manuale di liturgia*, II, Piemme, Casale Monferrato 1998, 17-45) y J.J. Flores (*La teología litúrgica después de Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili*, in E. CARR (ed.), *Liturgia opus Trinitatis: epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, 31 ottobre- 3 novembre 2001*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2002, 123-152).

⁵ Con Triacca se agrupan J. López Martín (*In Spirito e verità. Introduzione alla liturgia*, Paoline, Milano 1989) y M. Sodi (*Metodo teologico e lex orandi. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione*, in M. SODI, (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, Lex, Città del Vaticano 2008, 201-227).

un *texto* o un *lugar teológico*. Por último, detectaron el divorcio entre la teología, la liturgia y la piedad de los fieles, y optaron por la revisión crítica de estos conceptos y por la aparición de una teología litúrgica.

Las obras de Schmemmann,¹ si tenemos en cuenta los años de publicación, pueden considerarse pioneras. Su sensibilidad por la dimensión manifestativa y escatológica de la liturgia subraya con equilibrio la presencia divina y la realización del Reino de Dios en la historia a través de la Iglesia.² La liturgia llega a ser su centro vital, donde la fe tiene su epifanía «como verdad revelada y aceptada, y como verdad aceptada y “vívida”». ³ Con el lenguaje propio de la celebración, la Iglesia manifiesta y realiza lo que ella es; la asamblea de fieles se hace portadora de una genuina experiencia de cuanto cree a través de un conocimiento de otra índole, una experiencia litúrgica, que se convierte para el teólogo en un primer *datum* y en la fuente común de todas las disciplinas teológicas. La celebración –dirá Schmemmann– ilumina la labor teológica y constituye su polo de atracción: «la exégesis bíblica, el análisis histórico, y la elaboración doctrinal finalmente convergen en y preparan la celebración».⁴

En este marco, la teología litúrgica tiene la misión de «dar una base teológica a la exposición del culto y de toda la tradición litúrgica de la Iglesia»,⁵ conforme a tres fases: primero debe encontrar y definir los conceptos capaces de expresar la naturaleza esencial de la experiencia litúrgica; después debe conectar esas ideas con aquel sistema conceptual que la teología emplea para exponer la fe y la doctrina de la Iglesia; por último, debe presentar los datos de la experiencia litúrgica como un todo conectado, como la ley de la oración habitando dentro de la Iglesia y determinando su ley de la fe. Es fácil entrever la sintonía con Guardini.

El lugar para esta nueva ciencia viene determinado por la unidad y distinción entre las ciencias teológicas: aunque todas tienen la misma misión de explicar la doctrina de la Iglesia, lo hacen desde diferentes ángulos y con métodos distintos. Entre todos los saberes, la teología dogmática sobresale como «la disciplina que unifica las conclusiones de todas las demás y las coloca en un conjunto ponderado y convincente».⁶ El dogmático deberá estar prevenido para no tomar la Tradición o la Sagrada Escritura como textos o pruebas; para evitarlo, entre la Escritura como texto y su uso se encuentra la teología bíblica, así como entre «la liturgia como un hecho y su uso en dogmática, allí está la teología litúrgica».⁷ La teología litúrgica es «una disciplina teológica independiente, con su

¹ Sus obras esenciales son: *Théologie Liturgique: remarques méthodologiques*, in TRIACCA, PISTOIA, *La liturgie*, 297-303, además de su ya citada *Introduction to Liturgical Theology*.

² Cfr. A. SCHMEMMANN, *Theology and Liturgical Tradition*, in TH. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of A. Schmemmann*, St. Wladimir's Seminary Press, New York 2003, 16-17.

³ A. SCHMEMMANN, *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, in FISCH, *Liturgy and Tradition*, 40.

⁴ A. SCHMEMMANN, *Liturgy and Theology*, in TH. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition*, 64.

⁵ SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, 17.

⁶ *Ibidem*, 18.

⁷ *Ibidem*, 19.

propia materia de estudio – la tradición litúrgica de la Iglesia –, que exige su correspondiente método propio, distinto del de los restantes saberes teológicos. Sin la teología litúrgica nuestra comprensión de la fe y de la doctrina de la Iglesia está destinada a ser incompleta». ¹ Hasta aquí Schmemmann.

La aportación de Marsili a este debate ha sido innovadora, beligerante y no exenta de ambigüedades. Gracias a su conocimiento de la obra de Odo Casel y de otros exponentes del Movimiento litúrgico, plantea un discurso sobre Dios a la luz de la sacramentalidad y de la actualización simbólico-ritual de la liturgia. ² Como veremos, sus juicios sobre la teología dogmática son duros, hasta el punto de considerarla una ciencia histórica que estudia verdades abstractas – fórmulas, dogmas – y que debería ceder su hegemonía entre las ciencias teológicas. Su lugar debe ocuparlo la Teología Bíblica y la Teología Litúrgica, ciencias capaces de retomar un modo fructífero de hacer teología, como ya cultivaron los Padres de la Iglesia.

Su modelo de teología litúrgica ³ quiere recuperar una teología que sea discurso sobre Dios y, sobre todo, hablar a/con Dios: «una teología predicada y vivida», ⁴ que el hombre lleva a cabo sólo cuando se encuentra en la presencia de Dios, tal como sucede en el culto. La celebración ritual se convierte de este modo en un diálogo teológico, en «una teología en acción», ⁵ donde tiene lugar la primera experiencia de fe. Como sucedía en Schmemmann, la teología litúrgica se sitúa entre la celebración del misterio de Cristo – vivo y operante en el culto de la Iglesia – y el teólogo. En este sentido, la teología litúrgica es *theologia prima* y cualquier reflexión que descuidara este acceso ritual – sostiene Marsili – debe ser rechazada. ⁶ Se aboga por una revisión total de las ciencias teológicas, desde la génesis de la fe en acto del teólogo: «la teología viva de un hecho, de un evento en acto». ⁷

En el fondo de estas afirmaciones encontramos algunos presupuestos que merecen una explicación y, en su caso, alguna crítica; nos referimos a los conceptos de *Revelación* y de *liturgia*. En su largo escrito sobre la liturgia, cuando comenta los nn. 5-7 de la Constitución *Sacrosanctum concilium*, Marsili subraya cómo la Revelación es una sucesión de eventos que, en diversos modos y momentos, manifiestan el misterio salvífico. En esa sucesión hay tres momentos esenciales: el momento profético de anuncio, hecho a quienes vivieron con-

¹ *Ibidem*, 19.

² En este punto su escrito clave es: *La liturgia, momento storico della salvezza*, in I. SCICOLONE, *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, Marietti, Casale Monferrato 1974, 33-156.

³ Las dos obras esenciales son: *La liturgia nella strutturazione della teologia*, «Rivista Liturgica» 58 (1971) 153-162 y *Teologia liturgica*, in D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 2001-2019.

⁴ MARSILI, *Teologia liturgica*, 2006.

⁵ *Ibidem*, 2003. Las categorías que sirven a la teología litúrgica para desarrollar su particular discurso sobre Dios son: la sacramentalidad de la revelación, la liturgia como continuación simbólico-ritual de la economía divina, la presencia del misterio de Cristo en su realización histórica y litúrgica, la Palabra de Dios en actualización: cfr. MARSILI, *Teologia liturgica*, 2015-2016.

⁶ Cfr. *ibidem*, 2014.

⁷ MARSILI, *La liturgia nella strutturazione della teologia*, 470.

forme a la religión natural; el momento de plenitud, en que la Palabra se hizo carne y, por ello, el anuncio de la salvación se hace realidad en el tiempo: ahora, a través de la humanidad de Cristo, Dios se hace presente entre su pueblo y los hace hijos de Dios, inaugurando el «*tiempo de Cristo*: realización humana de la Palabra divina». ¹ Por último, el tiempo de la Iglesia, cuyo origen se sitúa en el Calvario y que tiene en la liturgia la «línea de continuación»: en el momento en el que Cristo cumple la obra de la salvación, al mismo tiempo surge la Iglesia, es decir, «la salvación obrada en la humanidad de Cristo se convierte de pleno derecho en una realidad para todos los hombres, *a través de los sacramentos* (agua-sangre-espíritu) que en efecto la constituyen en verdadera Iglesia, en Cuerpo de Cristo (Iglesia-misterio)». ² De esta manera, la liturgia se inserta en la historia de la salvación como momento de actuación, «como presentación sacramental» de la salvación obrada en el hombre Jesús. Y, ya que Cristo es el objeto de toda la revelación y del anuncio de la Escritura, se sigue para Marsili que la liturgia, en cuanto actuación del misterio de Cristo, «aparece claramente como momento de Revelación», como «momento-síntesis» que engloba el Antiguo y el Nuevo Testamento, o como «momento último de la misma historia», porque cumple la misión de insertar vitalmente a los hombres en Cristo.

Unas páginas más adelante el autor retoma la noción de la liturgia como revelación en acto; lo hace para aclarar la sacramentalidad como nota esencial de su concepto de liturgia: «la liturgia es siempre – y en un sentido fuerte – “revelación en acto”, en cuanto constituye el momento en el que la “Palabra se hace carne y habita *entre nosotros*”». ³ En efecto, como la liturgia es presencia real y activa de Cristo, Él nos transforma con la fuerza del Espíritu Santo en imagen suya, y nos hace adquirir una comprensión más clara de Él; de modo que adquirimos aquel «conocimiento», aquella «revelación» del misterio de Cristo, a través de la directa experiencia celebrativa. Este conocimiento no es sólo intelectual, sino íntimo y existencial. Por ello, la revelación de la salvación que nos ofrece la Escritura, es completada en la liturgia. ⁴

Es loable el esfuerzo de este autor al profundizar en la naturaleza teológica de lo que se realiza en la celebración. Marsili ha sabido subrayar con radicalidad la presencia de Cristo en la celebración y ha defendido la primacía divina en la liturgia. Sus reflexiones han sido una llamada para que la teología se acerque a la Escritura y a la liturgia de un modo justo: ambas fuentes, dentro de la historia de la salvación, responden a un designio divino y encuentran su fundamento en Cristo y en su mediación cultural irrenunciable en la Iglesia. Sin embargo, resulta problemático fundamentar la autonomía y primacía genética del quehacer teológico-litúrgico en su principio de la celebración como *revelación en acto*. Puede hacerse una lectura pacífica de este principio, entroncando la celebración en el designio de salvación: entonces *revelación* significaría un conocimiento perso-

¹ MARSILI, *La liturgia, momento storico della salvezza*, 90.

² *Ibidem*, 91.

³ *Ibidem*, 102: «la Liturgia è sempre – e in senso forte – “rivelazione in atto”, in quanto costituisce il momento in cui la “Parola diventa carne e abita *in noi* (Gv 1, 14)».

⁴ Cfr. *ibidem*, 102.

nal e íntimo como fruto de la participación vital en la liturgia. Pero la expresión puede ser equívoca y errónea si se entiende *revelación* en sentido fuerte y objetivo, como si el fiel que vive la celebración adquiriese infaliblemente unos contenidos de fe al mismo nivel que las demás fuentes de la Revelación. Estas imprecisiones se suman a su modo de hablar sobre la teología dogmática: como utiliza el término *teología* en un sentido distinto al uso común – *fides quaerens intellectum* – Marsili se ve obligado a formular su pensamiento con razonamientos más o menos equivalentes; además, como se ha visto, tiende a fusionar la teología con la liturgia, de modo que no ayuda a clarificar el problema. La teología dogmática ha quedado reducida a historia de los dogmas y, por tanto, ha perdido el contacto con su objeto más alto, Dios mismo; es lógico que, ante este panorama, los teólogos dogmáticos no hayan prestado demasiada atención a Marsili, perdiéndose otras intuiciones interesantes. Una última aclaración: la teología litúrgica, al no pertenecer a la *theologia secunda*, ha quedado restringida al momento celebrativo, si bien alcanza, en el nivel práctico, la vida de fe de quienes han participado en la celebración. Aunque resulte sorprendente, su teología litúrgica se identifica con la liturgia misma.

El caso de Achille Maria Triacca es singular: un autor prolífico y asistemático, que no quiso escribir un manual o una monografía. De sus más de quinientos artículos hemos hecho una criba en la que sobresalen unos escritos centrales sobre su propuesta de teología litúrgica y, en mutua dependencia, sobre su concepto de liturgia.¹ Hay un principio que recorre su pensamiento, pero que formula en un escrito de los últimos años como un principio metodológico: «*qualis liturgia*’, *talis methodologia*’, pero *qualis ecclesiologia, talis liturgia*’». ² La pregunta por la ciencia y el método más adecuados para el estudio, remite al concepto de liturgia y, a su vez, a la idea que se tenga de la Iglesia. Triacca sabe descubrir en el Magisterio intuiciones válidas para desarrollar su teología; así hizo con el marco teológico de los primeros números de *Sacrosanctum concilium* y, en su momento, con la segunda parte del Catecismo de la Iglesia Católica. Inspirarse en estas fuentes respondía a su deseo de tocar la conciencia reflexiva de la Iglesia sobre la celebración litúrgica, evitando los errores por defecto – una liturgia de rúbricas – o por exceso – una liturgia omnicomprendensiva de toda la

¹ Cfr. A.M. TRIACCA, *Spirito Santo*, in D. SARTORE, A.M. TRIACCA (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Roma 1984, 1405-1419; *Per una teologia liturgica del Sacramento dell'Ordine in Occidente. Linee metodologiche*, in G. FARNEDI, PH. ROUILLARD (edd.), *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessione di teologi cattolici sul documento di Lima 1982*, Benedictina Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1985, 77-106; “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”? *Da un dilemma verso una sintesi*, in G. FARNEDI (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1919-1983)*, Benedictina - Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1986, 193-233; *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni*, «Rivista Liturgica» 75 (1988) 340-358; *Teologia della liturgia o teologia liturgica? Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarificazione*, «Rivista Liturgica» 80 (1993) 267-289; *Dal comparativismo all'interdisciplinarità: un cammino metodologico o una utopia depistante? Punti per una delucidazione sugli studi liturgici*, in R.F. TAFT, G. WINKLER, *Comparative Liturgy, Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1946)*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2001, 251-282.

² TRIACCA, *Dal comparativismo all'interdisciplinarità*, 280.

actividad eclesial –. Su análisis del n. 7 de la Constitución sobre la liturgia saca a la luz un concepto de liturgia en torno a tres realidades, que ya se ha hecho clásica: la liturgia como Misterio, celebración y vida.¹ Su reflexión, rica en neologismos y aguda en sus deducciones, pone las bases para entender con rigor la participación litúrgica, el papel del Espíritu Santo, el compromiso moral que nace de los sacramentos, el culto espiritual...

Entre sus escritos sobre teología litúrgica tienen especial interés aquellos que presentan los cuatro modelos que, a su juicio, aúnan a los autores del ámbito italiano: publicados con ocasión de algunos homenajes a Marsili, esclarecen la posición de Triacca,² quien se mueve entre este último y las propuestas de Schmemmann, para acabar decantándose por la teología litúrgica *in funzione* de la liturgia.³ En ocasiones parece estar hablando de la teología litúrgica como si se tratara de una ciencia autónoma; otras, como de un principio que informa toda la teología, sin la radicalidad de Marsili. Todo apunta a esta segunda opción: una teología que toma en serio a la liturgia y accede a ella respetando su objeto de estudio y, en contacto con ella, engrandece su misión y así queda beneficiada. La teología, tal como la concibe Triacca, es una ciencia al servicio de la vida de los fieles; frente a otras versiones – apologéticas, antropocéntricas o excesivamente intelectualistas – la verdadera teología debe transparentar su dimensión diaconal, omologética y doxológica: conducir a un acto de fe y de vida de culto espiritual. En este sentido, la teología – dirá – es un *arte*, en cuanto que este concepto incluye en sí tanto su carácter científico, como pedagógico y constructivo de la espiritualidad de los fieles.⁴ La teología ha de trabajar en vistas de la liturgia porque hay una prioridad ontológica de ésta sobre aquélla: primero es la realidad del *mysterium* celebrado en la *actio* para la *vita*, que da la razón de ser de la fe,⁵ y después la «reflexión científica sobre los datos revelados, transmitidos, celebrados, vividos».⁶ Si la teología se comprende a partir de su finalidad, desaparecen las deficiencias antes apuntadas y se adorna con las dos dimensiones de culto y santificación propias de la liturgia.⁷ En el fondo, Triacca está abogando por una *osmosi simbiotica* – un intercambio operativo – y por una síntesis de ambas, sin separaciones artificiales. El principio de la relación entre la teología y la liturgia podría expresarse así: tal principio «no hay que buscarlo sólo en el hecho de que la teología potencia la “fides quae creditur” y la liturgia

¹ Cfr. TRIACCA, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 214.

² Estos artículos ya han sido citados en nota. Los cuatro modelos de teología litúrgica reciben estos nombres: liturgia, locus theologicus (Vagaggini); teologia dall’eucologia (Vagaggini, Marsili); teologia concreta, pregata, celebrata, visuta (Marsili), teologia “in funzione” della liturgia (Andronikof, Schmemmann, Löhner).

³ Cfr. A.M. TRIACCA, *Pneumatologia, epicletolegia, o paracletolegia? Contributo alla comprensione della presenza ed azione dello Spirito Santo da alcune visuali di teologia liturgica*, «Salesianum» 48 (1986) 88.

⁴ IDEM, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 221.

⁵ Cfr. IDEM, *Per una teologia liturgica del Sacramento dell’Ordine in Occidente*, 105.

⁶ IDEM, *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva liturgica*, 356.

⁷ Cfr. IDEM, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 223.

la “fides qua creditur”: la teología es una reflexión sobre la fe que es llevada a su plenitud sólo en el plano de la acción litúrgica».¹

El objeto de estudio de este modo de hacer teología es el *mysterium-sacramentum*, el misterio de Cristo en cuanto celebrado,² sobre el que el teólogo reflexiona en continuidad con la celebración en la que ha participado. Para profundizar en los tres niveles de la liturgia, será necesario acudir a la interdisciplinariedad, si bien Triacca no desarrolla este punto, más allá de escritos sobre el estudio de la eucología;³ su método se entiende *in actu*, es decir, en sus artículos monográficos que hacen teología litúrgica.⁴ Por todo lo dicho, se entiende que, a diferencia de Marsili,⁵ Triacca sea más equilibrado en su visión de la teología dogmática: «no se trata de renunciar a las reflexiones críticas propias de la teología sistemática, sino más bien de tomar conciencia de que tales reflexiones deben estar orientadas, finalizadas y canalizadas a la teología litúrgica». Y concluye: «independencia de método dentro de lo posible, diversificación de principios hermenéuticos, autonomía de instrumentos de trabajo [...] pero subordinación teleológica de una a otra, es decir, de todo tipo de teología a la realidad litúrgica».⁶

Su artículo de 2001 es quizá el más panorámico al tratar del «estudio sistemático de la liturgia».⁷ Allí ofrece una visión más unitaria de la realidad “liturgia” con una diversificación mayor de las ciencias que la estudian: en el nivel de la liturgia como Misterio, entran la teología bíblico-litúrgica, la teología dogmática y la teología litúrgica. En el segundo nivel, «Misterio celebrado», se encuentran la teología de la celebración, la Historia litúrgica, la teología pastoral y el Derecho litúrgico. En tercer lugar, la liturgia como «Misterio celebrado para la vida», es estudiada por varias ciencias antropológico-litúrgicas.

3. El modelo antropológico ritual-pastoral

La denominación que hemos elegido para este modelo es algo atrevida, pero justa y en contraste con los modelos anteriores. Antes con el término *teoló-*

¹ A. M. TRIACCA, *La maternità feconda di Maria Vergine e della Chiesa. Una riconferma dalle omelie di Eusebio “Gallicano”*, in P. BERGAMELLI, M. CIMOSA (edd.), *Virgo Fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di D. Bertetto*, Clv-Edizioni Liturgiche, Roma 1988, 385.

² Cfr. TRIACCA, *Per una trattazione dei sacramenti in prospettiva litúrgica*, 348; “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 218.

³ IDEM, *Studio e lettura dell’eucologia. Note metodologiche*, in C. GHIDELLI (ed.), *Teologia, Liturgia, Storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana Vescovo di Crema*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1977, 197-224.

⁴ Un paradigma lo encontramos en su artículo “Presbyter: Spiritus Sancti vas”. *Modelli di presbitero testimoniati dall’eucologia (Approccio metodologico alla lex orandi in vista della lex vivendi)*, in S. FELICI (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Las, Roma 1992, 193-236.

⁵ Cfr. A.M. TRIACCA, *Per una trattazione organica sulla “Confermazione”: verso una teologia liturgica*, «Ephemerides Liturgicae» 86 (1972) 147-148.

⁶ IDEM, “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”?, 212.

⁷ Cfr. IDEM, *Dal comparativismo all’interdisciplinarità*, 279-280.

gico aludíamos al hecho de que se contemplaba un momento de elaboración racional – *intellectus fidei* – del material litúrgico disponible – *auditus fidei*–. En las obras de los autores que ahora reseñamos (Andrea Grillo y Giorgio Bonaccorso) sigue apareciendo el término *teología litúrgica* y su fase teológica, pero el concepto de teología parece privilegiar de tal modo los datos procedentes de las ciencias humanas, que nos parece más adecuado hablar de un modelo *antropológico*. En el modelo anterior usábamos el término *celebrativo*; ahora preferimos hablar de *ritual*, porque antes existía una prioridad cognoscitiva, mientras que ahora el *rito* parece apropiarse de una prioridad, por así decir, entitativa. Con el adjetivo *pastoral* señalamos el interés – del todo pertinente – por obtener principios prácticos a partir de la reflexión de la teología litúrgica, con los que dar sentido a la cuestión de Dios en una sociedad paganzada: ya sea en un nivel de teología fundamental,¹ o bien para determinar qué celebración litúrgica es más apropiada aquí y ahora, o, en último lugar, en el ámbito de la finalidad práctica de la investigación teológica.²

Junto a otros autores del *Istituto di Liturgia Pastorale*, Andrea Grillo ha abierto una línea de estudio sobre la liturgia a partir de la ritualidad, que se subdivide en cuatro áreas de investigación: el área fenomenológico-antropológica,³ el área teológico-litúrgica y sistemática,⁴ el área histórico-litúrgica⁵ y el área bíblico-litúrgica.⁶

Además de este método interdisciplinar y de sus estudios en derecho, filosofía y teología, Grillo alcanzó el grado de doctor en Teología con especialización litúrgico-pastoral en este Instituto en 1995, y desde entonces ha enseñado teología sacramentaria en ese mismo centro. De su ingente número de publicaciones es posible individuar unos intereses constantes y una obra fundamental. Su gran proyecto consiste en mostrar el vínculo entre el rito y la fe, y descubrir así

¹ Junto a los ya mencionados, hay otros autores italianos que no realizan una propuesta unitaria. Es el caso de V. Pelvi (*Teologia della celebrazione*, M. d'Auria Editore Pontificio, Napoli 1979).

² Incluimos aquí a Angelus A. Häussling (1932-), osb. El artículo más famoso a propósito de la teología litúrgica (*Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft*, in H. MEYER [ed.], *Liturgie und Gesellschaft*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1970, 103-130). La finalidad práctica de esta ciencia litúrgica tiene una prioridad que cualifica su objeto y parte de su método. La función crítica se mueve en dos planos: debe renovar el saber teológico, el cual está llamado a tributar a Dios la adoración necesaria (pp. 112, 121); y en segundo lugar, debe recuperar la cuestión de Dios en medio del ateísmo en que nos encontramos (p. 118). La liturgia es algo más que un ejercicio de la virtud de la religión (p. 112) o meras formas o ritos exteriores (p. 108). El objeto de la ciencia litúrgica es el Reino de Dios en su forma temporal – la Iglesia –, pero sin descuidar el “evento mismo” de la liturgia, es decir, a Dios que obra en el hombre (p. 124). Para este cometido esta ciencia cuenta con la ayuda, entre otras ciencias, de la Fenomenología y de la Teología bíblica del Antiguo Testamento (p. 127).

