





ANNALES  
THEOLOGICI

*Comitato di redazione*

VICENTE BOSCH (Direttore),  
ÁLVARO GRANADOS, ARTURO BELLOCQ,  
MARCO VANZINI

*Consiglio scientifico*

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,  
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,  
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI, JOSÉ RAMÓN VILLAR

*Segretaria di redazione*

CLAUDINE BALLERINI

*Direttore responsabile*

MARCO VANZINI

\*

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, 18 settembre 2018.

Iscritta al Registro della Stampa del Tribunale di Roma  
con decreto n. 91 del 22 maggio 2018.

ISSN 0394-8226

\*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstracts sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts ([www.rtabstracts.org](http://www.rtabstracts.org)).

*Grafica di copertina:* LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

# ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 32 · ANNO 2018 · FASCICOLO II

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti  
IF Press srl – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma – Italy  
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice *www.if-press.com*

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario sul c.c.b. 000400204986 intestato a IF Press presso UniCredit Banca di Roma S.p.A. – Roma Tuscolana E codice IBAN: IT20W0200805321000400204986 codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38,
- richiedendo fattura via e-mail: [office@if-press.com](mailto:office@if-press.com)
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal

Proprietà riservata – All rights reserved  
Copyright © 2017 by IF Press srl  
IF Press srl – Roma, Italia  
[info@if-press.com](mailto:info@if-press.com) – [www.if-press.com](http://www.if-press.com)

*Stampato in Italia – Printed in Italy*

# LA SERIETÀ DELLA STORIA

## SOMMARIO

GIULIO MASPERO, *Presentazione* 297

### STUDI

CHRISTIAN GNILKA, *Voraussetzungslose Wissenschaft?* 301

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW, *The History of Exegesis among Biblical Scholars seen through the Commentaries on Dan 7:13 and on Rom 2:14-15 over the Last One Hundred Years* 317

JUAN REGO, *Storia e liturgia: bilancio e prospettive delle narrazioni del XX secolo* 343

### NOTE

LEONARDO LUGARESI, *Henri-Irénée Marrou e la crisi della storia: qualche spunto per rileggere oggi De la connaissance historique (1954)* 363

LUIS MARTÍNEZ FERRER, *El historiador hace la historia. Reflexiones para jóvenes historiadores a partir de un artículo de Eutimio Sastre* 389

GIULIO MASPERO, *Può un credente studiare la storia?* 399

MORENO MORANI, *Gloria, Doxa e Osanna. Riflessioni linguistiche tra greco classico e greco biblico-cristiano* 415

THIERRY SOL, *Quel futur pour l'histoire du droit canonique après la première codification?* 435

ISABEL TROCONIS, *Teleología en libertad: la verdad de la historia según Joseph Ratzinger* 455

ALFREDO VALVO, *La fides come centro di ogni societás* 473

### STATUS QUÆSTIONIS

MÓNICA FUSTER CANCIO - MARÍA EUGENIA OSSANDÓN WIDOW, *Historia e historia de la Iglesia en el Magisterio pontificio del siglo XX* 485

*Recensioni* 509

*Libri ricevuti* 549

*Sommario del volume 32 (2018)* 551





## LA SERIETÀ DELLA STORIA

Nel primo volume del suo *Gesù di Nazaret* (Rizzoli, Milano 2007, pp. 18-19) Joseph Ratzinger, contemplando i dati evangelici, indicava come logicamente più plausibile, anche da un punto di vista storico, la possibilità che la grandezza – la dismisura – che da essi traspare non sia il risultato, ma piuttosto l'origine stessa degli eventi e degli effetti connessi a tali narrazioni. Una simile posizione rende possibile accostarsi all'ambito di ricerca storico tenendo pienamente conto della “serietà della storia”, bella espressione di Ratzinger stesso posta a titolo del presente volume, senza opporre dialetticamente tale serietà alla fede, che di quella dismisura permette la percezione.

Questa apertura della ricerca storica si rinviene in modo esemplare nell'opera filologica di Christian Gnilka dell'università di Münster, più volte citato dall'attuale Papa Emerito. La sua indagine sulla *chrêsis*, cioè sull'uso retto operato dai Padri della Chiesa dei diversi elementi della cultura e della filosofia pagana (*Chrêsis. Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Schwabe Verlag, Basel 2012), compie in modo magistrale quanto auspicato proprio da Joseph Ratzinger. Essa, infatti, coniuga l'esigenza critica dell'approccio filologico con l'apertura metodologica a quella stessa istanza che ha permesso ai primi pensatori cristiani di operare un giudizio che nello stesso tempo includeva, cioè univa, ma anche separava, cioè distingueva, l'eredità classica rispetto alla novità rivelata.

Tale componente forza di unione e di distinzione è ciò che caratterizza tipicamente la relazione, categoria profondamente rilevante per la teologia e il suo metodo. Infatti, punto di contatto tra Joseph Ratzinger e Christian Gnilka sembra essere proprio una concezione relazionale sia dell'atto di fede sia della ricerca scientifica. Per questo il ROR (Ricerche di Ontologia Relazionale) ha voluto ospitare, il 22 settembre 2017, una giornata di studio concepita come omaggio ai due maestri citati. Essa è stata organizzata insieme all'Associazione PATRES e a un gruppo di studio transdisciplinare sulla storia composto da professori della Pontificia Università della Santa Croce e promosso dal prof. Juan Carlos Ossandón Widow. Gli interventi e le discussioni, insieme alle conclusioni della presidentessa dell'Associazione PATRES, Angela Maria Mazzanti dell'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, sviluppati in quella sede hanno suscitato i contributi raccolti nel presente numero di *Annales Theologici*.

Il volume è aperto dal prezioso contributo di Christian Gnilka *Voraussetzungslose Wissenschaft?*, dedicato al collega indologo Paul Hacker e all'epistemologia

sottostante al suo progetto di una dogmatica missionologica. Si tratta di un vero e proprio “testamento” accademico del filologo di Münster, da lui pronunciato ad inizio della giornata stessa, che è un grande onore poter raccogliere nelle pagine della nostra rivista. La prospettiva relazionale in esso proposta rende estremamente significativo il confronto che si è tentato nei diversi contributi del volume, i quali spaziano dall’esegesi (Juan Carlos Ossandón Widow) alla liturgia (Juan Rego), dalla linguistica storica (Moreno Morani) al diritto canonico (Thierry Sol), dalla storia romana (