³ Con nombres como Terrin, Sovernigo, Cescon, De Sandre y Marchisio en una línea “pre-teológica”; Bonaccorso, Tagliaferri y Dal Maso en una línea teológica.

⁴ Donde destacan Cavagnoli, Catella, Venturi, Piazza, Ubbiali, Girardi y Meiatini. Comparten el deseo de dialogar con la tradición litúrgica y sacramental clásica, y tienden a aprovechar los conocimientos de una antropología de corte más filosófico-teológico que cultural.

⁵ Con Brovelli, Trolese, Catella y Calapaj.

⁶ Aquí se encuentran Marangon, Cecolin y De Zan.

su valor fundante de la plena experiencia y de la relación con Jesucristo;¹ otras veces lo formula en términos de integración del rito y de la experiencia ritual como dato indispensable para la teología fundamental, pastoral, litúrgica, y, en general, de la identidad cristiana; y, en términos proféticos, augura la llegada de una «tercera fase del Movimiento litúrgico», donde el culto sea considerado un *locus theologiae*.²

Su propuesta más *completa* y *expresiva* sobre la teología litúrgica se encuentra en su *Introduzione alla teologia liturgica*, libro en el que continúa y desarrolla las ideas de su tesis.³ Destacamos esos dos adjetivos a propósito, pues con honestidad académica Grillo explicita sus presupuestos filosóficos, contextualiza los debates sobre esta nueva ciencia teológica, y al mismo tiempo, argumenta con un estilo vivo, ordenado y apasionado. El tono apologético – legítimo cuando, según él, el panorama contemporáneo sobre el rito es confuso – se manifiesta en algunas repeticiones, y en el uso de una terminología propia con términos como «categoriale, trascendentale», la «presupposizione, reintegrazione, rimozione» del rito, o la «coscienza credente» de la teología fundamental aplicada a la ritualidad. Se está sugiriendo la aparición de un lenguaje nuevo apropiado para esta nueva elaboración teológica.

Aunque es posible distinguir distintas acepciones del término liturgia, Grillo se interesa por la liturgia como celebración del evento fundador (Cristo), y la ciencia litúrgica que lo estudia en su manifestación eucológico-ritual. La teología, abandonando la supuesta traducción al plano conceptual de «todo cuanto la fe experimenta y expresa por medio de acciones simbólicas»,⁴ debe reconocer su deuda con la antropología y sus estudios sobre el rito,⁵ y reconsiderar cómo están presentes en la constitución de la fe del sujeto tanto la experiencia religiosa, como el lenguaje simbólico y la acción ritual.⁶

De este modo la antropología cultural y las ciencias humanas «son el órgano

¹ Cfr. A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel secolo xx. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Cittadella, Assisi 2003, 28.

² Cfr. IDEM, *Il culto come luogo teologico. Originalità e limiti di una nuova comprensione delle celebrazioni cristiane*, in G. MAZZOTTA, J. ILUNGA MUYA (edd.), *Veritas in caritate. Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 205.

³ Su tesis se titula: *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, EMP, Padova 1995. Las ideas principales son retomadas con frecuencia en obras posteriores sobre teología sacramentaria general que luego trataremos en el debate sobre esta disciplina clásica. La segunda edición de su obra *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia a ai sacramenti cristiani*, Messaggero, Padova 2011, a pesar del aumento de sus páginas, no modifica su pensamiento sobre la epistemología de la ciencia litúrgica.

⁴ GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 50.

⁵ En la edición de 2011 desarrolla algo más esta relación, cfr. pp. 131-134.

⁶ GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 57. Estas afirmaciones levantaron polémica: ¿cómo se justifica el hecho de que una antropología fundamente una teología? Y ¿de qué antropología estamos hablando? Para el debate con Matias Augé: cfr. M. AUGÉ, *La ricerca del senso e del valore del rito. Una problematica attuale*, «Lateranum» 66 (2000) 373-384; A. GRILLO, *Il senso della ricerca liturgico-sacramentale sul valore del rito. In dialogo con Matias Augé intorno alla Scuola Padovana di Liturgia*, «Ecclesia Orans» 19 (2002) 139-146.

con el que recuperar la integridad de un “pensamiento total” (Casel) o la actitud apropiada [...] para acceder al espíritu de la liturgia (Guardini)». ¹ ¿Qué significa esto en términos prácticos? Una respuesta programática se encuentra en el último capítulo de su *Introduzione alla teologia liturgica*: de algún modo –parece decir– los dos momentos del método teológico, *auditus-intellectus fidei*, deben orientarse hacia el rito. Llevado esto a la liturgia, se sigue que el sacramento, entendido en términos de rito, indica el lugar donde se establece una relación significativa entre Dios y el hombre, sin que este horizonte de comprensión se desequilibre a favor del aspecto antropológico. Es decir, Grillo está afirmando que la segunda *svolta* inaugura una «topología de lo teológico [...], una re colocación del discurso y de la labor teológica en términos de *religión* y de *esperienza de lo sacro*». Todas son afirmaciones que, llevadas a sus últimas consecuencias, cambian el modo de hacer teología y las relaciones entre las disciplinas teológicas. La teología no puede «desarrollarse de manera clásica» desde Dios, pasando por los ritos litúrgicos hasta llegar al tratado de los novísimos: «para la teología postmoderna debería ser posible *comenzar* a partir de los ritos litúrgicos. Y esto es lo que la teología litúrgica, a su manera, ha empezado a hacer». ²

Coincidimos con Grillo en la necesidad imperiosa de comprender el papel de la liturgia en la identidad cristiana. Por encima de las cuestiones metodológicas tan frecuentes en sus escritos, el debate sobre la teología litúrgica pone un acento irrenunciable para cualquier estudio sobre los sacramentos; aunque su descontento por la fallida inserción del rito sigue vivo, ³ encontramos paradójico que él mismo no haya sido capaz de facilitarnos ejemplos concretos de teología litúrgica especial (sobre acciones rituales concretas): su análisis se queda en la esfera teórica. ⁴ Sobre la relevancia del rito no tenemos espacio ahora; pero pensamos que su idea de abandonar la *forma clásica de hacer teología* es demasiado audaz: comenzar sólo desde el rito implicaría negar la existencia de elementos previos en quienes celebran o reflexionan sobre el rito. El sentido común nos dice, por el contrario, que tales elementos son necesarios para alcanzar la identidad cristiana: ya sea el anuncio de la fe – el *kerygma* – o la formación teológica – con conceptos clásicos, con una tradición de pensamiento realista –. A nuestro entender, es poco convincente oponer *teología clásica* y su lenguaje reflexivo, frente al *rito* y su lenguaje propio, pues el sujeto que conoce y celebra no es una

¹ A. GRILLO, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica, Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, Vivere in, Roma 2004, 43.

² IDEM, *Introduzione alla teologia liturgica*, 281.

³ Argumento reiterado en sus últimos escritos: cfr. A. GRILLO, *L'efficacia del Sacramento: abbozzo di rilettura a partire dall'agire rituale*, in S. UBBIALI (ed.), *La forma rituale del sacramento. Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo. Atti della xxxvii Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Costabissara, 24-28 agosto 2009)*, Clv-Edizioni Liturgiche, Roma 2011, 187-206.

⁴ Cfr. A. GRILLO, *Eucaristia corpo reale di Cristo, proposta della Chiesa alla libertà dell'uomo*, en N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 269-301; *Il Rito della Penitenza e la guarigione dal peccato. La terminologia del IV sacramento e il suo rapporto con l'iniziazione cristiana*, «Vita Monastica» 57 (2003) 16-52; *Il matrimonio e la salvezza dell'altro. Per una teologia liturgica del rito secondo l'edizione italiana*, «Rivista Liturgica» 91 (2004) 1025-1038.

tabula rasa, sino que actúa precisamente como puente entre ambos momentos. Un último balance: la cuestión de cómo integrar las ciencias humanas en el discurso estrictamente teológico no es fácil; Grillo parece saberlo. Sin embargo, parece que olvida que las ciencias humanas tienen un límite y no agotan la realidad que se está estudiando; este olvido se transforma en prejuicio cuando el autor no acaba de justificar por qué privilegia la antropología cultural en detrimento de la antropología filosófica y teológica. Somos de la opinión de que en lugar de acudir a ciertas corrientes de la antropología cultural – cerradas a la Revelación –, convendría proponer un estudio sobre el hombre como sujeto de la acción litúrgica.¹

Una de las particularidades de Bonaccorso es su interés por las cuestiones epistemológicas de las ciencias teológicas, con el fin de superar un concepto objetivista de ciencia. Referido a la teología litúrgica, sólo algunos autores del Movimiento litúrgico han sabido detectar esta insuficiencia; así Guardini, Casel, Martimort o Dalmis.

De sus escritos queremos destacar sobre todo la ponencia en el VI Congreso de Liturgia organizado por el Pontificio Instituto di Liturgia Sant'Anselmo en el 2001, que lleva por título *I principali orientamenti dello studio della liturgia*.² Después de reseñar los estudios históricos y teológicos, llegamos al «modelo antropológico de los estudios litúrgicos», que recurren a las ciencias humanas,³ manteniendo intactos el nivel simbólico de la experiencia religiosa y el sentido y la especificidad del culto cristiano.⁴

Son interesantes sus afirmaciones sobre el método de la teología litúrgica en otra de sus obras. Con un argumento ya familiar, Bonaccorso elogia la mistagogía de los Padres, que tuvieron «la intuición profunda» de «colocar la elaboración [teológica] en el interior de la liturgia misma y después de la celebración de los sacramentos de la iniciación». ⁵ De este modo, el método (teológico) es in-

¹ Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, *Situación, perspectiva y objeto de la Antropología litúrgica*, «Salmanticensis» 39 (1992) 349-377. Contiene una amplia bibliografía sobre la antropología cultural y su aplicación más o menos adecuada a la liturgia.

² Cfr. G. BONACCORSO, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, en CARR, *Liturgia opus Trinitatis*, 104.

³ Cuestión tratada en una de sus primeras obras: cfr. G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della Liturgia*, Emp, Padova 1990. Aquí inaugura lo que él denomina un discurso “trascendental” para descubrir las “condiciones” esenciales que garanticen el carácter científico al estudiar la liturgia. El término *trascendental* en Bonaccorso se toma en dos sentidos: en clara analogía con el proyecto kantiano, nuestro autor se propone una fundamentación epistemológica a partir de la semiótica; la mediación semiótica y ritual, unificada en la experiencia religiosa del que ha participado en la celebración, permite la labor del teólogo litúrgico y/o pastoral. En el segundo sentido, parece claro que Bonaccorso arrastra la cuestión del trascendental en la hermenéutica: el lenguaje es la única vía para acceder a una reflexión rigurosa sobre el modo en que la verdad se dona al sujeto. Un tema relacionado con Chauvet y no exento de paradojas: cfr. F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, in I. YARZA (ed.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, 77-94.

⁴ Cfr. BONACCORSO, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, 118-119. Este tema reaparece G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Emp, Padova 2005.

⁵ IDEM, *La liturgia e la fede*, 37.

terno al objeto (la celebración litúrgica). El problema, afirma, es que esta «congenialidad» entre saber y praxis, entre método y objeto ha entrado en crisis en la historia del pensamiento, y se ha ido manifestando en las investigaciones históricas y teológico-sistemáticas sobre la liturgia, culpables – en su opinión – de utilizar un modelo de racionalidad discursiva y argumentativa.

Los estudios pastorales y antropológicos de la liturgia, sin embargo, indagan en la celebración con el propósito de trazar las «características antropológicas» de la misma – objeto de la teología litúrgica – y del sacramento – objeto de la teología sacramentaria –. En ambos casos la «forma específica» del objeto es la de una «acción simbólico-ritual de la comunidad cristiana». Esta afirmación supone algo más que una reconciliación de la sacramentaria con la liturgia, ya que apunta hacia una verdad radical: «la fe (de la comunidad cristiana) se da como rito (como acción simbólico-ritual)». ¹ De modo que, como veíamos en Grillo, el rito es un elemento necesario de la reflexión de la teología fundamental y de la teología sistemática. El énfasis sobre el lenguaje simbólico en este autor manifiesta su lucha por superar las pretensiones de la metafísica clásica (que pretende encerrar a Dios como objeto del proceso cognoscitivo), y del *cogito* moderno (donde Dios quedaba en la inmediatez de la conciencia misma), para confiar el propio discurso «al lenguaje con el que Dios se revela». ²

Y llegamos a la tesis central de esta obra: en su aspecto celebrativo-ritual «la liturgia es un *ser en Cristo* que abre el *sentido de la existencia*». ³ Es decir, la dinámica del rito, con la profunda implicación de la persona en su dimensión temporal, corpórea y social, logra estrechar el ligamen entre el hombre y cuanto le rodea, aportándole un sentido. Junto a estas categorías, Bonaccorso subraya el *encuentro*: el rito puede considerarse como «el lugar simbólico del encuentro». Al hablar de *rito cristiano* frente al rito hebreo o hindú – conectamos así con el argumento de *la celebración como lugar de verdad, en cuanto presencia de Cristo* –, no se busca una especificidad del primero en un supuesto «contenido doctrinal» que es diverso al de los otros: el rito nunca es «anónimo», es decir, jamás se da en términos generales, sino que aquí y ahora origina una experiencia personal de alguien o de algo. Es una experiencia inseparable del «Nombre»: «cristiano» indica, más bien, «la experiencia concreta que *yo* tengo de *Jesucristo*». Y por ello puede afirmar que la liturgia cristiana «no comunica la pascua de Jesucristo, sino que la hace significativa para la comunidad que celebra». ⁴

En suma, son unos escritos de difícil lectura para el no experto, tanto por sus presupuestos filosóficos, como por su discurso separado de las acciones rituales-sacramentales concretas. ⁵ Sus afirmaciones sobre la teología litúrgica son esca-

¹ *Ibidem*, 118.

² *Ibidem*, 153.

³ *Ibidem*, 230.

⁴ *Ibidem*, 231.

⁵ Hemos localizados tímidos intentos: cfr. G. BONACCORSO, *Il linguaggio rituale nella liturgia della morte*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Escatología e liturgia. Aspetti escatologici del celebrare cristiano. Atti della XVI settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Costabissara (Vicenza)*, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 1988, 99-120; cfr. *La celebrazione eucaristica in ordine all'esperienza di Dio*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *L'Eucaristia celebrata: professare il Dio vivente. Linee di ricerca. Atti della Settimana di Studio dell'APL (Gazzada, 26-31 agosto 1990)*, Clv-Edizioni Liturgiche,

sas: ha reconocido que su objeto es la celebración litúrgica, y que su misma riqueza exige el auxilio, sereno y ponderado, de las ciencias humanas; no duda en subrayar las dimensiones comunicativas de la celebración – culto, glorificación, encuentro personal y comunitario, ritualidad y lenguaje simbólico... –, a la vez que expone sus implicaciones para el acceso cognoscitivo a la praxis litúrgica. Sólo una advertencia sobre sus presupuestos epistemológicos: aunque son indudables las ventajas del acceso a la celebración a través del lenguaje, conviene estar en guardia frente al agnosticismo kantiano de los teólogos que rompen el nexo entre pensamiento y realidad, y hacen del lenguaje una realidad última y en sí misma.¹ Al mismo tiempo, no habría que olvidar el riesgo de reducir la liturgia a simple texto.²

4. Algunas consideraciones de este primer debate

¿Qué lecciones aprendemos de la liturgia y, concretamente de los tres modelos presentados? Uno de los grandes méritos ha sido sacar a la luz el carácter esencial de la liturgia como *acción sagrada* de largo alcance. En cuanto tal, remite a la interacción de los agentes –Dios y los hombres– que la hacen posible cada uno en su nivel: en su estructura última y en su dinamismo más profundo de la celebración, encontramos el designio de la Trinidad de salvar a los hombres – el *mysterium* paulino, cuyo centro es el Misterio Pascual –, donde se incluyen las misiones visibles e invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, difundidas en la historia a través del ministerio de la Iglesia.³ En el nivel del dinamismo fenomenológico, la celebración aparece como la respuesta obediente de la Iglesia (universal, local, de cada fiel en comunión) a ese *mysterium* que Cristo le confía, para que, haciéndolo presente y uniéndose a su Cabeza, sea dado a Dios el culto debido y los hombres sean santificados. De modo que en la actualidad perenne de la liturgia, Cristo-Sacerdote, paciente y glorioso, continúa ejerciendo su sacerdocio, asociando a la Iglesia a su misma acción.

Asimismo, estos autores han puesto su granito de arena para mostrar cómo los misterios de la historia de la salvación están *vivos* y *operantes* en las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. Con este propósito acuñaron nuevas categorías que han ido adquiriendo carta de ciudadanía también entre los teólogos de sacramentaria. Entre tales categorías algunos, como el mismo Marsili o Vagagnini, han privilegiado aquella del *encuentro* entre Dios y el hombre, que la misma celebración establece.⁴ En efecto, como parte de la tradición viva de la Igle-

Roma 1991, 81-102 (de nuevo el discurso abstracto: si dejamos de lado los prolegómenos, la teología litúrgica sobre la Eucaristía se reduce a las pp. 95-101).

¹ Cfr. F. OCÁRIZ, *Intellectus fidei: teología sistemática ed esegesi bíblica*, «PATH» 3 (2004) 43.

² Cfr. A. IVORRA, *La reducción textual de la liturgia*, «Revista Española de Teología» 72 (2012) 263-281.

³ El Catecismo ha hecho suya una terminología que subraya estos elementos: la liturgia como *opus Trinitatis* y *actio Ecclesiae*.

⁴ Más adelante señalaremos algunos límites de este concepto con Schillebeeckx.

sia,¹ la liturgia presenta un esquema dialógico similar al del conjunto de la Revelación: Dios se dirige al hombre para manifestarle y hacerle partícipe de su vida íntima, y éste, oyendo el mensaje divino y contando con la ayuda de la gracia divina, responde libre y personalmente mediante el acto de fe. Si mantenemos la analogía con equilibrio, hay en esto una verdad que la celebración litúrgica manifiesta y hace posible: con razón se ha dicho que en la celebración la fe se pone en acto; no sólo la fe en cuanto contenido de la Revelación que la Iglesia custodia (*fides quae*), sino además en cuanto actividad y respuesta del sujeto que, en el encuentro celebrativo intenta penetrar el Misterio y así manifiesta, actualiza y robustece su fe (*fides qua*).

Quizá la instancia más acuciante que la teología litúrgica plantea a la teología sea la valencia salvífico-espiritual y epistemológica de la *participación litúrgica*. En esta interacción de los sujetos de la celebración litúrgica (Dios, la Iglesia, cada fiel), aprendemos algo más de cómo debería ser la respuesta del fiel cristiano. Desde los presupuestos de una antropología equilibrada, ésta no es reductible a un acto de fe frío e individual,² sino que se realiza y manifiesta a través de la participación interior-exterior de todas las potencias humanas: no sólo el cuerpo, sino también lo más íntimo de la persona – lo que la Escritura llama el *corazón* –,³ que está llamado a actualizarse a partir de las potencias superiores, mediante el acto de la esperanza y la caridad teologales.⁴ Junto al papel de la experiencia-participación litúrgicas durante la celebración, hay teólogos que valoran el momento posterior a la celebración: la vida cotidiana aparece modelada por aquello que se ha vivido. El sacramento compromete al fiel,⁵ cuya vida se despliega en un culto espiritual.⁶

Además, la participación emerge como un dato irrenunciable desde la perspectiva de la epistemología: el *encuentro* de los sujetos en la celebración (diálogo, llamada-respuesta entre Dios y el fiel en el seno de la Iglesia) es un elemento clave, pues ilumina el fundamento de un estudio teológico sobre la celebración y de la eficacia del sacramento,⁷ en la que se participa de un modo activo, consciente y fructuoso. Quien ha participado entra en un contacto vital con los misterios de su fe, y adquiere un conocimiento más perfecto de los mismos; un conocimiento de una índole particular, pero no exclusivo o total, como algunos propusieron.⁸ Estos elementos que hemos anotado permiten acuñar un nuevo

¹ Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática, *Dei Verbum*, 8, 18 noviembre 1965.

² De hecho, ni la búsqueda de Dios ni la fe pueden reducirse a cuestiones meramente intelectuales, sino que implican totalmente a la persona, que es una unidad de cuerpo y alma con una apertura nativa a la relación. La celebración muestra aquella dimensión relacional-eclesial: cfr. R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2000, 5-20. 27-35.

³ Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 368.

⁴ Cfr. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, 479-480.

⁵ Cfr. A. MIRALLES, *Los Sacramentos Cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental*, Palabra, Madrid 2006, 357-363.

⁶ Cfr. LÓPEZ MARTÍN, *In Spirito e verità*, cap. 7.

⁷ Cfr. A. BOZZOLO, *Teología sacramentaria e metodo*, in F. GIACCHETTA (a cura di), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del método in teología sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2008, 59.

⁸ Pensamos en Marsili y, a su modo, en D. Fagerberg: cuando se convierte a la teología litúrgica

término con que expresar estos matices: superando el reduccionismo de la liturgia como *locus theologicus*, llegamos a la concepción de la *actio* litúrgica como *lugar teologal*, que hace posible el ejercicio de las virtudes teologales durante la celebración y en el desplegarse de la vida cotidiana tras la celebración.

Como hemos desarrollado en otro lugar, la profundización de la teología litúrgica puede iluminar el método y la finalidad de la teología, pues la fe en acto, que es propia de la celebración vivida, se entiende en continuidad con la *fides quaerens intellectum*, a partir de la Palabra de Dios anunciada y celebrada.¹ Por tanto, el objeto propio de la teología litúrgica es la elaboración reflexiva y científica sobre el *Mysterium* celebrado en cuanto celebrado. La teología litúrgica subraya la continuidad y la circularidad entre tales elementos, y pone así ante los ojos de las demás disciplinas teológicas y del mismo *quehacer teológico* la necesidad de situar el *Mysterium* en el centro, y de entender todas las ramas de la teología y sus relaciones,² en un contexto del servicio eclesial y en continuidad con la vida – que emana de la Palabra y los sacramentos, primordialmente – y la misión de la Iglesia. Esta misión de la teología litúrgica será capaz de despertar en el teólogo la conciencia de que el Dios sobre el que habla la fe cristiana es un Dios que se dona hoy y ahora.³ Por ello – concluimos con Ocariz –, «en el empeño por profundizar en el contenido de la fe, es necesario mantener la viva conciencia del misterio, que constituya un empuje permanente hacia una contemplación adorante».⁴

II. EL DEBATE DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTARIA

Es sintomático que después de tantos estudios sigamos preguntándonos por el método y la identidad de la teología sacramentaria.⁵ El camino de renovación de esta disciplina clásica de la teología ha sido largo y, en las últimas décadas,

en la *theologia prima*, es decir, como acceso exclusivo, primario o privilegiado a la revelación, o bien se hace de ella el analogado principal del quehacer teológico, se termina en expresiones desafortunadas sobre el concepto de teología litúrgica, que acaba por quedar confinada a la misma celebración. Si no se distinguen los términos *liturgia* y *teología*, o si se les concede unos límites que lo abarcan todo, el diálogo no avanza: pues los promotores de tales ideas rechazan la posibilidad misma de una reflexión ajena a la celebración – *theologia secunda* –, que trataría a la liturgia, según ellos, como un argumento de autoridad – *locus theologicus* –. De este modo, se termina por introducir una separación artificial entre el momento celebrativo y el momento reflexivo sobre éste.

¹ Cfr. BERLANGA, *Liturgia y teología*, 275.

² Más que de autonomía, preferimos hablar de un proceso natural de especialización, donde las nuevas ciencias (léase teología litúrgica) afrontan un aspecto particular del objeto de toda la teología, con un método en parte común y en parte propio: cfr. R. FISICHELLA, *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Dehoniane, Bologna 1999, 140.

³ Cfr. J.L. ILLANES MAESTRE, *Fermenti di rinnovamento teologico agli inizi del secolo xx*, in H. FITTE (edd.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio. Atti del III Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, Università della Santa Croce (Roma, 12-14 marzo 1997)*, Lex, Città del Vaticano 1998, 29.

⁴ OCÁRIZ, *Intellectus fidei*, 54.

⁵ Cfr. A. GANOCZY, *Théologie sacramentaire. Bilan d'une doublé décennie*, «Recherches de science religieuse» 91 (2003) 223-258.

tortuoso. Hay quien ha tratado la cuestión con detalle¹ o ha dado la voz de alarma ante la inclusión de categorías extrañas o al menos necesitadas de revisión en el discurso contemporáneo de la sacramentaria. Con estas premisas bibliográficas podríamos presentar muy esquemáticamente un estado de la cuestión en el periodo conciliar, conforme a cuatro líneas.

1. *La sacramentalidad difusa*

La primera línea gira en torno a la noción de sacramentalidad extensiva o difusa² que, desde presupuestos distintos, plantean Rahner (la sacramentalidad de la Iglesia) y Schillebeeckx (la sacramentalidad de Cristo).

Para comprender acabadamente la concepción rhaneriana de los sacramentos sería necesario presentar su contexto histórico-teológico³ y exponer la estructuración de su pensamiento a partir de la noción de *Realsymbol* y de dos obras principales: *Para una teología del símbolo* (1959) y *La Iglesia y los sacramentos* (1960). Sin embargo no disponemos de tanto espacio y hemos de conformarnos con sintetizar algunos presupuestos. El primero de ellos es la noción ya mencionada en su obra de 1959, donde ensaya un proyecto de metafísica simbólica, subrayando la auto-expresión y auto-expansión del ente y criticando de extrínseca a la causalidad eficiente, a partir de una relectura de la causalidad formal. Todo ente es simbólico porque se expresa necesariamente para realizar su propia esencia. A su modo de ver, no debemos continuar hablando de causas y efectos, sino del ente que se autodona de un modo dinámico, intrínseco y recíproco a través de una mediación-momento simbólicos, que se manifiesta en una emanación-retorno de conocimiento y amor. Aplicado esto a todos los ámbitos de la teología, su cristología descendente subraya el valor de la humanidad del Logos como símbolo revelador del Verbo eterno y, por tanto, de la Trinidad inmanente.⁴ En *La Iglesia y los sacramentos*, sin embargo, destaca su valor soteriológico, de forma que los misterios de la vida de Cristo hacen visible el designio salvífico de la Trinidad; Cristo es «la presencia real en la historia del triunfo escatológico de la misericordia de Dios». ⁵ De este modo, la gracia ya no viene desde arriba, sino que está en el mundo, inserta en la carne de Cristo: donde *gracia* se refiere a la gracia increada, al Espíritu Santo. Como bien señala Rego, cuando Rahner habla de los sacramentos en este modelo ascendente «como auto-realizaciones de la Iglesia en clave simbólica, el horizonte de interpretación no es el problema de la “santificación” del sujeto, sino de la

¹ Omitimos la bibliografía citada al inicio del artículo.

² Para el ámbito español hay un estudio sobre los manuales de sacramentaria bajo este prisma: cfr. J. IJALBA PÉREZ, *Sacramento y Sacramentalidad en los Tratados Españoles Posconciliares*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 56 (2010) 255-358.

³ Con un interés determinante por la gracia y, debido a su diálogo con la manualística clásica, también por el signo sacramental y la institución de los sacramentos.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, in K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1961, 305.

⁵ IDEM, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 14.

constitución de la Iglesia como “expresión” de la donación del Espíritu» en la historia de la humanidad.¹ En este punto, Rahner aclara: «considerada por parte de Cristo, la Iglesia es la permanente notificación de su propia presencia en el mundo; considerada por parte de los sacramentos, la Iglesia es el protosacramento».² La Iglesia, porque contiene la gracia de Dios que salva, es el primer sacramento; no por encima de Cristo, al que está subordinada, sino respecto a los sacramentos que de ella provienen y, a través de los cuales, ella se realiza. La fuerte concentración eclesiológica de las acciones sacramentales permite a Rahner ir más allá de una Iglesia administradora de sacramentos, con los que mantendría una relación extrínseca.

Muchas críticas han recibido estos argumentos.³ Parecen acertadas las observaciones de Bozzolo al respecto; sigue abierta la pregunta de cómo se relacionan los sacramentos y Cristo. Además es paradójico que una directamente la Encarnación con la Iglesia y no dé relevancia a la historia de Jesús y a sus misterios, de los que nada se dice al hablar de las acciones sacramentales: no parece que Rahner mencione el Misterio Pascual de Cristo ni tampoco la dimensión cultural.⁴

Como otros autores, Schillebeeckx se interesó por recuperar la relevancia del sacramento en la cultura contemporánea. Nos queremos fijar sólo en su primera etapa, en dos de sus obras centrales: *La economía sacramental de la salvación*⁵ (1952) y *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*⁶ (1957). Para comprender la sacramentalidad⁷ era necesario reconsiderar la fe cristiana desde una filosofía de la religión y desde unas categorías innovadoras procedentes del personalismo filosófico.⁸ Entre tales categorías sobresale la de *encuentro* que, aunque no está desarrollada fenomenológicamente como se esperaba, le permite entender las acciones sacramentales partiendo del hombre y llegando a Cristo.

Las condiciones de posibilidad de un encuentro – que luego aplica a los sacramentos – son varias: debe haber un sujeto que libremente se manifieste a otro sujeto, a través de un contacto sensible que es posibilitado a través de la corpo-

¹ REGO, *El bosque simbólico*, 225. En el modelo ascendente la gracia se concibe como “existencial sobrenatural”, como apertura del sujeto a la autocomunicación de Dios.

² Cfr. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, 20.

³ Cfr. BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, 19-22.

⁴ Cfr. MIRALLES, *Misterio y sacramento en la teología actual*, 120-121. Hay otros teólogos – sobre todo del ámbito alemán – que parten de Rahner y asumen una perspectiva eclesiológica (R. Schulte); antropológica en dos grupos: quienes privilegian las palabras clave sacramento/símbolo y naturaleza/cuerpo (J. Ratzinger y W. Kasper), o sacramento/símbolo y cultura/sociedad (E. Schupp y R. Schaeffler); o comunicativa (E. Hünermann, A. Ganoczy y L. Lies): cfr. BOZZOLO, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, 22-48. 56-70.

⁵ Disponible en su edición en francés: E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2004.

⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1971.

⁷ Conviene recordar que para él la sacramentalidad significa fundamentalmente manifestación, perceptibilidad, corporización, «manifestación sensible de una realidad sobrenatural a través de una “mediación” que se da en la historia»: REGO, *El bosque simbólico*, 216.

⁸ Cfr. BOZZOLO, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, 164-165.

reidad.¹ El encuentro con Dios es, más allá de los demás encuentros personales, un acto teologal, es decir, un acto de fe que la gracia preveniente de Dios suscita en el hombre. Llegamos así al núcleo del planteamiento sacramental: Cristo como realización del encuentro con Dios y el hombre. Él, como representante de la humanidad que lleva a cabo en su vida el culto perfecto de obediencia y amor y, ahora glorioso y consituado en poder, realiza en nuestro nombre la respuesta que Dios esperaba de su criatura.² Después de la ascensión de Cristo y por nuestra incapacidad para experimentar su corporalidad gloriosa, prolonga «su corporeidad celestial [...] en formas de manifestación visibles que desempeñan entre nosotros la acción de su cuerpo celeste [...], los sacramentos, prolongación terrestre del “cuerpo del Señor”. Se trata en concreto de la Iglesia».³ Schillebeeckx está subrayando con fuerza la presencia de los mismos actos históricos del Verbo encarnado y su valor salvífico eternamente actual:⁴ el *Kyrios* glorioso hace visibles, relevantes y salvíficas sus acciones en y a través de las acciones de la Iglesia, sacramento primordial.⁵ Ella manifiesta en la tierra la respuesta obediente del Hijo al Padre como culto perfecto y santificación. La Iglesia visibiliza esos dos actos a través de los *actos funcionales* que son los sacramentos, con los que ella misma se auto-realiza, es decir, se une a la intercesión gloriosa de Cristo y manifiesta el acto santificador de Éste en el devenir de la historia.

El punto más interesante de este autor es su intento de mostrar el nexo intrínseco entre fe de la comunidad cristiana actual y la celebración sacramental, en la que Cristo glorioso actúa. La categoría de encuentro no clarifica, sin embargo, la relación entre del sacramento con el misterio del Cristo histórico.⁶

2. La teología sacramentaria de Chauvet

La segunda línea está encabezada por Chauvet y su propuesta de *Symbole et sacrement*⁷ (1987), donde presenta las categorías útiles para abandonar los presupuestos de la teología sacramentaria clásica, y donde ofrece una relectura sacramental de toda la existencia cristiana: una nueva teología basada en el lenguaje y en el símbolo.⁸ El libro tiene una primera parte de carácter filosófico que critica la metafísica tradicional y toma partido por la filosofía heideggeriana

¹ Cfr. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 10. 256-257.

² Cfr. *ibidem*, 50.

⁴ SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, 667.

⁵ Cfr. REGO, *El bosque simbólico*, 211. 217.

⁶ Cfr. BOZZOLO, *La teología sacramentaria dopo Rahner*, 168-169, quien cree que Schillebeeckx no termina de aclarar el surgir de la comunidad postpascual y la repetición de los gestos rituales de Jesús – especialmente la Última Cena – a partir de la Escritura misma.

⁷ Utilizamos la ed. en castellano: L.M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991.

⁸ Otros teólogos que siguen esta dirección son: G. FOUREZ, *Sacraments and Passages. Celebrating the Tensions of the Modern Life*, Ave Maria Press, Indiana, 1983; M. AMALADOSS, *Sémiologie et sacrements*, «La Maison-Dieu» 114 (1973) 7-35; P. J. LEVESQUE, *A Symbolical Sacramental Methodology*, «Questions Liturgiques» 76 (1995) 161-181; W. VAN ROO, *The Christian Sacrament*, Gregoriana, Roma 1992.

³ Cfr. *ibidem*, 73.

na. La segunda parte aborda la «estructura de la identidad cristiana», es decir, el conjunto de las relaciones entre la Escritura, los sacramentos y la ética. La sacramentalidad – dirá Chauvet – no puede ser pensada exclusivamente a partir de los sacramentos: no agotan la relación con Dios, ni suplen a los otros dos elementos –la Escritura y la ética–, ni los superan en eficacia.

Para nuestro estudio interesa sobre todo la tercera parte, dedicada específicamente a los sacramentos en cuanto «actos de simbolización de la identidad cristiana». Consciente de la performatividad del lenguaje litúrgico, así como de la importancia de la dimensión ritual¹ y del cuerpo como condición de posibilidad del culto a Dios – «el cuerpo es el escenario que le proporciona un “lugar”»² –, propone un acercamiento a los sacramentos por vía simbólica, prescindiendo de la substancia metafísica.³ Chauvet intenta escapar de la proyección antropológica de algunas corrientes de sacramentaria⁴ y plantea los sacramentos como «expresiones simbólicas operativas» de la relación con Dios y de la identidad de la Iglesia. Entre todos los códigos comunicativos que constituyen un único símbolo, los enunciados litúrgicos (de petición, alabanza, confesión... a través de gestos y palabras) establecen una nueva relación entre la comunidad y Dios, y entre los individuos entre sí a los que constituye en comunidad; nos encontramos ante una toma de conciencia del carácter ilocutorio y performativo de las fórmulas sacramentales, y de una comprensión de los sacramentos en su verdadera identidad: «no son instrumentos de producción de la gracia, puesto que su operación, de orden simbólico, es inseparable de la revelación que efectúan», y «tampoco son simples instrumentos de traducción de la gracia ya presente, puesto que la revelación que de la misma hacen es inseparable de un trabajo simbólico, cada vez nuevo, en el seno del sujeto creyente».⁵ Aunque estamos ante una obra pensada como alternativa al tratado de los sacramentos en general, el autor desciende a la sacramentaria especial y toma pie para sus reflexiones de la celebración eucarística, de la penitencia y del bautismo.⁶ Aplicado esto al sacramento de la penitencia, nos permite entender que el sacramento actúa como «el revelador que permite ver simbólicamente lo que ha convertido la existencia humana anterior en una existencia propiamente cristiana»; el sacramento, precisamente al ser enunciado, «da cuerpo a la conversión anterior», operando lo que los ritos expresan y la Iglesia confía alcanzar, pero siempre – y aquí está la radicalidad – dentro de los límites

¹ Cfr. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 334-357.

² *Ibidem*, 360.

³ Cfr. *ibidem*, 393.

⁴ Se refiere a quienes reivindican los sacramentos como proyecciones del hombre (sacramentaria “desde abajo”) y a K. Barth (sacramentaria “desde arriba”, pero con fundamento antropológico) que entiende los sacramentos como «traducción festiva del ya ahí de la gracia dada por Dios al hombre en su existencia ética»: cfr. *ibidem*, 422-430. 429.

⁵ Cfr. *ibidem*, 437.

⁶ Cfr. *ibidem*, 396-414, 437-441, 444-449, respectivamente. Sus afirmaciones, lamentablemente, distan mucho de estar acordes con el Magisterio y de la tradición de la Iglesia: se hace caso omiso de las declaraciones de *Mediator Dei*, *Mysterium fidei*, o de la Exhortación *Reconciliatio et Paenitentia*. Otro tanto sucede con su modo de entender la interpretación de la Escritura, en abierto contraste con *Dei Verbum*.

de la expresión simbólica, es decir, de su celebración litúrgica. Esta operación que ellos realizan no es de orden físico, moral o metafísico, sino simbólico – lo verdaderamente real –: una realidad no «de entes subsistentes, sino del orden del advenimiento permanente de los sujetos como creyentes». ¹ De este modo, la eficacia sacramental une en sí un momento de revelación y de elaboración exclusivamente simbólica en el momento celebrativo de la identidad cristiana. A propósito de la gracia bautismal llega a decir: «se nos presenta así, no como “algo” para recibir [...], sino como un *recibirse*: recibirse de Dios como hijo y del prójimo como hermano, siendo distintos simbólicamente ambos aspectos pero vinculados de modo insoluble [...], un trabajo simbólico que afecta a lo más real de los sujetos creyentes». ²

Es del todo significativa su versión simbólica de la eucaristía – objeto del capítulo x – que, en coherencia con lo anterior, se reduce a «la figura paradigmática de esa “presencia de la falta” de Dios»: ³ lo esencial no es el “pan” como un compuesto de sustancias nutritivas que es “transsubstanciado” por el ministro para contener de “modo absoluto” el *esse* de Cristo: olvidaríamos entonces dos elementos capitales, como son la destinación humana del don, la celebración de la eucaristía por el *Christus totus* – cabeza y miembros, inseparables –. Y lanza esta pregunta retórica: «¿se puede pensar el *esse* de Cristo en la eucaristía sin la relación *ad-esse* a la Iglesia, a la comunidad celebrante, a los sujetos creyentes a que está destinada?». ⁴ En el contexto del episodio de Cristo con los discípulos camino de Emaús podemos entender este énfasis: Cristo con su cuerpo glorioso sale al encuentro de los suyos y se da a conocer al partir el pan para ellos para después desaparecer. Esta dinámica es esencial al sacramento: se trata de percibir en la fracción del pan que compartimos la presencia-ausencia del Resucitado. De este modo el símbolo supera la lógica del signo (*signum-res*) remitiendo a un tercer elemento que se hace presente a través de una ausencia no vacía, sino llena de símbolos (los enunciados litúrgicos) que testimonian una alteridad irreductible. ⁵

La relectura de Chauvet puede considerarse intelectualmente transparente: aunque emplee una terminología filosófica compleja y haya páginas oscuras, expone con claridad sus presupuestos, su metodología y las consecuencias que se derivan. Esperábamos una definición del símbolo y de sus distintos usos: todo induce a pensar que son muchas las dificultades para articular la reflexión teológica sobre los sacramentos a partir de esta categoría antropológica que tiene su máxima expresión en el cuerpo. Reducido el ser al lenguaje, hablar de Dios y de nuestra relación con Él es inevitablemente hablar del hombre y de la relación de los hombres entre sí. ⁶ Y concluye: «En lo que se refiere a Dios, el presente capítulo nos ha mostrado que el logos de la cruz nos prescribe imperativamente tomar al revés su noción simple y elaborar así un pensamiento en

¹ *Ibidem*, 441-443.

² *Ibidem*, 447.

³ *Ibidem*, 411.

⁴ *Ibidem*, 395.

⁵ Cfr. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 90-91.

⁶ Cfr. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 506-509.

que Dios se manifieste como Dios justamente al renunciar a “Dios”. Entonces es imposible decir ese Dios de otro modo que como humano en su divinidad; y es imposible decir la humanidad de ese Dios divino sin dejarnos decir a nosotros mismos, según el camino de un pensamiento esencialmente transitivo». ¹ Nos encontramos ante un sacramento que no tiene un significado más allá de sí mismo, porque la explicación del símbolo es immanente, como mediación de identidad del cristiano pero no de la presencia de Cristo. Una categoría ambigua de la que no se puede esperar una explicación del sacramento o de la sacramentalidad. ² En positivo hay un camino practicable que estas reflexiones han abierto: el estudio de la relación entre la praxis simbólica cristiana y la constitución de la conciencia creyente. ³

3. La sacramentaria y el rito

En tercer lugar nos referimos a algunos teólogos que al tratar específicamente sobre sacramentaria, elaboran su trabajo a partir del rito. Bozzolo distingue con acierto tres grupos: quienes parten de la relación rito-caridad, ⁴ del rito-misterio (Marsili, Grillo y Bonaccorso), y del rito-fe (Chauvet). Aquí sólo hablaremos del segundo grupo: dejamos de lado a Marsili – del que se ha tratado por extenso – y a Chauvet, ⁵ y complementaremos lo que se dijo más arriba de los otros dos autores italianos. Es el caso de Grillo y su hipótesis sobre la relación entre la teología litúrgica, la teología sacramentaria y la teología fundamental. Como veíamos antes, la importancia de la dimensión celebrativa no sólo legitima la teología litúrgica, sino que reorganiza el saber teológico. Entre las tres disciplinas mencionadas hay una intersección, gracias a la cual se aclara satisfactoriamente el hecho sacramental. La teología litúrgica está orientada a investigar «el evento de la revelación, pero *sub specie celebrationis*», y «mira al signo sacramental del significado teológico, en el contexto de la acción simbólica celebrativa». ⁶ Por ello, como recordará en otro de sus estudios, su método supera la contraposición entre lo «positivo y lo especulativo: es más que filología, historia, crítica textual, experiencia celebrativa, y al mismo tiempo tiene necesidad de estas dimensiones para poder llegar y honrar el propio significado teológico». ⁷

La teología sacramentaria busca entender «el significado teológico del evento

¹ *Ibidem*, 548.

² Una breve explicación de los usos del “símbolo” en Chauvet: BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 190.

³ Cfr. *ibidem*, 192-193.

⁴ Entran aquí los estudios de la teología práctica y de la teología de la liberación. Por citar un ejemplo de sus intereses: cfr. F. TABORDA, *Sacramenti, prassi e festa*, Cittadella, Assisi 1989. No los tratamos para poder centrarnos en el problema teológico esencial.

⁵ Cfr. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 206-213.

⁶ Cfr. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 282.

⁷ IDEM, *Il culto come luogo teologico*, 210: «[Il metodo teologico della scienza liturgica supera la contrapposizione tra] positivo e speculativo: è più che filologia, storia, critica testuale, esperienza celebrativa, e nello stesso tempo ha bisogno di tutte queste dimensioni per poter arrivare ad onorare il proprio significato teologico».

sacramental, y su justificación histórica y magisterial». En su *modus operandi* tiende a mirar «el significado del signo sacramental y desarrolla discursiva-conceptualmente todo lo que en el rito es dado intuitiva-simbólicamente». ¹

La teología fundamental debe realizar la síntesis de las dos anteriores, coordinarlas y enriquecerlas. Esto no implica una posición de hegemonía, sino que «debe “gestionar” la conflictividad inevitable entre las perspectivas antitéticas de la ciencia litúrgica (que *parte* del rito sacramental), y de la teología sacramentaria (que *llega* al rito sacramental)». ² Esta reconciliación entre teología fundamental y liturgia ha sido el resultado de un trabajo fatigoso por parte de teólogos como Sequeri, ³ y se funda en la convicción de que el culto está en el fundamento de la misma fe o, por usar las palabras de Grillo, «no hay fe auténtica sin experiencia, pero no hay experiencia auténtica sin la expresión simbólico-ritual de aquélla». ⁴ Aquí está la radicalidad de la propuesta, que alcanza no sólo al *auditus fidei*, pues «para el futuro de la teología un verdadero *intellectus fidei* no es posible sin un profundo *intellectus ritus*». ⁵

4. La sacramentaria desde el *mysterium-sacramentum*

Encontramos en este grupo a autores que, desde perspectivas particulares, no dudan en aprovechar las categorías de la tradición teológica o del Magisterio. Sin minusvalorar las líneas anteriores, pensamos que aquí hay orientaciones válidas para la efectiva renovación de la teología sacramentaria. Haremos una presentación diacrónica y de extensión desigual, conforme a la mayor o menor originalidad de cada uno.

En primer lugar Carlo Rochetta y su manual de sacramentos. ⁶ Dos puntos nos interesa subrayar aquí: la atención al misterio de Cristo y su presencia en los sacramentos y, después, el problema de cómo es posible una reflexión sacramentaria a partir de la liturgia. Después de considerar en la primera parte la economía sacramental a partir de una fundación antropológica, ⁷ estudio posteriormente com-

¹ IDEM, *Introduzione alla teologia liturgica*, 282.

² *Ibidem*, 283.

³ Así lo sintetiza Grillo: cfr. *ibidem*, 240-256.

⁴ *Ibidem*, 235: «Non c'è fede autentica senza esperienza, ma non c'è esperienza autentica senza l'espressione simbolico-rituale di essa».

⁵ *Ibidem*, 265: La valoración de este autor ya ha sido suficientemente expuesta antes. Otras palabras suyas trazan un puente entre teología litúrgica y fundamental, cuando afirma la conveniencia de descubrir el culto como *locus theologiae*; esto «significa che l'azione rituale, quando venga collocata all'inizio dell'atto di fede e della esperienza della rivelazione di Dio, contribuisce a rinnovare l'intero sapere teologico, riportandolo in asse con la verità del primato di Dio, che le sole rappresentazioni concettuali non riescono a garantire a pieno»: GRILLO, *Il culto come luogo teologico*, 216-217. El manual de sacramentaria coordinado por Grillo (A. GRILLO, M. PERRONI, P.R. TRAGAN [edd.], *Corso di teologia sacramentaria*, 2 vol., Queriniana, Brescia 2000), por más que no sea una obra de respuestas exhaustivas adolece de unidad y claridad sobre qué sea el sacramento y sobre la múltiple metodología que emplean los distintos colaboradores.

⁶ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal mysterium al sacramentum*, Dehoniane, Bologna 1989.

⁷ Podemos incluir en esta perspectiva a E. Kilmartin, del que ya hablamos al tratar el modelo teológico-sistemático de la teología litúrgica.

plementado con la perspectiva bíblico-patrística de la segunda parte, llegamos a su tratado sistemático sobre los sacramentos. Allí, desde el horizonte de una sacramentalidad dilatada,¹ se propone una teología de la celebración sacramental que parte del sacramento en clave misteriosa: «el sacramento-rito es un evento trinitario que repropone la totalidad del *mysterion* eterno de Dios realizado en la historia en Jesucristo y en el don de su Espíritu, lo despliega en la iglesia y lo hace participable, con el fin de reconducir lo creado y a la humanidad redimida a la comunión con la Trinidad, origen y término de todo».² Cuando luego quiere tratar de la presencia del misterio de Cristo por los sacramentos, su definición de sacramento puede desconcertar: «es un acto de Cristo celeste desplegado, en la potencia del Espíritu, en una forma simbólica realizada por la Iglesia y dirigida a las situaciones decisivas del hombre creyente».³ Habría que preguntarle al autor cómo es posible que en los sacramentos no haya contacto con los misterios del Jesús histórico.

Respecto al nudo teórico sobre la teología litúrgica y la sacramentaria, el autor concibe la teología litúrgica – o «teología del acto de la celebración»,⁴ como la denomina en otro lugar – como un elemento que la reflexión sistemática debe asumir, como un «momento constitutivo» de cualquier tratado clásico *de sacramentis*, siempre que se respeten el estatuto científico y el método propios de cada una. Existe para Rocchetta una neta diferencia entre estas dos ramas de la teología, aunque tal desarrollo no se encuentra en este manual, sino en una colaboración suya anterior, en una obra de introducción a la dogmática.⁵ Allí, al hablar de los retos de la teología, la teología litúrgica ocupa aquel lugar «más relacionado con la vida de la Iglesia en su estructura interna», junto a la historia, la moral, la espiritualidad y el derecho.⁶ Y, a continuación, recuerda cómo los teólogos han superado aquel uso de la liturgia como lugar teológico, y cómo, gracias al Movimiento litúrgico y al Vaticano II, el estudio de la liturgia se ha configurado como ciencia autónoma con un objeto y una metodología propios. Pero, llegados a este punto, no aporta nada más. En suma, Rocchetta asume la liturgia en el horizonte de comprensión de la teología, pero sin una buena articulación en un tratado más bien omniabarcante, fruto probablemente de la transcripción de su docencia.

La recepción del Catecismo de la Iglesia Católica dio origen a un buen número de comentarios y propuestas de lectura. La Segunda parte del texto magisterial, a diferencia del catecismo anterior, se abrió con un pórtico original con el título *La Economía sacramental*. Uno de los grandes comentadores de esta parte fue Triacca, del que ofrecemos una apretada síntesis.⁷ Supuesto cuanto se ha di-

¹ Con un eco evidente de la obra de Schillebeeckx y Rahner.

² ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 393.

³ *Ibidem*, 440.

⁴ Cfr. *ibidem*, 515.

⁵ Cfr. C. ROCCHETTA, R. FISICHELLA, G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Dehoniane, Bologna 1985, 17-162.

⁶ Cfr. ROCCHETTA, *La teologia tra rivelazione e storia*, 143.

⁷ A.M. TRIACCA, *L'Economia sacramentale*, in R. FISICHELLA, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 841-861.

cho más arriba, hay un énfasis evidente sobre el carácter vital de las verdades del *depositum fidei* que el Catecismo transmite de un modo completo y pedagógico, pero no exhaustivo ni sistemático, propios de un manual.¹ En estas páginas, que van dirigidas a catequistas, aflora un enfoque integrador de la teología litúrgica y sacramentaria, como puede deducirse de su propuesta de lectura de los números del Catecismo. El comienzo es significativo: el Misterio pascual, elemento común que celebran y donde se insertan todos los sacramentos,² y el hecho de ser cada uno de ellos sacramentos de Cristo – su Autor y Ministro principal –, de la Iglesia – como Esposa y Pueblo sacerdotal –, que hacen posible el contacto espiritual con el Misterio pascual, y del que se sigue la salvación aquí y ahora – en términos de memorial objetivo – y con el que se preanuncia la gloria futura. Ya tenemos la teología sacramentaria fundante y sus números correspondientes (nn. 1114-1134). La Liturgia fundamental (nn. 1077-1112) pone el acento en las coordenadas trinitarias y en la acción de cada una de las Personas, posibilitando una justa comprensión de los sacramentos, los sacramentales, la vida litúrgica, etc.³ La tercera disciplina teológica sería la teología litúrgica o teología litúrgica de la celebración (nn. 1136-1199) cuyo horizonte de sentido está en los nn. 1066 y 1076. Aquí esperábamos un comentario pormenorizado del autor para sacar a la luz la profundidad teológica que encierran las expresiones de esos puntos; pero no lo hemos encontrado.

La trayectoria de Antonio Miralles merece un momento de atención: si bien ha mantenido siempre una exquisita sensibilidad hacia la celebración litúrgica, los encargos académicos de los últimos años le han hecho profundizar en sus estudios y enriquecer su tratado de *Los sacramentos cristianos* (2000). Sus páginas confirman el intento de integrar la liturgia en la raíz misma de la reflexión sacramental. En este sentido, resulta clave el apartado sobre la «inserción del núcleo constitutivo del signo sacramental en la totalidad de la celebración litúrgica».⁴ Cada celebración contribuye a alcanzar la finalidad de los sacramentos, como recuerda *Sacrosanctum concilium* n. 59. Desde esta sensibilidad hacia la dispensación de los frutos del misterio de Cristo – en sentido paulino, con el Misterio pascual en su cúspide –, se explican los elementos más característicos de la liturgia.⁵ Por ello, el estudio de los ritos constituye una fuente copiosa de inspiración para la teología de los sacramentos, de los que se aportan algunos ejemplos para aplicar esta feliz intuición; así su reflexión sobre el don y la presencia activa del Espíritu Santo en los sacramentos.⁶ Aunque es una obra de sacramentaria general, se multiplican los testimonios de la tradición litúrgica, que van desde la

¹ Cfr. TRIACCA, *L'Economia sacramentale*, 842.

² Cfr. *ibidem*, 849-850.

³ Cfr. *Ibidem*, 853. A renglón seguido Triacca aconseja al catequista completar esto con el estudio de obras sobre el papel y la acción del Espíritu Santo.

⁴ Cfr. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos*, 183.

⁵ Otros autores que perciben esta centralidad del misterio, sin acabar de articularlo bien en todo el tratado son: R. Arnau (*Tratado general de los sacramentos*, Bac, Madrid 1994) y M. Semeraro (*Il Risorso tra noi: origine, natura e funzione dei sacramenti*, ESD, Bologna, 1992).

⁶ Cfr. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos*, 216-235; 292-306.

liturgia eucarística a todo el septenario, con referencias a oriente, al rito romano y al hispano-mozárabe. El manual se cierra con una conclusión que es al mismo tiempo un proyecto interdisciplinar para las materias teológicas; al hablar del papel activo del sujeto para recibir los sacramentos y asumir el compromiso de colaborar con el Espíritu Santo con una vida de fe y obras, afirma: «De aquí se sigue que tanto la moral como la espiritualidad cristianas necesitan adquirir una estructuración sacramental, y el estudio de los sacramentos desemboca en la teología moral y espiritual».¹

Anton Ziegenaus escribe un manual de sacramentaria general en su madurez intelectual que requiere al menos una reseña por nuestra parte.² El volumen 7 de la Dogmática Católica que ha dirigido Leo Scheffczyk es otro ejemplo de un tratado clásico por su naturaleza, pero abierto y novedoso en su estructura y en su terminología. En efecto, partiendo de Cristo realiza una fundamentación eclesiológica de carácter trinitario e histórico-salvífico – a partir de las imágenes de la Iglesia en la Escritura y la Eclesiológica del Vaticano II –³ y desde ahí expone el organismo sacramental. Encontramos una clara percepción del misterio de Cristo como lo entiende san Pablo,⁴ así como de la dimensión cósmica de la mediación litúrgica.⁵ Las categorías de encuentro,⁶ de símbolo⁷ y de la sacramentalidad de la Iglesia⁸ son asumidas con equilibrio.

En lengua francesa conviene destacar el manual de Revel⁹ que, a partir de una relectura crítica del tratado en santo Tomás, plantea la sacramentalidad y la definición de sacramento a partir del rico simbolismo del bautismo, considerado como el sacramento tipo.¹⁰ Al inspirarse acriticamente en la cristología y la sacramentología de Schillebeeckx, el alcance de sus conclusiones está limitado desde el inicio. Su estudio de la sacramentalidad desde la antropología con su ley de la encarnación como estructura ontológica que da razón del hombre,¹¹ la aplicación de esta ley a Cristo, cuya carne revela el misterio de Dios, y la prolongación de sus gestos salvadores en los sacramentos de la Iglesia confirman esta préstamo de ideas. Desde luego queda subrayada la centralidad del Misterio pascual,¹² la importancia de los misterios de la vida de Cristo y del tiempo de la Iglesia como parte de la historia de la salvación. Pero sus afirmaciones resultan problemáticas a continuación, en cuanto que Revel hace coincidir las acciones teándricas de Cristo con el único acto eterno de amor hacia el Padre,¹³ y en cuanto considera que la Pascua de Cristo agota los restantes misterios.¹⁴

¹ *Ibidem*, 363.

² A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik. Die Heilsgegenwart in der Kirche: Sakramentenlehre*, VII, MM Verlag, Aachen 2003.

³ Cfr. *ibidem*, 28-43.

⁴ Cfr. *ibidem*, 123ss.

⁵ Cfr. *ibidem*, 599ss.

⁶ Cfr. *ibidem*, 152-167.

⁷ Cfr. *ibidem*, 135-143. Allí distingue tres niveles: el empírico-pragmático, el símbolo natural, el símbolo histórico-salvífico y cristológico.

⁸ Cfr. *ibidem*, 43-48.

⁹ J.P. REVEL, *Traité des sacrements*, I, Cerf, Paris 2005.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 27-33.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 153.

¹² Cfr. *ibidem*, 176.

¹³ Cfr. *ibidem*, 163-165. Esas acciones son llamadas *símbolos auténticos*, reveladores del Padre y de la humanidad que sale a su encuentro: de nuevo Cristo como sacramento que da a conocer al Padre (Jn 1,18) y sacramento del encuentro del hombre con Dios.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 176.

La parte dedicada al estudio sobre el símbolo,¹ una vez que ha tratado por extenso el bautismo, tiene un enfoque antropológico deudor de autores como Ricoeur, Bachelard, Eliade, Chauvet y Todorov. Más allá de esta cuestión nos interesa cómo Revel pone en paralelo la obra de arte y los sacramentos, entendidos ahora como ritos – el elemento material del sacramento en su gestualidad –, capaces de expresar «la experiencia existencial de una imagen realizada concretamente, materialmente».² Por analogía con la danza, el rito es una forma de danza sagrada, hierática, estereotipada, pero que permanece viva.³ Los símbolos bautismales – dirá, poniéndolos como paradigma – recapitulan en sí una rica simbología heredada de los religiones naturales, de las figuras bíblicas, de los gestos del Salvador y de las innumerables celebraciones de los cristianos a lo largo de la historia. En esta transmisión de experiencia secular que el símbolo sacramental hace posible, se revela el verdadero rostro de los sacramentos cristianos: son signos *naturales* con una raíz en el simbolismo natural que las culturas desarrollan; signos *simbólicos*, «manifestación sensible de un misterio invisible [...], de la gracia invisible actualmente donada por los gestos de Cristo [...] y en vistas al cumplimiento futuro de la gloria»; signos *prácticos*, que nos presentan el Misterio de Dios como algo que nos concierne, en el que somos introducidos y por eso mismo transformados, y santificados por Él.⁴

De reciente publicación es la obra de Cosimo Scordato *Il settenario sacramentale*, en cuatro volúmenes, y que ya hemos citado antes.⁵ Pero su propuesta más reciente está en un artículo publicado en 2011 que se sintetiza en *Sacramentaria iuxta propria principia*.⁶ Necesitamos volver al hecho de la celebración, como su objeto propio: partir de ella para retornar, interpretándola y sacando a la luz su sentido y valor, de modo que emerja la peculiaridad sacramental del obrar histórico-salvífico de Dios.⁷ Una reflexión crítica del misterio de Dios y del hombre desde la perspectiva de su ritualización actualizante, dando razón de la circularidad intrínseca entre evento fundador, su expansión celebrativa comunitaria y las condiciones antropológicas de su acogida (de identidad y compromiso del cristiano). La comprensión de los sacramentos está determinada por estas coordenadas: una teología de la creación, de la historia salvífica y su cumplimiento en Cristo,⁸ el desplegarse eclesial con el don del Espíritu que anticipa el fin escatológico;⁹ pero también sucede al revés: los tratados teológicos que versen sobre estos argumentos quedarían incompletos sin la recapitulación de la ritualidad sacramental, dirá a continuación.

¹ Cfr. *ibidem*, 520.

² *Ibidem*, 579.

³ *Ibidem*, 580.

⁴ *Ibidem*, 583.

⁵ Una reseña que el mismo Scordato cita: cfr. R. TURA, *Il settenario sacramentale. Una proposta dal nostro Sud*, «Studia Patavina» 55 (2008) 863-880.

⁶ C. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, in S. UBBIALI, *La forma rituale del sacramento. Scienza litúrgica e teologia sacramentaria in dialogo. Atti della XXXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Costabissara, 24-28 agosto 2009, 125-185.

⁷ Cfr. *ibidem*, 153.

⁸ Aunque se exprese así, el autor considera insuficiente la perspectiva de la economía sacramental que señala el Catecismo: cfr. SCORDATO, *Il settenario sacramentale*, I/III, 14-15.

⁹ Cfr. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, 156.

Por rigor intelectual y en parte quizá por deformación profesional, el profesor Scordato plantea la conveniencia de mantener los dos tratados clásicos – sacramentaria general y especial –; su respuesta es negativa.¹ Otro tanto ocurre con el tema del septenario sacramental, que puede ser planteado de dos modos principales a su parecer: poniendo a la Eucaristía como fuente y culmen del que deriva, o acentuando el valor simbólico de plenitud de salvación, en un estudio unitario como un organismo. Él se decanta por esta opción.²

Por último retoma un asunto del que ya hemos hablado en el debate anterior: la relación entre la teología sacramentaria sistemática y litúrgica. Es indudable para Scordato que la diferencia hay que buscarla no en el objeto material – el rito de los sacramentos –, sino en los aspectos formales, concretamente de metodología a la hora de utilizar las fuentes de la Escritura y la Tradición. La sacramentaria sistemática se interesa sobre todo por la relación entre los testimonios del Nuevo Testamento y la praxis de la comunidad cristiana; su investigación histórica sobre la Tradición atenderá a los problemas de la historia de la sacramentaria y los sucesos eclesiales-culturales, sin olvidar las intervenciones del Magisterio. La sacramentaria litúrgica por su parte estudiará el origen y la diferenciación de las primeras formas celebrativas a partir del Nuevo Testamento, con referencias a las raíces culturales del Antiguo. En cuanto a la tradición, se esforzará por reflexionar a partir de las formas celebrativas, explicitando qué imagen de la Iglesia se privilegia en cada época, y estableciendo la relación entre la liturgia y la espiritualidad cristiana. Como conclusión, la sistemática versa sobre el porqué del dato litúrgico con todas sus interpretaciones e intervenciones magisteriales; la litúrgica, trata de qué y el cómo del dato litúrgico en su radicación bíblica y su desarrollo hasta el momento actual.³

Pasamos al último autor, varias veces mencionado en este trabajo: Bozzolo y su libro *Il rito di Gesù* (2013), que recoge varios artículos – algunos publicados, otros inéditos – que presentan su pensamiento sobre sacramentaria general en los capítulos segundo y tercero. El título del libro y su planteamiento no es casual: ni el rito es una categoría abstracta, ni Jesús una persona lejana. Estamos ante una propuesta que asume la dimensión celebrativa de la Eucaristía, su alcance hermenéutico para comprender los demás sacramentos, y la dimensión salvífica del encuentro real de Cristo con los hombres en la liturgia. Esta clave metodológica se justifica por la ordenación de todos los sacramentos a la Eucaristía, que es «la memoria objetiva de la acción salvífica del Señor y por tanto el lugar de la nueva alianza de donde nace la Iglesia».⁴ Por tanto, el lugar privilegiado donde se establece una relación viva de la libertad humana y Cristo, quien nos ofrece la posibilidad de unirnos a su donación pascual; una unión

¹ Cfr. IDEM, *Il settenario sacramentale*, 1, 33.

² IDEM, *Per una comprensione simbolica del settenario sacramentale*, in C. SCORDATO, *Mondo Numero Immaginario. Saggi sui sacramenti*, Lis, Palermo 1988, 91.

³ Cfr. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, 169-175. 183-185.

⁴ BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, 37.

donde quedan sellados los momentos más significativos de la vida humana – la enfermedad, la madurez cristiana, o el compromiso para asumir un estado de vida en el ministerio sacerdotal o como marido y mujer – con vistas a la alianza definitiva de la celebración eucarística.

Como hemos tenido ocasión de ver, Bozzolo considera que ni la Eclesiología de Rahner ni la línea antropológica de Schillebeeckx y Chauvet dan razón de la revelación y su anclaje en la historia:¹ se olvida la reciprocidad originaria entre manifestación divina y libertad humana propia de la Revelación, y se separa al sacramento del acto histórico, dejando la celebración eclesial sin su raíz, es decir, la historia de Jesús con sus discípulos y el surgir de la praxis ritual donde se alcanza el reconocimiento libre y creyente de la verdad de Jesús.²

A partir de una lectura de la Encíclica *Fides et ratio*, Bozzolo escribe en el segundo capítulo un apartado esencial cuyos trazos principales podríamos resumir así: el sacramento debe ser estudiado como acción litúrgica, dejando a salvo la trascendencia de Dios y la dimensión temporal del hombre. La mediación litúrgica no puede ser entendida como la vinculación entre don de la gracia y una determinada práctica de culto por parte de una voluntad divina extrínseca, sino «como el modo original con el que Jesús realiza en sí la concordancia de lo divino y lo humano».³ En este sentido la categoría de símbolo es pertinente, aunque difícil de interpretar equilibradamente para no caer en el «exceso de inmediatez» de la epifanía del misterio (Casel) o en la «invasividad sacramental» de la gracia (Rahner). La teología sacramentaria necesita elaborar una idea del obrar simbólico-ritual que respete la precedencia del misterio divino, sin reducir la forma celebrativa a ornato externo de un contenido eterno, y que no desdiga del hombre como sujeto histórico y creyente.⁴ Si observamos de cerca el caso de la Eucaristía, «forma eminente del encuentro entre la libertad del hombre y el misterio de la verdad divina»,⁵ vemos al creyente interpelado en su fe y en su corporeidad por una verdad que se le revela, ante la que no cabe una actitud posesiva, sino un reconocimiento de su riqueza inagotable; por otro lado, la revelación aparece no tanto como un hecho del pasado, sino como un darse gratuito que exige un tú que acoja con agradecimiento y que tome conciencia de que es el origen y el fundamento de su libertad. Esta tesis – prosigue el autor – tiene confirmación en la Escritura, en la historia de Abrahán, Moisés, los profetas... Junto a las aventuras humanas, el rito sobresale como condición de posibilidad de las acciones de Dios y de la memoria de las mismas en el pueblo elegido. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento: la particular actitud de Jesús frente a la religiosidad de su tiempo muestra no sólo las contradicciones del ritual de Israel, sino que le otorga su sentido último, la verdadera y definitiva Pascua.⁶ El culmen de este proceso es la institución de la Eucaristía que es algo más que la fundación de una praxis ritual: revela una *Cristología*. En la Última Cena el

¹ Cfr. *ibidem*, 16-28.

² Cfr. *ibidem*, 29.

³ *Ibidem*, 69.

⁴ Cfr. *ibidem*, 72.

⁵ *Ibidem*, 75.

⁶ Cfr. *ibidem*, 81-85.

gesto de Jesús cumple y supera el rito hebreo: su Carne y su Sangre ofrecidos son el verdadero Cordero inmolado, que da el acceso a la intimidad de Dios; la oblación de sí al Padre que, en un contexto de memoria-bendición-acción de gracias, cumple el abandono creyente de Israel. El rito es entonces *mediación efectiva*. Ante esta acción-oración-revelación de Jesús, los discípulos no permanecen pasivos, sino que quedan comprometidos para siempre en su gesto y en su oración.¹

Las conclusiones son netas para el autor. En primer lugar, la *res* ofrecida en el gesto eucarístico no pueden entenderse desde *fuera*; la *res* exige la implicación de la libertad y la situación histórica del hombre para atravesar la misma Pascua de Jesús. En segundo lugar, la recuperación de la valencia teológica de la acción ritual significa reconocer que «el lugar en que últimamente la verdad de Dios puede ser reconocida es el acto práctico de la relación con Él».² La forma celebrativa, a través del carácter instituido de sus símbolos y de la acogida libre requerida en cada caso, equilibran en su justa medida la relación con Dios, respetando su trascendencia y reconociéndola irreductible a un concepto, a una experiencia emotiva o a un obrar pragmático. El sacramento ofrece al hombre su salvación radical: la celebración implica a todas sus dimensiones vitales, y muestra al mismo tiempo que el sentido no se *fabrica*, sino que el destino de la libertad es donado y sólo puede acogerse en la confianza. El sacramento celebrado aparece así en un contexto de fe, como el lugar paradigmático de la estructuración de la misma fe y de su efectivo y peculiar ejercicio.³

El tercer capítulo afronta la relación entre fe y rito, en el contexto de *Sacramentum caritatis* n. 34 y de los estudios mistagógicos. Un proyecto que supone una revisión tanto de los modelos clásicos de la manualística, como del nuevo objetivismo del rito por parte de algunos liturgistas – donde *rito* se convierte en una noción abstracta que condiciona la reflexión de los sacramentos celebrados *in actu* –, y del personalismo de Schillebeeckx, de la teología trascendental de Rahner y de las afirmaciones de Chauvet.⁴ Desde las reflexiones sobre teología bíblica de Beauchamp, Bozzolo propone una reflexión originaria sobre los sacramentos a partir del acto mismo de su celebración, entendida como inmediatez mediada, que Las.⁵ El rito, implicando completamente al hombre en sus efectos, pensamientos, gestos e intenciones, lo pone delante del Absoluto y le pide que oriente su deseo innato de intimidad con Dios en una determinada dirección, para establecer una *relación orante*. Entonces el hombre puede reconocer y asumir personalmente que la mediación sacramental proviene del Tú divino. Entre fe y rito hay una circularidad: el rito permite al espíritu finito responder a la iniciativa divina que lo constituye y precede desde siempre; la fe es un acto de decisión que *verifica* el rito, reconociendo en él la llamada de

¹ Cfr. *ibidem*, 86.

² *Ibidem*, 91.

³ Cfr. *ibidem*, 92.

⁴ Cfr. *ibidem*, 99-114.

⁵ Cfr. *ibidem*, 124-127.

Dios y la manifestación real de su misterio.¹ El autor intenta disolver dos prejuicios: aquél de que el acceso al misterio de Dios compete exclusivamente al pensamiento, o que la presencia de Dios ante el hombre queda confinada en la inmediatez del lenguaje ritual sin respetar la sobreabundancia de la verdad de Dios.

Estamos ante un teólogo que sabe matizar: sus presupuestos de teología fundamental son equilibrados y toman en serio la libertad del hombre frente al Dios que se revela. El alcance antropológico de su reflexión resalta con acierto la centralidad del sacramento en la vida cristiana y, al mismo tiempo, su radicación en el deseo de Dios que pervive en el corazón del hombre. Esperábamos un desarrollo mayor de su *sacramentaria eucarística*, de la que sólo se apuntan pocas líneas, y de la dimensión escatológica de los sacramentos en cuanto signos proféticos.

III. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES: HACIA EL ENCUENTRO Y LA COMUNIÓN

Como sucede en otras facetas de la vida, el tiempo ha servido para acrisolar los debates apenas presentados. Con el 50 aniversario del Vaticano II asistimos a una recepción más serena en tantos aspectos de la vida de la Iglesia. Las coordenadas teológicas de los documentos conciliares, la reforma litúrgica – con sus luces y sus sombras –, así como las disposiciones sobre los estudios eclesiásticos y su enseñanza en clave litúrgica nos han ayudado a tomar conciencia del tesoro de gracia y de vida que la Iglesia custodia.

Después de nuestra exposición resulta claro que la teología sacramentaria y la teología litúrgica están atravesando un proceso de convergencia: Triacca ya lo anunciaba hace años y, recientemente, hay quienes propugnan el encuentro y la comunión de ambas disciplinas.² Estamos en camino para alcanzar una articulación adecuada; tampoco vemos oportuno insistir tanto en la distinción de ambas en el plano conceptual-metodológico. Conviene no olvidar que muchas veces el uso de un título o de otro para referirse al curso sobre un determinado sacramento viene determinado, en la práctica, por los mismos planes de estudio de las facultades o de los centros de enseñanza.

Necesitamos *volver a la cosa*, al sacramento en sí mismo tal como la Iglesia universal-particular lo vive y celebra. Si el estudio es sólo dogmático o litúrgico – en su versión simplista de la sola celebración –, los resultados serán sectoriales o parciales. En el fondo podemos distinguir entre teología sacramentaria y litúrgica. En cuanto a la investigación, según el peso que se conceda a las fuentes: dogma en sentido amplio – Biblia y Padres – o el rito. De todo el patrimonio teológico después del Concilio nos gustaría subrayar de nuevo el valor de la II

¹ Cfr. *ibidem*, 128.

² Cfr. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria*, 125-185. Cfr. A. LAMERI, *Il rapporto tra teologia litúrgica e teologia dei sacramenti*, «Lateranum» 79 (2013) 125-136.

parte del Catecismo de la Iglesia y su *Economía sacramental*: estas líneas maestras podrían ayudar a la tan deseada articulación.

ABSTRACT

El siglo xx ha habido numerosas publicaciones sobre los sacramentos, tanto en su aspecto teórico como práctico. Son muchos los autores que piden una revisión del modelo clásico de los manuales de Sacramentaria general. Por su parte, las aportaciones del Movimiento litúrgico que llegan al Vaticano II han ayudado a tomar conciencia del aspecto celebrativo y místico de la liturgia. En este artículo se sintetizan las principales propuestas de esta renovación.

The xxth Century saw a burst in the number of publications on the sacraments and at that time many authors asked for a revision of the classical model presented by the Sacramental Theology. Besides, the Liturgical Movement increased awareness of both the celebrative and the mystic aspects of liturgy. The main proposals of that renewal are synthesized in this paper.

RECENSIONI

E. APPELLA, *Autorità contestata e confermata. Ambizione umana e progetto divino nella storia di Core, Datan e Abiram (Nm 16)*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, pp. 364.

IL denso e suggestivo studio di Enzo Appella, presbitero della Diocesi di Tursi-Lagonegro e docente della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione San Luigi) e dell'Istituto Teologico del Seminario Maggiore di Basilicata, si sviluppa attorno a uno dei capitoli del libro dei Numeri teologicamente più rilevanti e, allo stesso tempo, più complessi dal punto di vista della composizione letteraria e del significato contenutistico.

Come è noto, ciò che il racconto biblico (Nm 16) mette in rilievo, è che il progetto divino prevedeva sin dal principio i due grandi personaggi Mosè e Aronne: il primo, perché fosse capo e guida del suo popolo; il secondo (e, successivamente, i suoi figli primogeniti per generazioni) perché svolgesse la funzione di sommo sacerdote. Tale disegno, tuttavia, durante la marcia nel deserto fu contestato, con motivazioni apparentemente ragionevoli, da un lato, dai rubeniti Datan e Abiram, e, dall'altro, dal levita Core, cui si unirono 250 captribù. Dal punto di vista letterario, però, il racconto appare decisamente contorto, come l'autore osserva soprattutto nei primi cinque capitoli del volume, nei quali, nel contesto della critica moderna sulla composizione del Pentateuco, sono presi in esame i punti fondamentali del testo e i tentativi di spiegazione critica (I), la probabile articolazione e dinamica del racconto nella sua forma attuale (II), e il modo in cui i diversi personaggi compaiono nella strategia narrativa, sia nella loro ambiguità e falsità (Core, Datan, Abiram), sia, per contrasto, nella loro fedeltà al disegno divino (Aronne e, soprattutto, Mosè, profeta inviato da Dio) (III-V).

Particolarmente apprezzabile è il fatto che l'autore, nel suo studio, abbia voluto tener conto anche della storia dell'interpretazione del brano, cioè della storia degli effetti (VI), prendendo in esame i commenti rabbinici ed ebraici (Filone di Alessandria, Flavio Giuseppe e lo Pseudo Filone), la prima letteratura cristiana (Nuovo Testamento e apocrifi) e la prospettiva dell'islamismo (a proposito della figura di Core). Questa variegata tradizione ha fatto di Core, Datan e Abiram «i prototipi dei dispregiatori della legge di Dio, dei calunniatori dell'autorità legittima, degli invidiosi e gelosi del favore divino ad altri per il bene della comunità, degli scismatici del popolo santo, e tutto questo più per appagare la loro sete di potere che non per assecondare il loro dovere di servire» (p. 221).

Dal punto di vista dello studio diacronico, Appella, come spiegato dettagliatamente nel capitolo VII, e sintetizzato a p. 277 (cf. il quadro delle successive fasi redazionali proposto a pp. 278-282), ritiene che l'attuale racconto di Nm 16 sia stato forgiato a partire da una presunta tradizione della tribù di Ruben, allora quasi scomparsa; tradizione che la redazione deuteronomistica del periodo post-esilico avrebbe assimilato e inserito nel più ampio contesto dei racconti di mormorazione nel deserto. La finalità del racconto sarebbe stata quella di innalzare la figura di Mosè e il ruolo di chi doveva rappresentarlo. Un intervento redazionale sacerdotale vi avrebbe successivamente aggiunto un episodio riguardante 250 capotribù, e avrebbe così dato luogo a un nuovo testo volto a evidenziare il tema della mormorazione contro l'autorità legittima. Nel periodo post-esilico, infine, un ulteriore intervento sacerdotale post-redazionale avrebbe tracciato,

sulla base del lavoro precedente, il profilo di Core e della sua schiera per giustificare il sacerdozio aronnita (con i suoi privilegi) come istituzione perenne voluta da Dio, investita di un ruolo decisivo per la vita del popolo e protratto nel tempo. Secondo l'autore, dunque, nella sua redazione finale il racconto presenterebbe un caso paradigmatico: l'insano tentativo di destituire di fondamento l'autorità stabilita da Dio per sostituirla con un'arrogante ambizione.

A mio avviso, però, una simile ricostruzione del brano troppo legata a una determinata teoria documentaria, seppur interessante, finisce con l'eliminare ogni elemento di realtà storica fondante, che non credo possa essere omessa senza incorrere in uno svuotamento dell'insieme del racconto biblico. La stessa conclusione secondo cui Nm,16 rispecchierebbe una situazione postesilica, finalizzata a un chiarimento sul rapporto fra leviti e sacerdoti, apparirebbe a mio avviso più consistente se si ritenesse che la situazione presentata corrisponda non soltanto alla realtà postesilica, quando la politica persiana concesse agli esiliati di restaurare o di creare una propria organizzazione religiosa e politica, ma anche alla situazione dell'epoca cui i racconti si riferiscono. La rivolta dei tre personaggi, infatti, è sostanzialmente la contestazione di quanto stabilito dallo stesso JHWH, in altre occasioni, e fin dai tempi più antichi, riguardo ai leviti e ai sacerdoti.

Per quanto concerne la prospettiva teologica del brano (VIII), l'autore incentra la sua analisi sul rapporto fondamentale esistente tra "comunità" e "autorità", soffermandosi in particolare dell'ampio uso che il capitolo in esame (e, più in generale, l'intero testo) fa dei due termini classici *'ēdāh* e *qāhāl* (soprattutto del primo) cui l'ebraico biblico ricorre per indicare la "comunità", e analizzando le diverse sfumature che essi assumono nei vari contesti in cui si trovano. I due lemmi sono infatti utilizzati generalmente in riferimento alla "comunità" d'Israele come comunità organica, fondata sul Sinai e con a capo Mosè; ma poiché in qualche testo il termine *'ēdāh* è usato da Core per indicare "la sua comunità" che insorge contro Mosè, il sacerdote ribelle di Nm 16, secondo l'interpretazione proposta dal nostro autore, potrebbe rappresentare la costante opposizione levitica alla gerarchia sacerdotale che si forgiava nel periodo postesilico con l'appoggio dell'autorità persiana (p. 301). Non si tratterebbe quindi di attriti tra le famiglie sacerdotali per la supremazia, ma del rapporto creatosi fra le diverse entità nascenti nel periodo postesilico. Il bastone gemmato di Aronne starebbe a indicare che a prevalere è l'autorità di Dio e, di conseguenza, colui che lo rappresenta (p. 301-302).

Oltre agli otto capitoli citati, l'opera offre una presentazione di Ettore Franco, le abituali liste di abbreviazioni e sigle, e un'introduzione essenziale, e si chiude, dopo la conclusione, con un'ampia bibliografia, e con gli indici delle citazioni e degli autori. Nell'insieme, ci troviamo di fronte a un lavoro svolto con grande impegno e rigore scientifico, per quanto suscettibile di un ulteriore approfondimento critico.

M. TÁBET

P. DONATI, *La famiglia. Il genoma che fa vivere la società*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 250.

LA cultura è il pensiero di un popolo, ciò che ne costituisce l'identità e ne sostiene il cammino verso il futuro. Elemento essenziale della cultura sono le metafore che fungono da guida nella lettura del reale e nella memoria di ciò che è accaduto. La metafora di per sé è meno potente dell'analogia, che traduce a livello gnoseologico la partecipa-

zione ontologica, ma nello stesso tempo non è possibile fare a meno di immagini che permettano di “dire” almeno per allusione l’indicibile trama relazionale che costituisce il mondo, la vita e la storia. Ce lo insegna la Sacra Scrittura, dove le metafore abbondano, secondo il modo di pensare tipicamente semita.

Tuttavia oggi il rapido sviluppo tecnologico ha messo in crisi le metafore tradizionali, le quali sono costantemente sostituite da immagini tratte dall’ambito prevalentemente scientifico. A livello massmediale questa dimensione sembra essere l’unica alla quale si riconosca valore veritativo. Perciò il volume di Pierpaolo Donati *La famiglia. Il genoma che fa vivere la società* ha un significato che trascende l’ambito sociologico, ma, per la sua dimensione divulgativa e la forza della metafora che è alla sua base, si propone come valido strumento anche per il dialogo interdisciplinare.

La domanda alla quale vuole rispondere dimostra l’ampiezza dello spettro di interesse del libro: la famiglia è superata e la si può modificare secondo i propri gusti oppure ha una forma propria dalla quale dipende il carattere umanizzante della società? Il grande valore della risposta offerta è che essa non si basa solo su considerazioni di carattere filosofico o morale, ma muove dall’analisi fenomenologica. Si procede, dunque, *a posteriori* e non *a priori*. La tesi sostenuta è formulata proprio mediante l’efficace metafora contenuta nel titolo del libro: la famiglia ha un proprio genoma sociale, fonte della socialità, ma tale genoma può essere modificato dall’ambiente fino a subire delle mutazioni che facciano sparire la famiglia stessa. La dimensione naturale può essere a tal punto modificata da quella culturale da indurre dei mali relazionali, fino all’estremo di una società non più umana e incapace di difendere l’umano.

L’efficacia della metafora risiede proprio nel valore comunemente riconosciuto alla dimensione scientifica nella cultura attuale. Infatti, Donati riesce ad esprimere le conseguenze del cambiamento attuale di quello che secondo lui è il “genoma” sociale, e non biologico, della famiglia, in termini che possono essere colti da tutti. Infatti la preoccupazione ecologica è diffusa, come dimostrano anche la produzione letteraria e quella cinematografica, dove si tenta di elaborare a livello immaginario la possibilità di una mutazione del genoma umano che possa portare ad esseri che umani non sono più. Con una battuta si potrebbe dire che Donati introduce nella sua riflessione la FGM, cioè la famiglia geneticamente modificata, in parallelo agli OGM, cioè gli organismi geneticamente modificati, di cui oggi si sente molto parlare.

In questo approccio di “ecologia” sociologica il punto di partenza è la constatazione empirica che oggi numerosi malesseri individuali e sociali sono legati alla crisi della famiglia e alle difficoltà in questo ambito. Si pensi, a mo’ di esempio, al programma *Generation Cryo* in onda attualmente su MTV, per citare l’ambito televisivo della percezione di cui si parlava più sopra, programma nel qual una persona nata da fecondazione eterologa cerca di risalire al “donatore” e ai propri “fratelli”.

A partire dalla constatazione di tale malessere, cioè di una vera e propria crisi “ecologica”, Donati sostiene la necessità di elaborare una cultura della famiglia capace di rispondere alle sfide odierne, mostrando le ragioni per le quali la famiglia è e rimane la fonte e l’origine (*fons et origo*) della società, il che significa del bene comune da cui dipende anche la felicità delle singole persone (p. 9). Similmente a come la presa di coscienza della crisi ecologica ha portato ad un approfondimento scientifico che poi ha avuto ricadute anche tecnologiche e commerciali, per esempio nei motori e nelle emissioni automobilistiche, così la sociologia, e le altre discipline stimolate da essa, dovrebbero approfondire lo studio della famiglia come radice della società.

La proposta del presente volume è, chiaramente, quella della sociologia relazionale, secondo la quale la radice della società va riscontrata nella relazione. L'analisi è lucida e la provocazione incalzante: «Certo, una società è fatta così come è fatta la famiglia: se la famiglia si spezza, anche la società si spezza; se la famiglia diventa liquida, anche la società diventa liquida. Non possiamo lamentarci della frammentazione della società, delle ingiustizie sociali, della povertà, della mancanza di rispetto della dignità umana, se tutto questo proviene dal fatto che la legislazione e le politiche sociali non promuovono la famiglia, ma invece sostengono stili di vita che producono precisamente quei mali sociali» (p. 9).

Tra la famiglia e la società non si dà né identità né indipendenza, ma una forma di interdipendenza ineludibile, in quanto è proprio nella prima che una generazione si definisce rispetto alla generazione precedente, in modo tale da scoprire il senso della propria esistenza.

L'esperienza dimostra che la "liberazione" dalla famiglia ha indotto un crescente senso di solitudine e una crisi di identità, che impoverisce a livello umano la società.

L'articolazione del volume inizia, per questo, dalla definizione della famiglia come relazione sociale. Ciò è oggi quanto mai fondamentale perché si tende a ridurla ad aspetti affettivo-sentimentali o patrimoniali. Tale definizione permette di cogliere la famiglia stessa in quello che le dà origine: essa è infatti un fenomeno emergente irriducibile agli elementi che la compongono, poiché è una realtà essenzialmente relazionale. Tale prospettiva permette di cogliere anche come la famiglia sia l'origine del sociale, in quanto lo genera. Allora diventa possibile uscire da una prospettiva dialettica, che oppone individui e collettività, e cogliere nella relazionalità i vantaggi della famiglia rispetto alle mutazioni "genetiche" che attualmente subisce.

Così la definizione proposta è: «La relazione famigliare è quella referenza – simbolica e intenzionale – che connette le persone in quanto genera e attualizza un legame fra loro come generanti (coppia) e generati (figli)» (p. 60). La famiglia, dunque, in quanto fenomeno emergente "eccede" come *tertium* gli estremi che essa unisce.

Ciò colloca l'etica della famiglia nella sfera delle relazioni che la caratterizzano, cioè quelle coniugali e filiali, e non in quella dei meri rapporti di cura: «La famiglia ha un suo genoma, che è dato dall'intreccio fra etica del dono, etica della reciprocità nelle transazioni, l'*ethos* della sessualità come amore responsabile nella coppia e l'etica della generatività (filiazione)» (p. 64).

Tale etica non può essere eliminata presentando la famiglia come una struttura arcaica, poiché il suo ruolo di mediazione tra ambiente interno ed esterno alla famiglia stessa, tra dimensione biologica e culturale, è ineludibile.

Donati offre qui uno dei punti più profondi della sua analisi, che ne dimostra anche il valore per la teologia e, in generale, per la ricerca interdisciplinare. Infatti la sua riflessione etica e la sua definizione di famiglia non sono sospesi a dei preconcetti ideologici, ma si fondano su una comprensione propriamente metafisica della famiglia intesa come relazione che costituisce in quanto tale un incremento di essere. Dall'analisi fenomenologica si passa ad una comprensione di ciò che sta al di là del fenomeno osservato, *meta ta physika*, portando il discorso su una oggettività fondata sulla realtà dell'incontro tra «un *ego* e un *alter* che sono *com-presi* da tale realtà più di quanto essi stessi non la *comprendano*». Infatti, «partecipando della famiglia, gli esseri umani partecipano di un fatto (essere-evento, dunque struttura latente) che li trascende» (p. 65).

Se il primo capitolo ha definito la famiglia da una prospettiva relazionale, il secondo

ne traccia la dinamica, cercando di prospettare il futuro nel XXI secolo, in particolare come soggetto educativo. Piuttosto che di un crollo dell'istituzione familiare si parla di un processo di morfogenesi sociale del cui esito dipenderebbe lo stesso processo di umanizzazione, analogamente al caso di una mutazione genetica. Come sempre avviene la crisi è momento di giudizio che, paradossalmente, può rivelarsi estremamente propizio per scorgere al di sotto di un pluralismo fisiologico la realtà più profonda della famiglia stessa.

Infatti, al di là di ogni preconcetto evolucionista che vorrebbe decretare la morte, la situazione attuale fa emergere con maggior chiarezza il ruolo insostituibile della famiglia ad in triplice livello: tra natura e cultura, tra individuo e società, tra dimensione pubblica e privata. Quanto più l'esterno si fa complesso, tanto più diventa necessaria la mediazione tra interno ed esterno. Con una battuta si potrebbe dire che la situazione attuale di sfida alla famiglia porta a *toccare il fondo*, nel senso della crisi, ma nello stesso tempo permette di *toccare il fondo dell'essere* della famiglia, scoprendone la realtà più profonda nella dimensione relazionale e il ruolo insostituibile nella mediazione tra interno ed esterno.

Il terzo capitolo affronta in modo magistrale ed estremamente utile il tema dell'identità sessuale nella famiglia e della sua valenza ontologica. Si tratta di un capitolo veramente prezioso, che traccia una via per superare la concezione dialettica della distinzione dei sessi, presentandone le dimensioni relazionali più profonde come potenza di comunione.

Con grande lucidità si constata l'esistenza di una vera e propria rivoluzione culturale in questo ambito, che cerca di ridefinire ciò che è il maschile e ciò che è il femminile: «Questa rivoluzione riguarda i singoli individui, tutti gli individui, ma ha un bersaglio centrale: la famiglia. E si capisce il perché: la ragione sta nel fatto che la famiglia è il luogo generativo e rigenerativo fondamentale della differenza sessuale. Luogo fondamentale perché originario e originale, ossia costitutivo primordiale di quel codice simbolico duale su cui si fonda il pensiero umano e che presiede alla stessa possibilità di realizzare l'umano in quanto relazione di piena reciprocità inter-soggettiva» (p. 103).

Da questa prospettiva si mette in evidenza subito l'insufficienza di una difesa della differenza sessuale fondata esclusivamente sul dato biologico e sulla necessità della riproduzione umana, visto il profondo carattere di mistero che caratterizza la distinzione tra maschio e femmina e vista l'irriducibilità della sessualità umana a quella animale.

Il capitolo mostra come il processo di omogeneizzazione fra uomo e donna sia più apparente che reale; come una lettura del processo di differenziazione tra uomo e donna in termini solo di uguaglianza e disuguaglianza porti a fondamentali incomprensioni, mentre la relazionalità richiama l'articolazione tra ciò che è proprio e ciò che è comune; infine, come ci sia bisogno di una nuova cultura di *gender* che sia una cultura relazionale delle interdipendenze fra i generi capace di valorizzarne la specifica umanità.

Il quarto capitolo è altrettanto prezioso. Qui si affronta la questione della relazione di coppia, distinguendo la coppia aggregativa, come nel caso delle convivenze libere, dalla coppia generativa. Ciò che rende possibile il passaggio dall'una all'altra è identificato nell'attivazione di una riflessività non solo all'interno della singola persona, ma anche di una riflessività della coppia come tale.

Questa permette di superare la tendenza narcisista a vedere nell'altro solo la condizione di possibilità della realizzazione di se stessi. Infatti, se tale tendenza è presente, la coppia diventa campo di battaglia nello scontro tra il rischio della dipendenza dall'altro

e la propria autonomia, sviluppando una dimensione dialettica che impedisce il sorgere della relazione in senso proprio.

Invece, «unico vincolo che promuove veramente la libertà dell'Altro, e con la libertà dell'Altro quella del Sé, è il dono. Il dono come espressione di una relazione che è del tutto diversa dalla giustizia, così come, a maggior ragione, dalla mera convenienza» (p. 170). Ciò implica una vera e propria meta-riflessività, cioè una riflessività relazionale.

Nel quinto capitolo si mostra come una famiglia così intesa sia in grado di favorire non solo le virtù individuali, ma anche quelle sociali, le quali sono irriducibili *sic et simpliciter* a quelle individuali e non ne sono il semplice prodotto. In questo ambito si manifesta anche tutta la positività dell'analisi di Donati, che sa trovare molti elementi che puntano verso una possibilità di progresso, capace di superare i pericoli indotti dalla privatizzazione delle relazioni familiari: «La famiglia rimane la sorgente vitale di quelle società che sono più portatrici di futuro. La ragione di ciò è semplice: è dalla famiglia che proviene il capitale umano, spirituale e sociale primario di una società. Il capitale civile della società viene generato proprio dalle virtù uniche e insostituibili della famiglia» (p. 14).

La famiglia generativa genera anche la nuova società, per questo è necessario che le famiglie si organizzino riflessivamente per preservare la propria identità relazionale, cioè per sopravvivere come famiglie, evitando sia l'individualismo che il collettivismo. Ciò già si osserva, in movimenti di spiritualità e esperienze di comunità familiari: «si tratta di fenomeni *emergenti* fra coloro che sperimentano una semplice verità: la famiglia narcisistica e privatizzata non porta alla felicità» (p. 203).

Estremamente interessante è la categoria di *unità di vita* introdotta da Donati per descrivere il ruolo della famiglia come nesso tra la felicità privata e quella pubblica. Infatti, perché si possa parlare di felicità, è necessario che le persone possano essere se stesse sia nell'ambito interno che in quello esterno e ciò è possibile solo in modo relazionale, sfuggendo a una dialettica riduzionista che spinga in modo esclusivo verso solo uno dei due ambiti. Infatti nessuna famiglia è un'isola, ma ciascuna può essere se stessa solo in una rete di famiglie. È ciò che avviene con le nuove comunità di famiglie che sorgono in tanti paesi: «Queste reti comunitarie di famiglie riescono ad incarnare le connessioni (e le mediazioni) tra interno ed esterno, individuale e collettivo, privato e pubblico, in maniera tale da produrre benefici per l'intera società» (p. 205).

Il volume si chiude con un capitolo a mo' di conclusione propositiva, che indica alcune prospettive di azione per il futuro. In questa parte la riflessione assume anche una valenza politica, attraverso la proposta di integrare il presente approccio di occupazione femminile e pari opportunità, detto *gender mainstreaming*, con politiche che tengano conto delle relazioni familiari rispettose della reciprocità dei sessi e della dinamica intergenerazionale, dando luogo, così, a un *family mainstreaming*. Gli elementi essenziali di tale approccio sarebbero: il passaggio da politiche familiari imposte dall'alto all'applicazione della sussidiarietà, in modo tale da favorire l'assunzione di responsabilità da parte di tutti gli attori e la produzione di beni relazionali; un'integrazione delle politiche di pari opportunità, che a volte si ritorcono proprio contro le donne, con interventi che servano a bilanciare il rapporto tra l'interno e l'esterno della famiglia, come nel caso del *work-life balance*; la revisione in senso relazionale degli indicatori sociali che misurano l'integrazione e l'inclusione sociale. Ciò permetterebbe di adottare politiche che considerino la famiglia come investimento e moltiplicatore dello sviluppo sociale, culturale ed economico, creando un contesto *family friendly*.

Il lavoro di Donati permette di presentare la sfida posta alla politica, e ad ogni uomo, dalla famiglia in termini di ecologia umana, cioè come necessità di curare un ambiente, delle condizioni sociali, perché le famiglie possano espandere la loro potenzialità. E ciò per il bene stesso della società. Questo appare un contributo veramente prezioso al sorgere di una riflessività familiare a più livelli.

In sintesi si tratta di un volume di facile lettura, operativo e che si potrebbe definire sfidante, perché l'acutezza dell'analisi e la concretezza delle proposte basate sui dati fenomenologici sembrano rendere impossibile che esso venga ignorato. Perciò si tratta di un libro che può risultare estremamente utile sia al lettore comune che a quello specializzato, e in questo caso l'interesse può coinvolgere sia il filosofo che il teologo, non solo per quanto riguarda gli aspetti propriamente etico-morali legati al matrimonio, ma addirittura a livello di fondamento.

San Josemaría Escrivá descriveva gli intellettuali con la metafora delle cime innevate, che svettano da sole ma poi fecondano la pianura e permettono il rigoglio che nutre le persone comuni, grazie alle acque che scendono a valle. Il pensiero di Pierpaolo Donati sembra proprio realizzare la verità contenuta nell'immagine, poiché non solo ha penetrato con la sua analisi scientifica la trama complessa che caratterizza i fenomeni sociali di un'epoca in rapida evoluzione come la nostra, ma riesce anche a fornire elementi che guidino l'azione, accostando alla formulazione della diagnosi una proposta terapeutica, e a tradurre il suo pensiero in formule accessibili a tutti, in metafore efficaci che aiutano la società a trovare riflessivamente la propria identità.

G. MASPERO

P. DUBOVSKÝ, J.-P. SONNET (edd.), *Ogni Scrittura è ispirata. Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo - Roma 2013, pp. 412.

IL presente volume, incentrato, come suggerisce lo stesso titolo, sul tema dell'ispirazione biblica nella prospettiva teologica attuale, si compone di diciannove articoli redatti da diversi esegeti e teologi dell'Università Gregoriana e dell'Istituto Biblico, di un'introduzione e di un'ampia conclusione programmatica scritta dai curatori del volume (anch'essi docenti delle citate istituzioni). Come la maggior parte dei testi scientifici, l'opera si chiude con l'elenco delle abbreviazioni e sigle e con l'indice dei nomi e delle citazioni. Oltre ad alcuni altri saggi sul tema, il volume raccoglie i contributi presentati durante un "Corso speciale" tenutosi nella primavera del 2011 presso le citate istituzioni accademiche e volto a esaminare l'ispirazione biblica nell'epoca attuale, «a partire dalla pratica esegetica» e nel contesto di un «dialogo fra esegesi e teologia», come avevano auspicato, in passato, alcuni studiosi come K. Rahner (p. 7). Il tema discusso, come lo stesso testo precisa, non era se la Bibbia fosse o meno ispirata, realtà mai messa in discussione, ma «come parlare dell'ispirazione nel mondo esegetico e teologico di oggi» (p. 336). Oggetto di riflessione più immediato sono stati l'esortazione post-sinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI, del 30 settembre 2010, la tradizione del pensiero biblico delle istituzioni teologiche gesuite di Roma, e l'eredità della *Dei Verbum*.

I testi sono suddivisi in tre sezioni. La prima, intitolata «Sfondo biblico ed extra-biblico dell'ispirazione» (pp. 19-73), comprende quattro studi dedicati, rispettivamente, al concetto di ispirazione nella Mesopotamia antica (I. Hruša) e nel pensiero ellenistico (J. Sievers), e all'ispirazione biblica nella Torah e nei Profeti (G. Barbiero), nonché negli scritti sapienziali (B. Costacurta). La seconda sezione, più ampia (pp. 75-268), intitolata

«Ispirazione ed esegesi», analizza, nei suoi undici articoli, il rapporto fra il concetto di ispirazione biblica e le diverse metodologie o approcci esegetici. In particolare prende in esame il metodo storico-critico (J.L. Ska), la critica testuale (S. Pisano), il singolare problema relativo al testo del Siracide (N. Calduch-Benages), il metodo storico e la storiografia (P. Dubovský), l'approccio narrativo (J.-P. Sonnet), l'approccio retorico (J.-N. Aletti), la linguistica (A. Gianto), il fenomeno della comunicazione (M. Grilli), il problema del corpus deuterocanonico (N. Calduch-Benages), la continuità tra i due Testamenti (J.M. Granados) e la Bibbia intesa come unità (P. Dubovský). La terza sezione, dal titolo «Ispirazione e teologia» (pp. 269-335), affronta infine, in quattro articoli, il tema dell'ispirazione dal punto di vista eminentemente teologico: il primo saggio, di G. Ravasi, è intitolato «Verso una teologia biblica dell'ispirazione», i rimanenti tre sono dedicati rispettivamente ai problemi relativi al rapporto tra la teologia biblica e l'ispirazione (P. Bovati), alla teologia del testo biblico (S. Pié-Ninot), e all'ispirazione alla luce dei testi del Vaticano II (C. Aparicio Valls).

Nell'ampia conclusione (pp. 336-376), riassuntiva e programmatica, i curatori propongono una rilettura attenta e compendiata dei singoli contributi e, dopo ogni sintesi, formulano interrogativi o offrono chiarificazioni (pp. 336-363). Espongono, infine, una riflessione generale sull'ispirazione biblica che occupa l'ultima parte del libro (pp. 363-376). Ci sembra opportuno soffermarci qui proprio sulla conclusione, in quanto essa orienta la lettura dell'intero volume. Per quanto riguarda i primi due studi, dedicati alla vasta letteratura mesopotamica ed ellenistica (Hrůša e Sievers), si precisa (pp. 338-339) che in quel mondo culturale, come accadrà poi nel più antico Israele, il concetto di "ispirazione", inserito nell'ampio contesto della comunicazione con gli dèi, assumeva diverse forme e non riguardava esclusivamente un testo scritto e canonico, ma si estendeva anche alle visioni e agli oggetti. Mancava però una precisa concezione dell'ispirazione che tenesse conto della scrittura e della riscrittura dei testi ritenuti sacri. Circa i contributi di Barbiero e di Costacurta, incentrati sul mondo biblico, si evidenzia (pp. 339-342) che nell'Antico Testamento, oltre che alla Torah e al suo insegnamento (orale o scritto), che godevano della massima autorevolezza, si riconosceva una notevole autorità anche agli Scritti e ai detti dei sapienti. Riguardo ai Profeti, si osserva che non sembra esistesse la possibilità di dissociare la persona investita dallo spirito dal messaggio che essa proclamava (p. 342). Sui Salmi, infine, si ricorda che vi era la consapevolezza del valore di orazione proprio dei testi sacri: essi costituivano un modello autorevole – ispirato e ispirante – di preghiera.

Per quanto concerne gli undici studi riguardanti le metodologie esegetiche e il loro rapporto con l'ispirazione biblica, si sottolinea in particolare che il concetto di ispirazione richiede: I. prendere in considerazione l'intero periodo storico che va dall'evento evocato alla sua formulazione prima orale, poi scritta e, infine, canonica, vale a dire, tutto l'arco di tempo relativo alla formazione, alla trasmissione e alla canonizzazione del testo finale (p. 344); II. tenere conto della molteplicità dei testi e delle famiglie testuali che la Chiesa ha fatto suoi nel corso della storia, in particolare la traduzione greca dei LXX e le diverse versioni latine che sono entrate a far parte della liturgia (pp. 344-345); III. addentrarsi nei principi teologici della storiografia biblica per comprendere correttamente e svelare la logica interpretativa del passato, figlia del suo tempo, evitando, così, le due posizioni estreme, ugualmente viziate: la negazione di qualsiasi fondamento storico della Bibbia e la tendenza ad attribuire storicità ad ogni singola parola scritta (p. 348); IV. tener presente il ruolo che la comunità di fede ha svolto accanto agli autori dei

testi nel processo dell'ispirazione (p. 350); v. essere consapevoli dello scopo per cui è stato scritto un testo e del motivo per cui è stato scelto un determinato genere letterario (p. 352); vi. non dimenticare che il testo ispirato rispecchia la natura del linguaggio, con le sue regole e la sua evoluzione, e che, di conseguenza, di fronte al testo è doveroso chiedersi se l'interpretazione data alle parole e alle frasi corrisponda effettivamente all'intenzione dell'autore, alla reinterpretazione data dalla comunità che ha adottato i mutamenti linguistici, alla sensibilità dell'uditore bilingue e di quello per cui l'ebraico rappresentava soltanto una lingua sacra non più parlata, ecc. (p. 353); vii. riservare la dovuta attenzione al rapporto comunicativo, nel quale l'interpretazione del ricettore entra a fare parte del dispiegarsi del testo (p. 355); viii. esplicitare il canone entro cui si attua l'interpretazione (p. 356); ix. e, infine, stabilire nell'interpretazione il giusto rapporto fra il contesto originario di un testo (*Sitz im Leben*) e quello canonico (*Sitz im Buch*), per non trascurare né il contesto storico in cui i testi si formarono, né il nuovo significato che il processo di canonizzazione conferisce alla tradizione precedente, né, infine, il ruolo dell'ispirazione nel processo di formazione del canone (p. 357).

Per quanto riguarda il rapporto ispirazione-teologia, approfondito nella terza parte del volume, nell'analisi dei diversi studi, che partono innegabilmente dal valore normativo e nodale della Scrittura nel contesto ecclesiale, i curatori sottolineano in particolare: i. l'importanza di esplicitare il giusto rapporto fra Bibbia e Tradizione della Chiesa perché non si dimentichi né il ruolo specifico del Testo sacro come comunicazione divina, né l'agire dello Spirito nella Tradizione anche dopo la chiusura del canone (pp. 359-360); ii. la sfida presupposta dall'elaborazione di una teologia biblica globale e coerente di fronte alla varietà di teologie che si possono ricavare dai testi biblici (p. 361); iii. la necessità di elaborare un concetto di ispirazione che, evitando le deviazioni del passato (ossia, le vie non percorribili), evidenzi gli aspetti da non trascurare e adotti la terminologia più adeguata.

La seconda parte della conclusione, forse quella più interessante dell'opera perché si "immerge", come evidenzia il titolo della sezione, nel «Pensare l'ispirazione nel XXI secolo», si fissano dieci punti che raccolgono, con un breve commento, le proposte e le formulazioni esposte nei diciannove studi che compongono il volume (che non sono però citati esplicitamente). La successione dei punti segue un ordine che gli stessi curatori definiscono «euristico» (p. 363), in quanto parte «dai fenomeni più percepibili per risalire progressivamente alla fonte divina» (p. 363). I punti sono i seguenti: «L'ispirazione si rivela nell'insieme della Scrittura» (p. 363) e costituisce una realtà complessiva e organica nel rapporto fra i due Testamenti e fra il canone nel suo insieme e la totalità della rivelazione; «L'ispirazione si rivela nell'organicità del canone, fra Antico e Nuovo Testamento» (p. 364); «Ispirazione nel canone e del canone» (p. 366), cioè «a fissare il canone non è stata la Scrittura, ma la comunità di fede; riconoscere il carattere ispirato delle Scritture canoniche equivale a riconoscere l'azione dello Spirito nella comunità canonizzante» (*ibid.*); «Dalla storia alla storia»: il canone è coestensivo alla storia umana che va dalla creazione (Gn. 1) al ritorno del Signore (Ap. 22) e, dunque, funge da tramite di una rivelazione compiuta nella storia; «Letteratura di tradizione e *sensus fidei* del popolo» (p. 368): coloro che hanno progressivamente redatto il testo si trovano, in altre parole, ad essere inseriti nel flusso di una tradizione che ha come portavoce il narratore; «Sempre figurativa» (p. 370), perché la Bibbia appare abitualmente come una letteratura proposta da figure profetiche o portate a termine da figure personali; «La mediazione del linguaggio» (p. 371), perché la produzione biblica presuppone sempre la mediazione di lo-

cutori e di scrittori che possiedono un determinato linguaggio; «La verità per la nostra salvezza» (p. 372), in quanto la verità biblica è sempre offerta in vista del bene spirituale e soprannaturale; «Ispirazione e incarnazione» (p. 373), poiché la Scrittura ispirata, Parola di Dio in termini umani, ha il suo *analogatum princeps* nel Verbo di Dio incarnato, in cui riposa lo Spirito; e, infine, «Dalla fine all'origine» (p. 375), in quanto la comunicazione della vita spirituale ai lettori è l'ispirazione realizzata, portata a compimento.

Alla fine della nostra breve sintesi, ci sembra doveroso sottolineare che ci troviamo di fronte a un volume di notevole interesse, che sicuramente contribuirà allo sviluppo delle riflessioni sull'ispirazione biblica, tema oggi di grande attualità dal momento che, come è noto, costituisce da alcuni anni il principale argomento di studio della Pontificia Commissione Biblica (cfr. *Il Messaggio di Benedetto XVI al presidente della Pontificia Commissione Biblica in occasione dell'assemblea plenaria annuale* del 18 aprile 2012). Naturalmente, non tutto nel volume è stato esaminato esaustivamente (cosa, del resto, impossibile), si pensi, ad esempio: alle connotazioni del carisma dell'ispirazione nell'autore ispirato e alla sua differenza con gli altri carismi che lo Spirito ha donato lungo la storia salvifica; al rapporto fra Dio e l'uomo nella composizione del testo ispirato, in cui sembra doversi affermare che Dio agisce in modo più pieno e totale; a quanto l'ispirazione si debba ritenere azione dello Spirito nel corso della storia salvifica e non soltanto sul testo nella sua stesura finale; a come si relazionano i due aspetti; a come si dovrebbe intendere il rapporto fra l'ispirazione biblica e la comunità di fede, la quale non sempre si identificava con l'annuncio profetico e con l'insegnamento degli scrittori sacri (anzi, spesso, vi si opponeva), ecc. Sarebbe inoltre importante illustrare le diverse prospettive della grande tradizione ecclesiale nella comprensione del mistero dell'ispirazione biblica. Mi auguro, in ogni caso, che il documento della Pontificia Commissione Biblica, attualmente in fase di studio, diventi una *pietra miliare* nella comprensione di questo complesso tema.

M. TÁBET

A. LAMERI, *Liturgia*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, pp. 192.

LITURGIA è il titolo del volume recentemente pubblicato da Angelo Lameri per i tipi di Cittadella. Si tratta dell'ultimo titolo della collana "Le parole della fede" e si propone come «un approccio alla liturgia che, a partire dai suoi fondamenti biblici, percorrendo l'esperienza della Chiesa lungo i secoli, giunge alla riflessione conciliare, fino alle prospettive che si sono aperte dopo il Concilio e alle questioni oggi dibattute» (p. 6).

Nell'introduzione l'Autore chiarisce che l'opera nasce da una parte sulla scia della nota sensibilità di papa Benedetto XVI per la liturgia e, dall'altra, avendo come sfondo l'auspicio dello stesso J. Ratzinger a una ripresa di un movimento verso la liturgia e verso la sua giusta celebrazione esteriore e interiore. L'obiettivo è dunque quello di «approfondire il senso ed il valore del celebrare cristiano e delle sue forme, alla ricerca di quell'equilibrio necessario per non cadere nella spettacolarizzazione di una liturgia mortificata con superficiali banalizzazioni, scambiate per attenzione pastorale, ma nemmeno nella tristezza mortificante di una caparbia segregazione spacciata per fedeltà alla tradizione» (p. 11).

Il libro si compone di sei capitoli, il primo dei quali è dedicato a «comprendere il valore della liturgia a partire dalla sua nozione e dalla teologia del culto, così come emerge dagli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento» (p. 15). Si tratta di una panoramica ricca e interessante che, dall'etimologia del termine liturgia, attraversa l'Antico e il Nuovo

Testamento per mostrare il contenuto del termine liturgia e la novità propria del culto cristiano. La maggior parte del capitolo è logicamente riservata ad alcune sezioni ritenute più rilevanti del Nuovo Testamento, quali Rm 12, 1-2, la lettera agli Ebrei, il libro dell'Apocalisse e At 2, 42-46. Degno di nota è il fatto che l'Autore non si limita a una descrizione dei passi segnalati, ma cerca di proporre, a partire da essi, una teologia del culto.

Il secondo capitolo – «Modelli interpretativi del culto lungo la storia» – è dedicato allo sviluppo storico della liturgia. Piuttosto che tentare una ricostruzione dello svolgimento dei riti in ciascuna epoca, segnalandone le differenze che col passare del tempo vi si instaurano, con grande acume l'Autore propone una collazione di testi appartenenti ai diversi secoli, per mostrare il significato attribuito al culto. Evidentemente lo scopo del capitolo non è quello di presentare la storia della liturgia, dato che in trentotto pagine passa dall'Apologia di Giustino alla riforma tridentina, quanto piuttosto quello di segnalare modelli di lettura della celebrazione. Ne risulta un capitolo assai equilibrato, anche rispetto ai giudizi che talvolta alcuni storici della liturgia hanno emesso a proposito delle celebrazioni antiche. Da notare un brevissimo *excursus* sulle famiglie liturgiche, corredato da un utile disegno schematico.

«Il Movimento liturgico e la *Mediator Dei*» è il titolo del terzo capitolo. In esso, attraverso una carrellata dei quattro principali autori appartenenti al Movimento liturgico (Guéranger, Beauduin, Casel e Guardini), Lameri presenta i tratti comuni al Movimento; al tempo stesso, grazie a citazioni puntuali delle loro opere, espone anche gli apporti più significativi di ciascuno. Sintetico ma tutt'altro che superficiale, il capitolo si chiude con un breve ed efficace sguardo all'enciclica *Mediator Dei*.

Alla Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II è dedicato il quarto capitolo del volume. Esso si apre con la descrizione della preparazione della *Sacrosantum Concilium*, per poi passare a mostrare gli elementi essenziali della Costituzione. Partecipazione attiva e attenzione pastorale sono i due aspetti largamente condivisi che l'Autore sottolinea essere alla base dei lavori preparatori. Particolarmente interessante è qui la sezione "In sintesi", nella quale l'Autore si diffonde in un interessante approfondimento sulle differenti dimensioni della liturgia (cristologica, ecclesiologica, antropologica, escatologica) e su come esse si fondono nel rito, sempre a partire dal testo conciliare.

Il percorso storico continua nel quinto capitolo, dove l'Autore porta all'attenzione del lettore alcuni documenti postconciliari ritenuti particolarmente indicativi. Si tratta di due Istruzioni della Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti (*Inter Oecumenici* e *Eucharisticum Mysterium*), un'Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica (*In ecclesiasticam futurorum*), una Lettera apostolica (*Vicesimus quintus annus*) e un *Motu proprio* (*Summorum pontificum*). L'obiettivo del capitolo è di seguire il cammino della riforma liturgica scaturita dal Concilio Vaticano II. Nell'analisi dei documenti Lameri cerca sempre di puntualizzare anche gli elementi teologici che vi si possono riscontrare. Anche in questo caso è da apprezzare l'equilibrio dell'Autore nell'espone, in modo comprensibile e accessibile, posizioni che spesso hanno dato origine a incomprensioni.

L'ultimo capitolo è intitolato «Ripresa sistematica»; in esso si riprendono «alcuni elementi fondamentali per una teologia della liturgia, ordinandoli attorno ad alcuni temi, che non hanno la pretesa di essere esaustivi e nemmeno di definire in tutti i suoi aspetti la celebrazione della Chiesa» (p. 173). Si propone quindi una traccia di riflessione per mostrare il valore dell'azione liturgica per la vita della Chiesa e di ciascun fedele, a partire dalla dinamica trinitaria della celebrazione.

Il volume risulta interessante per diversi motivi: innanzitutto perché non si tratta di un'opera per specialisti, ma vuol mettere a disposizione di tutti le ricchezze della liturgia; in questo senso è da apprezzare il linguaggio rigoroso ma semplice, che rifugge da tecnicismi fuori luogo. In secondo luogo l'Autore riesce a mantenere una posizione equilibrata, anche quando affronta tematiche che tendono spesso a scadere nella sterile polemica. Infine, pur essendo un'opera con un chiaro assetto di tipo storico, riesce ad aprire interessanti scorci di carattere teologico. In conclusione *Liturgia* è un buono strumento di introduzione al vasto campo della scienza liturgica.

G. ZACCARIA

A. LOZANO LOZANO, *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*, Verbo Divino, Estella 2012, pp. 336.

IL volume di A. Lozano Lozano contiene la rielaborazione della tesi dottorale su Rm 5, condotta sotto la direzione del prof. D. Domingo Muñoz León e difesa nel 2009 presso la Facoltà di Teologia dell'Università ecclesiastica «San Dámaso» (Madrid). Il volume è stato inserito nella collana «Monografie e Tesi» dell'Asociación Bíblica Española (ABE) per le Edizioni Verbo Divino (Estella). L'impianto del libro è composto di un'*Introduzione* metodologica (pp. 28-46) nella quale si presenta lo *status quaestionis* del testo paolino e di tre parti così intitolate: I. «Uno sguardo d'insieme» (pp. 47-70); II. «I frutti della giustificazione per la fede (Rm 5,1-11)»; III. «Il dono della riconciliazione e la sua universalità: Cristo e Adamo (Rm 5,12-21)». Il lavoro si chiude con una *Conclusione* (pp. 290-300) in cui si riassumono i risultati della ricerca esegetica e si forniscono alcune chiavi di lettura per l'attualizzazione del messaggio paolino. Il libro è completato dalla Bibliografia finale (pp. 301-321) e dagli Indici (pp. 323-335).

L'approccio metodologico impiegato dal nostro autore segue verosimilmente l'indirizzo storico-critico, centrato sullo studio sincronico del testo biblico. Nondimeno la finalità che guida la ricerca di Lozano è di riuscire a cogliere in modo «unitario» la ricchezza teologica della lettera ai Romani e in particolare, il ruolo che svolge la pericope di Rm 5,1-21 nello sviluppo dottrinale del pensiero paolino. Spiegando il procedimento metodologico, l'autore afferma: «Nosotros procederemos versículo per versículo; analizaremos los términos principales de cada uno a la luz del contexto próximo, del resto del corpus paulino, y la unidad de la Sagrada Escritura; mostraremos la relación entre los mismos y el lugar que ocupan en el conjunto de la perícopa. Creemos que este es el mejor camino para responder también a la problemática planteada acerca de la unidad del capítulo, de la relación entre sus partes y de la función que desempeña en la carta» (p. 43). A uno «sguardo d'insieme» delle problematiche inerenti alla pericope paolina, secondo Lozano vanno considerate cinque principali questioni, emergenti dai risultati dell'odierna ricerca: a) la relazione sussistente tra Rm 5 e la sezione dottrinale di Rm 1-8; b) la domanda se Rm 5 concerne unicamente l'insegnamento della «giustificazione per la fede» (cfr. Rm 1,16-4,25), ovvero introduce la sezione seguente relativa allo sviluppo soteriologico di Rm 6,1-8,39; c) il dibattito intorno all'unità e alla struttura di Rm 5; d) la continuità tra Rm 5 e le argomentazioni seguenti in Rm 6-8; e) il senso della doppia menzione di «amore di Dio» (Rm 5,5-8) e il suo collegamento con Rm 8,37-39. Nell'espone lo *status quaestionis* si segnalano alcuni contributi di autori contemporanei. A tal fine viene proposto un sommario delle principali ipotesi su Rm 5 distinguendo: a) le esposizioni basate sullo schema/genere letterario (W. Wuellner; R. Jewett; J.-N. Aletti; J.D.G.

Dunn; S. E. Porter); b) le ipotesi redazionali che tendono a scomporre la lettera (W. Schmithals; U. Wilckens, R. Scroggs, R. B. Hays); c) l'influenza di altre lettere (J. Becker); d) l'attenzione all'impiego di nuovi criteri (U. Vanni, R. Penna).

La Prima Parte ha la funzione di introdurre il lettore nella globalità del testo paolino, illustrando i dati macro-letterari di Rm 5,1-21 in tre brevi capitoli. Nel *Primo Capitolo* (pp. 47-54) si focalizza l'articolazione interna di Rm 5 (vv. 1-11 / 12-21) e le sue relazioni con il contesto della lettera; nel *Secondo Capitolo* (pp. 55-61) si analizzano i vv. 1-11 e nel *Terzo Capitolo* (pp. 63-68) si presenta l'analisi letteraria dei vv. 12-21, accompagnata dalle note di critica testuale.

La ricerca esegetica si sviluppa con un procedimento scolastico, approfondendo la pericope paolina distinta in due unità (Seconda Parte: vv. 1-11; Terza parte: vv. 12-21). Ciascuna parte è articolata in diversi capitoli, selezionati in base dell'importanza dei testi commentati. La Seconda Parte è costituita da sei capitoli che analizzano rispettivamente i vv. 1.2.3-4.6-10.11. L'autore sottolinea il ruolo centrale della «mediazione di Cristo» (cfr. pp. 88-90), la natura del termine *charis* («grazia») secondo l'uso paolino, il motivo della «speranza che non delude», la peculiarità dell'espressione «*ē agapē tou theou*» (l'amore di Dio) e la sua connotazione pneumatica, il processo di riconciliazione e la finalità escatologica della salvezza in Cristo, fondamento del «gloriarci» da parte dei credenti. Annota Lozano: «En este momento, estamos en disposición de reconocer la unidad de estos 11 primeros versículos. La justificación por la fe tiene com primer fruto la paz con Dios, que supone un cambio objetivo en las relaciones entre Dios y los hombres. Ya no estamos bajo la cólera divina, ni somos susenemigos, sino que estamos justificados y reconciliados. Esto se deb a la mediación de nuestro Señor Jesucristo» (p. 148).

La Terza Parte si compone di tre capitoli, che commentano rispettivamente i vv. 12-13-14.15-21. Dopo aver segnalato il cambio di genere tra i vv. 1-11 e i vv. 12-21, il nostro autore ripercorre lo complessa storia interpretativa del v. 12 (*eph'ō pantes emarton*), sottolineando come il pensiero paolino pone in evidenza il ruolo preminente della salvezza in Cristo rispetto alla caduta adamitica e la sovrabbondanza della grazia donata all'uomo (cfr. pp. 161-226). Il successivo capitolo (cfr. pp. 227-242) focalizza l'analisi dei vv. 13-14 nei quali si esplicita l'influenza universale della trasgressione di Adamo per l'umanità. Il v. 14d costituisce l'elemento di transizione tra l'opera di Adamo (vv. 12-14c) e quella di Cristo (vv. 15-21). «La primera es presentada como preannuncio de la segunda, por lo que sin esta última no tendría sentido su presentación, lo que evidencia que el razonamiento paulino atribuye un primato de valor a la cristología y a su impacto sobre el hombre» (p. 242). Nell'ultimo Capitolo (cfr. pp. 243-285) l'autore delinea lo sviluppo conclusivo della dimostrazione paolina, centrata sulla superiorità di Gesù Cristo e sull'incomparabile efficacia del «dono di grazia» rispetto alla caduta originaria. Adamo e, in lui l'intera umanità, diventa paradossalmente per opera di Cristo il «luogo della sovrabbondante grazia divina» e destinatario dell'opera di riconciliazione universale. Il nostro autore intravede nell'espressione «dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia» (v. 20), un'importante chiave interpretativa per comprendere l'intera pericope, ma anche una «formula di speranza» che si concretizza positivamente nel presente della storia umana e guida il credente verso il futuro compimento escatologico. In definitiva la pericope paolina di Rm 5,1-21, letta nella sua unità letteraria e teologica, costituisce una testimonianza straordinaria della profondità del pensiero di Paolo al culmine della sua maturità.

Occorre riconoscere lo sforzo e la passione profuse da A. Lozano nel rielaborare il percorso analitico e teologico di una pagina biblica così complessa e dibattuta. Anche

se nel corso della lettura si ravvisano alcune imprecisioni e diversi refusi (ad esempio, il nome «Vincenzo J.» va corretto con «V. Jacono», cfr. pp. 75; 93; 130; 144; 189; 216; 217; 261; 279; 280), nondimeno il presente studio ha il merito di aver riassunto le diverse posizioni e interpretazioni su Rm 5 con un linguaggio chiaro e fedele alle fonti, ponendo in evidenza la peculiarità della «salvezza» in Cristo e la necessità sempre attuale del processo di «riconciliazione» per l'umanità intera.

G. DE VIRGILIO

S. MAGGIANI, A. MAZZELLA (a cura di), *La figura di Maria tra fede, ragione e sentimento*, Atti del XVIII Simposio Internazionale Mariologico, Roma 4-7 ottobre 2011, Marianum, Roma 2013, pp. 480.

OGNI due anni la Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» promuove un Simposio Internazionale Mariologico «la cui specifica finalità è quella di effettuare una verifica aggiornata dei livelli di ricerca nel settore della Mariologia, sia all'interno della riflessione cattolica che nel confronto con le altre Chiese e Comunità cristiane e con la cultura mariologica in generale» (p. 11). Il volume che abbiamo tra le mani contiene le 12 relazioni svolte durante il Simposio Internazionale del 2011, precedute dal Messaggio di apertura del card. Angelo Amato, e dall'Introduzione del Preside del «Marianum», padre Salvatore Perrella, che sottolinea il carattere interdisciplinare del Simposio. Tra il 4 e il 7 ottobre 2011, pochi giorni prima della convocazione dell'Anno della Fede da parte di Benedetto XVI, il SIM ha proposto alla riflessione della comunità accademica del «Marianum» e degli altri studiosi di Mariologia lì convenuti, il tema: «La figura di Maria tra fede, ragione e sentimento. Aspetti teologico-culturali della modernità». Un tema teologico e, allo stesso tempo, di antropologia culturale, perché la fede in Maria in modo particolare interpella la ragione e il sentimento del credente. Tra il XVII e il XIX secolo, il rapporto tra ragione e sensi, tra facoltà spirituali e corporee, ha conosciuto una contrapposizione che è sfociata nella sfiducia reciproca: da una parte coloro che confidano nella ragione e ritengono inaffidabili i dati offerti dai sensi, dall'altra quanti si attengono alla conoscenza sensibile e considerano la ragione una fonte di concettualizzazioni estranee al mondo reale. Questa serie di rivolgimenti in ambito antropologico e gnoseologico, non poteva non ripercuotersi anche sull'orizzonte della comprensione e della pratica della fede.

Il primo articolo (pp. 25-53) è di Maria Pia Paoli, docente di Storia Moderna presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, sul tema «L'età moderna tra Pietismo, Illuminismo, Romanticismo». Intervento importante sia per definire che cosa si intenda per "età moderna", sia per contestualizzare dal punto di vista culturale e religioso l'ambito su cui si concentra l'indagine: l'Europa delle Riforme. La situazione culturale presenta l'acuirsi delle tensioni inevitabili ad ogni cambio di paradigma, che la studiosa ben esprime facendo ricorso ad alcune *coppie di concetti* (i binomi comunità/individuo, interiorità/esteriorità, antichi/moderni, sentimento/ragione, critica/autorità, novità/tradizione e altri): semi che sono cresciuti in ramificazioni tuttora presenti.

Il secondo articolo (pp. 55-121) è del padre Johann Roten, docente presso l'Università di Dayton (USA), su «Culture et Théologie mariales dans la période romantique et le pietisme». L'attenzione si concentra sul secolo XIX, che come pochi altri periodi storici è stato fatto oggetto di giudizi contrastanti. Forse perché il romanticismo «non è un sistema chiuso e organico di idee. Se si dovesse definire il romanticismo con una sola

parola, s'imporrebbe la parola *vita*» (p. 58). Dal punto di vista religioso, la sconfitta della ragione lascia libero il passo al sentimento, e così l'intuizione e l'istinto diventano la via per tentare di cogliere l'assoluto. Tuttavia, nell'epoca romantica la religione non è mai pura o astratta: è sempre coinvolta nella politica, nell'azione sociale, nelle scelte concrete. Dal punto di vista letterario, la figura di Maria diventa un modello dal punto di vista etico e spirituale per la sua fede, umiltà, lode a Dio. Nel contempo, il Magistero aumenta la sua attenzione nei confronti di Maria, fino a giungere alla proclamazione del dogma dell'Immacolata, a metà del secolo XIX. In campo teologico, il vertice lo troviamo nell'opera di M. J. Scheeben, che elabora una mariologia centrata sulla 'maternità sponsale' che lega Maria al Figlio.

Il terzo articolo (pp. 123-152) è di Lothar Vogel, pastore protestante tedesco che insegna Storia del Cristianesimo alla Facoltà valdese di Teologia di Roma, su «La figura di Maria nel pietismo tedesco». Lo studio sulla figura di Maria nei testi del pietismo segue le opere dei suoi tre principali esponenti: P. J. Spener, G. Arnold e J. C. Dippel. Si tratta però di un movimento che si evolve in senso antimariano, a motivo del suo carattere intimista e individualista che si oppone al culto tradizionale mariano: «in questo senso, il pietismo prepara [...] la distruzione della devozione mariana nel protestantesimo dovuta all'influsso dell'illuminismo» (p. 124).

Il quarto articolo (pp. 153-232) è di Fabrizio Bosin, docente di Cristologia presso il «Marianum», su «I prodromi della prima ricerca sul Gesù storico e la figura di Maria». Dopo aver passato in rassegna le fasi della ricerca sul Gesù storico a partire dalla fine del Settecento, l'Autore si chiede se sia mai stata affrontata una simile ricerca sulla Madre di Gesù, l'ebrea Maria di Nazaret. Questo non è avvenuto con gli autori protestanti che hanno inaugurato lo studio storico-critico su Gesù, mentre qualcosa in questo senso si è mosso ad opera di alcuni studiosi ebrei della fine del Novecento. In ambito cattolico si riconosce che, come per Gesù, anche per Maria l'approccio storico, pur con tutti i suoi limiti, costituisce un ineludibile momento di controllo critico delle varie espressioni ed interpretazioni.

Il quinto articolo (pp. 233-260) è di Anna Maria Calapaj Burlini, socia del Centro di Studi muratoriani, e docente di Storia della Liturgia moderna e contemporanea presso l'Istituto di Liturgia pastorale di s. Giustina a Padova, su «Maria dalla pietà barocca alla *regolata divozione* settecentesca». Il percorso storico prende in esame le questioni teologiche e politiche legate al culto dell'Immacolata Concezione e al processo della definizione dogmatica, particolarmente intenso intorno al Concilio di Trento e nel secolo successivo. L'iconografia del tempo fa da specchio a tale accentuazione della fede mariana del periodo: ad esempio, si diffonde la rappresentazione di Maria senza il Figlio, in una situazione lontana da caratterizzazioni spaziali e temporali, ad opera di Murillo e di tutta la scuola spagnola. La polemica che nacque intorno al culto mariano ebbe tra i suoi protagonisti L. A. Muratori, sostenitore della *regolata divozione* e nemico di ogni *superstitio*, tra le quali annoverava il culto mariano e dei santi. L'impostazione muratoriana che «prospetta i capisaldi di una corretta mariologia, nella quale sia sempre presente ed evidente la centralità di Dio attraverso il Cristo unico mediatore» (p. 259) non ebbe seguito nell'Ottocento, ma riemerse più tardi, tra gli elementi propulsori del Concilio Vaticano II.

Il sesto articolo (pp. 261-279) è di Mario Rosa, professore emerito di Storia moderna presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, su «Pietà mariana e giansenismo». Il suo interesse è centrato geograficamente sulla Francia, che nel XVII secolo venne attraver-

sata da due orientamenti mariologici: uno derivante da san Bernardo, devozionista e sentimentale, e l'altro, ispirato al card. de Bérulle (1575-1629), dalle forme più austere. La vergine Maria è presente negli scritti di Saint-Cyran, e la vita stessa del monastero di Port-Royal era intessuta giornalmente di devozioni mariane. La polemica esplose con la pubblicazione delle *Lettres provinciales* (1656) nelle quali Pascal attaccava i gesuiti anche nel campo della devozione mariana. Circa 20 anni dopo, lo stesso clima trovò espressione nei famosi *Monita salutaria B. Virginis ad devotos suos indiscretos* che poi vennero incorporati a forme corrette di pietà mariana dal 'giansenismo devoto' di Nicole e di Quesnel.

Il settimo articolo (pp. 281-325) è di Stefano De Fiores, di pochi mesi anteriore al suo transito al Cielo. Forse profeticamente, il suo discorso inizia con questa dedica: «Io ti dico, o Madre mia: chi ti ama, ama la vita» (p. 281). Il tema affrontato è «L'affetto di pietà filiale verso Maria lungo l'epoca moderna», e già il titolo ci avvisa che in questa relazione si tocca il cuore dell'oggetto del Simposio, ossia l'incontro-scontro tra la corrente razionale e quella sentimentale, con le risonanze che ebbe sulla mariologia e sul culto mariano soprattutto nei secoli XVII e XIX. La ricerca dell'equilibrio tra ragione e sentimento in rapporto a Maria è un tentativo che è continuato nel Concilio Vaticano II, e poi nel post-Concilio. In considerazione del fatto che il sentimento è parte essenziale del culto, e non solo di quello mariano, l'auspicio del noto mariologo è che anche nei trattati teologici esso trovi spazio, per superare la diffusa impostazione razionalista.

L'ottavo articolo (pp. 327-342) è di Stella Morra, studiosa di Sociologia della Religione, su «La Signora della nostra religione: il culto mariano tra ritualismo e *devotio*». Si prende in analisi la perdita dell'equilibrio tra interiorità ed esteriorità così come si mostra tra il XIV e il XVI secolo, e la progressiva separazione tra le facoltà umane di intelligenza, volontà, sentimenti, che si manifesta anche nella teologia e nel culto mariano.

Il nono articolo (pp. 343-399) di Corrado Maggioni, docente di Liturgia presso il «Marianum», verte su «Maria nella pubblicistica devota. Una campionatura significativa dei secoli XVIII-XIX». Si tratta di un'indagine su 15 pubblicazioni devozionali di contenuto mariano, sei del '700 e nove dell'800, di varia provenienza e destinazione, e dell'analisi di come in esse siano presenti sia l'istanza razionale sia quella sentimentale.

Il decimo articolo (pp. 401-428) è di Brigitte Waché, docente presso l'Università del Mans, e Presidente della Société Française d'Études Mariales, su «Marie dans les stratégies dévotionnelles en France au XIX siècle». Maria è colei che sconfigge tutte le eresie, e il suo culto si esprime con mezzi poveri ma efficaci, come la Medaglia miracolosa che in breve tempo si diffuse in milioni di esemplari, e il Rosario rivivificato dalle apparizioni a Lourdes, sostenuto con forza da Leone XIII e diffuso dall'iniziativa del Rosario vivente di Pauline Jaricot.

L'undicesimo articolo (pp. 429-449) è di Gabriella Zarri, docente di Storia moderna presso l'Università di Firenze, su «La Madonna in comunità. I titoli mariani delle famiglie religiose». Sulla base di un censimento di ben 650 istituti religiosi che si sono costituiti nel XIX secolo, dopo le soppressioni napoleoniche, vengono studiati i titoli mariani che in gran numero essi scelsero, traendoli sia della vita di Maria, sia dalle sue virtù, sia dai luoghi legati a suoi interventi miracolosi.

Il dodicesimo articolo (pp. 451-480) è di Vincenzo Francia, docente di Iconografia mariana presso il «Marianum», su «L'immagine di Maria negli anni del neoclassicismo. Iconografia e iconologia». La breve età neoclassica presenta il fenomeno della scomparsa dei temi religiosi dalle rappresentazioni artistiche, e in questo senso il neoclassicismo è

«l'espressione visiva dell'Illuminismo» (p. 454). L'arte del '700 mostra il divorzio tra fede e vita che l'età dei Lumi aveva teorizzato. Con l'aiuto di alcune tavole, purtroppo in bianco e nero, l'Autore percorre alcuni dei temi più tipici e delle forme in cui, nelle varie nazioni europee, si esprime il sentire neoclassico e il passaggio al romanticismo.

Il grande tema del rapporto tra fede, ragione e sentimento in relazione all'immagine di Maria nell'età moderna, è stato così analizzato da vari punti di vista; è stato raggiunto il proposito di interdisciplinarietà enunciato all'inizio e gli studiosi delle diverse discipline potranno attingere a questo volume per rinvenire una documentata e interessante presentazione della questione.

C. ROSSI ESPAGNET

C. PIOPPI (a cura di), *Escrivá de Balaguer, educazione cristiana alla professionalità*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 136.

PER la collana "Maestri" dell'Editrice La Scuola, nel panorama editoriale italiano appare un nuovo volume dedicato al fondatore dell'Opus Dei.

Breve, agile, per la scrittura ed il formato, questa pubblicazione è stata composta dal vicedirettore dell'Istituto Storico Josemaría Escrivá e ha la caratteristica di proporre una raccolta di testi sull'educazione al lavoro ben fatto e ad una mentalità capace di mettere insieme impegno professionale e cristianesimo.

Lo sguardo dello storico, offerto nell'introduzione, permette di apprezzare una figura di maestro che ha vissuto la propria missione con l'intento di innescare nuova consapevolezza nell'impegno civile e professionale, attivando processi educativi e di formazione delle coscienze.

La magisterialità del santo spagnolo riluce non solo se si mette a confronto con l'impatto sociale che la diffusione del suo messaggio ha provocato in tanti Paesi del mondo; il novero delle università e degli istituti educativi ispirati al suo insegnamento già gli varrebbe il titolo di maestro, ma si non darebbe così la rilevanza adeguata all'opportunità della scelta dell'editore. "Maestro" fu infatti Escrivá de Balaguer per aver diffuso la pratica, e poi il concetto, della *santificazione* del lavoro: una modalità di evangelizzazione che passa attraverso le professioni e le persone che le esercitano cercando di lodare Dio, mentre lavorano bene e per il bene della loro società.

Il messaggio presente nella raccolta dei documenti riuniti nel libro fornisce lo spettro delle potenzialità che l'azione educativa di un padre autentico suscita nel figlio: contenere le pulsioni («La stessa cosa che hai detto, dilla in un altro tono, senza ira: il tuo ragionamento guadagnerà forza, e, soprattutto, non offenderai Dio» p. 119), volgere lo sguardo alla trascendenza («Non prendere una decisione senza soffermarti a considerare la questione davanti a Dio» p. 121), perdonare e mostrare le ferite che lo fanno riconoscibile («Hai ricevuto la chiamata di Dio a un cammino concreto: metti in tutti i crocevia del mondo, mentre stai – dal tuo lavoro professionale – ben messo in Dio» p. 136). Un padre-maestro, che insegna a stare nel limite dettato dalla propria individualità quando si sceglie il bene morale, ma che mostra le caratteristiche di liberazione provenienti dall'assunzione di responsabilità e dalla consapevolezza della particolarità del proprio punto di vista sul mondo, offre un esempio educativo di cui la società del "padre assente" ha urgente bisogno.

La santificazione del lavoro, intesa quale modo concreto, sacramentale, di dare gloria a Dio tutto il giorno, nel piccolo e nel grande del tempo vissuto in prima persona,

non propone infatti una teoria della chiesa o una *Weltanschauung* cristiana dalle pretese olistiche. La santificazione del lavoro non è uno schema interpretativo né uno standard di qualità.

Come già insegnava Agostino, “maestro” non è chi chiede al discepolo di ripetergli la propria visione delle cose ma, come un padre, è colui che insegna ad interiorizzare un metodo e ad esprimerne il valore appreso nelle circostanze che la vita gli porgerà, di certo assai diverse da quelle di chi glielo ha insegnato.

Pioppi mette ben in luce che per Escrivá de Balaguer il metodo da trasmettere era quello della virtù della carità, che non si aggiunge né si svincola dagli impegni quotidiani personali, ma che li vive. Il santo spagnolo trasmise le verità dogmatiche facendo scoprire «le implicazioni individuali e sociali di queste verità: generosità, capacità di amicizia, spirito di servizio e di sacrificio, sensibilità sociale, interesse per il bene comune, rispetto per le opinioni altrui, amore per il progresso e la conoscenza» (p. 19). Il carisma della santificazione del lavoro fece san Josemaría capace di collaborare con tutti, di servire tutti, di educare tutti, nel rispetto delle differenze date dall’esercizio della libertà di ciascuno: «amiamo e rispettiamo la libertà, e crediamo al suo valore educativo e pedagogico» (p. 78). Con queste parole si indirizzò egli stesso al Pontefice Paolo VI durante il discorso pronunciato il 21 novembre 1965, in occasione dell’inaugurazione del Centro ELIS. Il testo integrale del discorso, per la prima volta pubblicato in italiano e reperito appositamente da Pioppi nell’Archivio Generale della Prelatura dell’Opus Dei per questo volume, ben compendia lo stile educativo di Escrivá, trasmesso in quella scuola professionale della periferia di Roma: «procuriamo che si respiri un clima di libertà, in cui tutti si sentono fratelli, lontani dall’amezza della solitudine e dell’indifferenza, e in cui imparano ad apprezzare e a vivere la reciproca comprensione, la gioia della leale convivenza tra gli uomini (...) perché siamo convinti che in siffatto clima si possano formare le anime alla libertà interiore e si forgiavano uomini capaci di vivere con consapevolezza la dottrina di Cristo, di esercitare la Fede, di praticare con gioia l’obbedienza interiore e devota agli insegnamenti del magistero ecclesiastico» (pp. 77-78).

Uno stile riflesso nelle otto sezioni dedicate ai testi del santo, dei più vari generi letterari, dalle omelie ai discorsi inaugurali, dalle interviste agli aforismi, forse – questi ultimi – il genere a lui più consono, nei quali la sua esperienza appare proprio come il segno di riconoscimento della missione ricevuta da Dio, quella di incoraggiare tutti a cercare la santità: dono dalle caratteristiche specifiche per ogni singolo lavoratore, che ciascuno può scoprire nel cuore del suo impegno professionale.

I. VIGORELLI

J. G. RUGGIE, *Just Business. Multinational Corporations and Human Rights*, W. W. Norton, New York – London 2013, pp. 252.

THE author was the Special Representative of the UN Secretary-General on the issue of human rights and transnational corporations and other business enterprises who published the “Guiding Principles on Business and Human Rights”. These can be summed up in three concepts: states must protect, companies must respect, those who are harmed must have redress.

The 1990s were an age of “corporate globalization”, however; “globally operating firms are not regulated globally” (p. xvi). The response of governments to non-regulation was a growing awareness for Corporate Social Responsibility (CSR). Nevertheless

the infractions of human rights by corporations increased during the 1990s. The reasons for this are the new challenges to business posed by globalization in controlling their value chains. "To oversimplify only slightly, as governments moved towards greater deregulation and privatization, they promoted CSR initiatives and private-public partnerships in place of more direct governance roles." (p. xxvii)

Ruggie sums up the situation at the outset of his mandate as a divided arena of lacking shared knowledge, fragmentary governance systems, growing awareness in civil society, and occasional lawsuits against companies. He describes his method as "principled pragmatism": unflinching commitment to the principles of human rights and a "pragmatic attachment to what works best in creating change where it matters most". (p. xlii)

He is convinced that a central authority cannot govern the world economy, but that we are in a situation of "polycentric governance" composed of three distinct governance systems: state public law, civil governance, and corporate governance combine and jointly influence the economy.

In the first chapter Ruggie analyzes the actual infractions of human rights committed by large corporations: practically each and every right in the International Bill of Human Rights and the ILO Convention has been infringed. Low income societies with high corruption and little political freedom foster business with little respect for Human Rights. The 1990s ushered in a new phase in the history of global markets, in which market actors were faced with highly challenging sociopolitical contexts. "When it came to business and human rights, neither governments nor companies were prepared for this wave of globalization." (p. 34) The whole range of human rights, not only workers' rights, are affected.

Two extreme approaches are possible: one, to rely on binding legal instruments; two, to trust only in voluntary self-constraint of business. Neither can do what it promises: "the first because it expects too much from the system of international public governance, and the second because it permits too little." (p. 171)

The author's hope is that the "Alien Tort Statute" (ATS) may prove to be an instrument that could give a stronger clout to international human rights instruments. The ATS is from 1789 and was originally aimed against piracy and disregard for ambassadors or safe conduct. It stated that an alien was to be tried by an American Federal Court (and not by State jurisprudence) in case of infractions against international law or treaties of the USA. This statute was dormant during two centuries until it was rediscovered in the 1980s. At the time Ruggie was writing, there was a case pending at the Supreme Court whether US courts should continue to use the ATS as a basis for their global competence against egregious human rights infractions by corporations that had activity in the USA. In the meantime, the Supreme Court decided (April 2013: *Kiobel v. Royal Dutch Petroleum Co.*) they should not; there must be a strong link to the USA. Ruggie suggested this solution hoping that this could catalyze other states to enact similar legislation and finally lead to an international legal instrument, like the UN Convention against Corruption (2003).

A final paragraph of this extremely interesting and well-written book is worth quoting: "Indeed, history teaches us that markets pose the greatest risks – to society and to business itself – when their scope and power far exceed the reach of the institutional underpinnings that allow them to function smoothly and ensure their political sustainability. [...] Multinational corporations operate globally. Political authority remains fragmented and anchored in territorial states." (p. 201)

Not even international organizations have the global reach of markets, firms, and civil society actors. Any solution must involve not only governments or public institutions but draw from business, corporations and the economy, and draw on the interests, capacities, and engagement of market actors and the intrinsic power of the idea of human rights. The UN Guiding Principles express the potential of this polycentric approach and thus contribute to a socially sustainable globalization.

The Church as global organization can make good use of the examples and lessons made by John G. Ruggie. Her Social Teaching shares the same aims, namely defending the inalienable rights of the human person over and above all other interests. Practical experience and Anglo-Saxon "principled pragmatism" are important ingredients to avoid utopian formulations or aspirations.

M. SCHLAG

M. A. SANTORO, R. J. STRAUSS, *Wall Street Values. Business Ethics and the Global Financial Crisis*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 232.

THE financial crisis is essentially and in its core a moral crisis. No amount of government regulation can substitute the moral core of values necessary to sustain the financial markets in their vital service to the economy. These are the central ideas the authors explain in their timely book, which analyzes the moral situation not only of Wall Street but of the whole of the global financial industry. The title's emphasis on Wall Street is thus only an acronym. After the introductory first chapter, in the book's second chapter, the authors choose not to measure the financial industry by the high standards of current stakeholder theories or Corporate Social Responsibility (CSR), but by Milton Friedman's minimal definition of CSR. His conviction that the biggest social contribution of business was making profits, presupposed the correct ethical functioning of free markets. Firms that make profit allocate scarce resources efficiently thereby increasing the overall wellbeing and prosperity of society. Financial institutions make an important contribution to the common good by conveying the necessary capital to investment and business. The problems in this system stem from the dual character of financial institutions on Wall Street: they provide services to others but are themselves firms that seek to maximize their profits. As long as profits on Wall Street depend on satisfying clients' needs by providing vital financial services, Wall Street meets the standards of minimal social responsibility. Since the 1980s, however, a process of "profit disjunction" (p. 38) has taken place: profits have become unhinged from general economic welfare in the degree that proprietary trading and principal transactions now form the greatest source of income of the major financial institutions. This is very dangerous and negative for the whole economic system because "Wall Street is the 'cop on the beat' of the free-market system. (...) (It) is cruelly neutral and ruthlessly efficient in dispensing market justice on other industries, but it is a distracted and permissive substitute teacher when it comes to imposing market discipline on itself." (p. 39) Through a combination of government measures and of an inner transformation of its business models, Wall Street profits before the crisis of 2007 had become largely dependent on mortgage backed securities and their derivatives. This helped create and maintain the housing bubble, one of the main causes for the financial and economic collapse of 2008.

In chapters three to five the authors describe the measures and omissions of government, and the mutations in the financial industry, which lead up to the demise of the

“honest broker”. This last aspect is exemplified paradigmatically with Goldman Sachs, which serves as the leading case of rampant behavior on Wall Street. These chapters are a succinct historic summary of events with useful tables. The causes of the crisis and its development are convincingly explained. The legislative measures that caused significant conflicts of interest crisis are summarized in the last chapter: the combination of commercial banking with investment banking, securities origination with investment advising, and proprietary trading with customer service. (p. 187) The regulatory approach in the Dodd-Frank Wall Street Reform and Consumer Protection Act of 2010 are described in chapter six. The authors defend the legislation. However, their stress is on ethics: “Although we agree that effective regulation is an indispensable part of the solution, we also believe that efficient financial markets require a strong set of ethical beliefs and practices.” (p. 176) In the final seventh chapter the authors thus reflect on the core values required to restore public trust and give sustainability to the financial system. They affirm, that “Wall Street today remains morally adrift.” (p. 179), and pinpoint two topics of special concern: conflicts of interest and compensations. As the financial industry adapts to the new legislation, the distinction between strategic partners who promise high profits and are thus given access to crucial information from “secondary clients” becomes an ethical challenge. Compensations in their turn should discourage hidden forms of (now forbidden) proprietary trading camouflaged under the appearance of market-making. From the viewpoint of Catholic Social Teaching, one can only agree to one of the final sentences of the book: “The financial markets simply cannot work effectively and efficiently unless executives who manage financial institutions do so with appropriate values, good business ethics and adroit management skills.” This book is recommendable reading for anyone interested in the ethical aspects of finance.

Perhaps at some point in the book it would have been correct to distinguish between a type of deregulation that cripples the economy (as was the case when the Glass-Steagall Act was repealed), and of another type that invigorates it: in some parts of the world, like in Europe, reducing red-tape, bureaucracy and taxes would be a relief. Another aspect one misses in the book is an allusion to the fact, that quantitative easing after the crisis has flooded the financial markets with liquidity that gets sucked into the financial system bloating the numbers circulated by the banks – and their profits: another example of miscalculated government intervention, which backfires.

In order to enhance legibility, a glossary of the technical terms would have been helpful.

M. SCHLAG

A. SARACO (a cura di), *La Penitenzieria Apostolica e il suo Archivio*, Lev, Città del Vaticano 2012, pp. 188.

IL 18 novembre 2011 a Roma, nel Palazzo della Cancelleria, ha avuto luogo la Giornata di Studio “La Penitenzieria Apostolica e il suo Archivio”: il presente volume è la pubblicazione degli atti di tale incontro di studiosi.

Dopo i saluti di Fortunato Baldelli e di Normann Tanner, il lettore trova un interessante intervento di Alessandro Saraco, ufficiale archivista della stessa Penitenzieria e curatore del volume, che con una sintesi veramente ben riuscita presenta le coordinate principali della storia e della struttura dell’archivio (“L’archivio storico della Penitenzieria Apostolica. Origini, evoluzione, consistenza”, pp. 15-21).

Segue un magistrale contributo di Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, sui formulari di suppliche e lettere della Penitenzieria Apostolica dei secoli XIII e XIV: in particolare sono analizzati quelli del cardinal Tommaso da Capua, del cosiddetto cardinal Bentivenga – ambedue del '200 – e quello di Walterus di Strasburgo, risalente invece al '300 (“Formulari di suppliche e di lettere della Penitenzieria Apostolica anteriori al secolo XV”, pp. 23-32).

Ludwig Schmutge presenta nel suo contributo gli studi sui documenti della Penitenzieria che si trovano fuori dal suo archivio, in quanto rilasciati a coloro che avevano ottenuto una grazia da questo ufficio della curia; questo intervento è corredato da una bella appendice fotografica che riproduce a colori 26 documenti di questo tipo (“Le suppliche dell'Archivio della Penitenzieria Apostolica e le fonti *in partibus*”, pp. 33-61).

La prof.ssa Kirsi Salonen, dell'Università di Tampere, partecipa all'opera con un intervento sull'attività della Penitenzieria Apostolica durante il pontificato di Pio II: in esso la studiosa finlandese presenta la struttura e il funzionamento dell'istituzione ai tempi di papa Piccolomini, dando anche delle approssimazioni statistiche sui documenti da essa espediti in tale periodo (“L'attività della Penitenzieria Apostolica durante il pontificato di Pio II [1458-1464]”, pp. 63-72).

Di particolare interesse è l'intervento di Arnold Esch, già direttore dell'Istituto Storico Germanico di Roma, che nel suo contributo presenta la possibilità di utilizzare i registri antichi della Penitenzieria come fonti per la storia sociale della fine del Medioevo: vi si trovano notizie e dati sulle leggi suntuarie o sul commercio con i musulmani; inoltre le suppliche contengono a volte, nella loro *narratio*, avvincenti racconti scritti da testimoni di importanti avvenimenti storici, come, ad esempio, l'assedio di Rodi da parte degli ottomani nel 1480 e l'ostinata resistenza dei cavalieri di San Giovanni, oppure il massacro degli abitanti di Otranto, dello stesso anno, perpetrato dai turchi (“I registri antichi della Penitenzieria Apostolica come fonte della storia sociale ed economica del XV secolo”, pp. 73-85).

Marina Raffaelli cerca di evidenziare, ripercorrendo a grandi linee la storia della Penitenzieria, alcune possibilità di lavoro per lo studioso e i problemi d'interpretazione dei documenti che possono sorgere (“Archivi ecclesiastici e ricerca storica. L'esempio della Penitenzieria Apostolica”, pp. 87-95).

Andrea Pagano presenta il fondo archivistico degli *Acta Cardinalium Poenitentiariorum Maiorum*, che raccolgono molte copie di documenti riguardanti la vita dell'istituzione: nomine dei penitenzieri maggiori, facoltà concesse dal papa, nomine di ufficiali, procuratori, scrittori, penitenzieri minori, questioni riguardanti il personale, ubicazione degli uffici (“*Acta Cardinalium Poenitentiariorum Maiorum seu Acta Sacrae Poenitentiariae*”, pp. 97-104). Il tema è trattato usando due griglie di lettura: intrinseca (contenuto dei volumi, tipi di documenti, analisi dei testi) ed estrinseca (descrizione materiale del pezzo archivistico).

A seguire si trova un contributo di Giordano Caberletti, uditore della Rota Romana, che presenta il Fondo dei Matrimoniali (“Il Fondo dei Matrimoniali e la sua rilevanza per la ricerca storica”, pp. 105-120).

Il p. Filippo Lovison, professore all'Università Gregoriana, si è preso cura di scrivere sulla Serie dei Penitenzieri Minori: essi prestavano servizio nelle basiliche romane seguendo una sorta di ripartizione per ordini: a San Pietro v'erano i gesuiti, che furono sostituiti dai minori conventuali nell'agosto 1773 (anche se la formulazione giuridica dell'affidamento ebbe luogo un anno dopo); a San Giovanni in Laterano i minori osser-

vanti; a Santa Maria Maggiore i domenicani; nel Santuario di Loreto dapprima i gesuiti, poi i minori conventuali.

L'ultimo contributo di quest'opera collettiva è forse il più interessante: il rev. prof. Roberto Regoli, anch'egli docente dell'Università Gregoriana e grande esperto della storia della Curia Romana, narra le vicissitudini della Penitenzieria durante l'annessione francese di Roma (che col territorio circostante divenne il *Département du Tibre*) all'epoca di Napoleone e presenta il fondo archivistico ad essa relativo. In effetti tra il 1809 e il 1814 l'archivio della Penitenzieria fu trasferito a Parigi, per poi tornare a Roma con la Restaurazione; la Penitenzieria continuò a funzionare nella clandestinità. Da sottolineare, tra le materie trattate dal tribunale, le varie forme di collaborazione con gli invasori e le questioni relative ai beni ecclesiastici.

La varietà di autori e temi trattati, allo stesso tempo con profondità e con sinteticità, contribuisce a rendere il volume assai interessante.

C. PIOPPI

R. TREMBLAY, S. ZAMBONI, *Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI*, Lateran University Press, Roma 2012, pp. 226.

RITROVARSI donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger es el segundo libro que estos dos profesores de teología moral, el uno emérito y el otro en funciones, escriben juntos.

Esta nueva publicación retoma una idea fundamental no sólo de su anterior obra conjunta (*Figli nel figlio, Una teologia morale fondamentale*, 2008), sino también de otras publicaciones del profesor Tremblay: la de la centralidad de la filiación divina en la comprensión cristiana del mundo y del hombre (cfr. *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, 1997).

La novedad de esta obra respecto a la anterior está en que aquí Tremblay y Zamboni no exponen sus propias ideas sobre el tema, sino que buscan mostrar la forma y el lugar que la misma ocupa en los escritos de J. Ratzinger-Benedicto XVI.

La elección del teólogo y Papa alemán no es casual. El prof. Tremblay es un buen conocedor del pensamiento de quien fue su *Doktorvater* en Ratisbona en los años setenta y lo pone de manifiesto una vez más en un libro en el que se dan cita artículos de distinta procedencia editorial.

Entre los artículos encontramos textos de cristología, antropología y moral, escritos con perspectivas y metodologías variadas, y publicados en distintos años. Una reunión con estas características presenta un evidente riesgo de dispersión pero, como los mismos autores declaran en la presentación del libro, este peligro queda neutralizado gracias a la profunda coherencia interna del pensamiento de Ratzinger y a la centralidad que la idea de "relación" ocupa en su teología.

La presentación del volumen parte de la idea de que la teología trinitaria de Joseph Ratzinger pone el acento en la trinidad de las Personas divinas, en su ser puro acto de autodonación: «Le tre Persone divine non sono sostanze, personalità nel senso moderno del termine, ma esseri-in-relazione la cui pura "attualità" non sopprime l'unità dell'Essere supremo, ma la costituisce» (p. 6). Con esta afirmación introducen la tesis de su libro: el convencimiento de que una de las ideas que más enriquece la teología de

Ratzinger – y especialmente su comprensión de la peculiar imagen de Dios que es el hombre – es la de “relación”.

A través del estudio de dos categorías centrales del pensamiento del autor –la idea de “Exodo” y el título cristológico de “Hijo”– en la primera parte del libro se busca mostrar la importancia que la idea de “relación” tiene en la teología de Ratzinger.

Así, en el capítulo I, Tremblay profundiza en la comprensión ratzingeriana del “Éxodo”. Para ello se detiene en la consideración de cuatro textos en los que la idea aparece relacionada con aspectos neurálgicos del discurso teológico como la cristología, la soteriología, la antropología y la eclesiología. Por este camino Tremblay constata que en los escritos de Joseph Ratzinger Jesucristo emerge como la figura que lleva a cumplimiento el “Éxodo” en que consiste la Historia de la Salvación, en cuanto que a través de su sacrificio en la cruz, sale de sí mismo para pasar de este mundo al Padre, recapitulando en sí mismo las precedentes “salidas” de la Historia del Pueblo de Dios.

En el capítulo II el profesor canadiense vuelve a profundizar en la categoría veterotestamentaria del Éxodo, pero esta vez a la luz de *Introducción al Cristianismo*, obra no tomada en cuenta en su estudio anterior. En esta “segunda navegación” sobre el tema, el discípulo de Ratzinger descubre los dos polos de tensión entre los que se ubica el Éxodo de Cristo: el protológico y el escatológico; y resalta el nervio filial que los mantiene unidos y que, para él, constituye su clave interpretativa.

En el capítulo III Stefano Zamboni aborda la idea de filiación. A través del estudio de tres textos que abarcan cincuenta años de la producción teológica de Ratzinger, busca mostrar la centralidad que el título cristológico de “Hijo” ocupa en la comprensión ratzingeriana de Jesucristo. Con este estudio el profesor italiano descubre lo que él llama “tres intuiciones decisivas y fecundas” de la teología de Ratzinger: que el evento de Cristo hace posible la superación de la ontología griega de la sustancia y trae consigo una novedad radical –relacional– en el modo de concebir a Dios; que la cristología de Ratzinger está basada en la unidad entre ser y obrar que sólo puede tener lugar en Aquél que es Hijo de Dios en sentido propio; y que el hombre sólo alcanza la verdadera liberación a través de la unión con el Hijo, a través de la participación en su modo de ser. De este modo Zamboni pone en evidencia no sólo la centralidad que la filiación divina tiene en la cristología de Ratzinger sino que además consigue mostrar la fecundidad de esta opción teológica.

Una vez puesto de relieve hasta qué punto las ideas de filiación y de Éxodo determinan el modo en que Ratzinger entiende a Cristo, en la segunda parte del libro se busca mostrar que ello hace del Dios-hombre no sólo un ser para los demás, sino también la fuente última de la comunión humana. En otras palabras, que esta comprensión filial de Jesucristo es lo que mejor explica su condición de fundamento –normativo y posibilitador– de la moral cristiana. Este es el argumento del estudio de Tremblay que se recoge en el cuarto capítulo. En el quinto capítulo, Zamboni concreta esta idea individuando algunas características específicas del *ethos* de Jesucristo tal y como aparecen en la obra *Jesús de Nazareth*.

En la tercera parte del libro, los autores procuran poner en evidencia los contornos que esta moral filial adquiere cuando J. Ratzinger-Benedicto XVI la aplica a campos concretos como la doctrina social de la Iglesia (capítulo VI, de Zamboni), la purificación de la vida teologal del hombre (capítulo VII, de Zamboni) o las realidades últimas (capítulo VII, de Tremblay).

El libro termina con una reflexión del profesor italiano acerca del estilo homilético de Benedicto XVI, a propósito de su predicación sobre la Navidad. Este último texto es

quizá el que menos se integra en el hilo argumentativo del libro. Seguramente a ello se deba su designación como “epílogo” y no como capítulo. Sin embargo, a pesar de su singularidad, también cabe interpretarlo como una variación en tono pastoral del *leit motiv* de toda la obra: que el don de sí, elemento central de la comprensión ratzingeriana del misterio trinitario y de la vocación del hombre, es una de las principales claves interpretativas de toda la teología de Joseph Ratzinger.

I. TROCONIS

LIBRI RICEVUTI

- J.L. BASTERO, *Vida de María*, Rialp, Madrid 2014, pp. 348.
- F. CANET TORRA, *La dimensión moral de la cuestión ecológica*, Eunsa, Barañáin 2014, pp. 321.
- I. CARBAJOSA, A. GARCÍA SERRANO (EDS.), *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014, pp. 248.
- CENTRO DI DOCUMENTAZIONE DEL MOVIMENTO ECUMENICO ITALIANO, *Le religioni e il problema del male*, Pharos Editore Librario, Livorno 2014, pp.189.
- J. CERDÀ BALLESTER, J. IGNACIO PÉREZ GIMENÉNEZ, X. SERRA ESTELLÉS (edd.), *Inventari dels Arxius parroquials de la Costera*, Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, Valencia 2013, pp. 339.
- P. COSTA, *Tolleranza e riconoscimento*, Edb, Bologna 2014, pp. 208.
- M. FROMAGER, *Cristianos en peligro. Veinte razones para la esperanza*, Rialp, Madrid 2014.
- A. GARCÍA-MORENO, *Temas teológicos del evangelio de San Juan. III. Cristo, María, la Iglesia*, Rialp, Madrid 2014, pp. 764.
- J. GINÉS GARCÍA AÍZ, *El conflicto eclesiológico tridentino. Ius Divinum vs. Ordinatio Divina*, Centro de Investigación sobre las relaciones interreligiosas, Granada 2012, pp. 438.
- J. T. LABELLA, *Truly Apostolic Men. Apostolic Life in the Early Ministry of Saint Wugene de Mazonod*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 203.
- J. LIABELL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia*, Rialp, Madrid 2014, pp. 430.
- J. H. NEWMAN, *El sueño de un anciano*, Rialp, Madrid 2014, pp. 100.
- P. PÉREZ LÓPEZ, *Personajes de fe que hicieron historia*, Rialp, Madrid 2014, pp. 207.
- S. CZESLAW STACHERA, *Franciscanos y sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sultan y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*, Centro de Investigación sobre las relaciones interreligiosas, Granada 2013.
- F. RIMOLI, *Democrazia, pluralismo, laicità*, Editoriale scientifica, Napoli 2013, pp. 454.
- I. SANNA (ED.), *Diritto di cittadinanza e uguaglianza sostanziale*, Edizioni Studium, Roma 2014, pp. 196.
- A. SCARNERA, *Il Sacerdozio nella spiritualità dei Padri*, Lev, Città del Vaticano 2013, pp. 118.

ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo 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 assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

Gli autori dei contributi dovranno inviare una breve biografia (max 300 parole), specificando la loro affiliazione o appartenenza.

Indirizzo della Redazione:

Pontificia Università della Santa Croce

Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma

Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600

Email: annales@pusc.it

2. RUBRICHE OSPITATE DALLA RIVISTA

Studi*: Articoli di contenuto originale, sempre corredati da un adeguato apparato critico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

Note*: Scritti di taglio divulgativo, anche del genere commenti, solitamente di estensione limitata (tra 30.000 e 45.000 caratteri, spazi inclusi). Possono anche non avere apparato critico. La rubrica ospita ad esempio testi di conferenze o scritti analoghi.

Status quaestionis*: Studi-rassegne dedicati ad offrire uno *status quaestionis* di uno specifico argomento teologico o di un trattato sistematico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

* È necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Recensioni: Implicano un certo dialogo critico con il contenuto e/o l'autore del libro presentato. Devono riferirsi a libri pubblicati non oltre 3 anni prima di quello del fascicolo della rivista su cui compaiono. Non contengono note a piede di pagina. Estensione tra 8.000 e 12.000 caratteri, spazi inclusi.

3. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni 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 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. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

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 eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Poiché non sono ammessi elenchi numerati, se necessario introdurre trattini medi.

Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla: 1Gv, 2Cor, 2Re, ecc. Tenere uniti i capitoli ai versetti: Mt 2,25-27, ecc.

4. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

N.B.:

- a) Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripeta il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.
- b) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- c) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- d) Non impiegare "cit.", "op. cit." AA.Vv. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.
- e) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- f) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- g) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

5. RECENSIONI

Oltre a quanto già indicato al punto 3 (*Testo principale*) si considerino anche le seguenti indicazioni:

Esempio del titolo del libro recensito. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione (p. #). La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Per eventuali rimandi ai capitoli del libro, mettere il titolo tra virgolette alte.

Firmare con nome puntato e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
IL TITOLO DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

Novembre 2014

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Giuseppe Schiff

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php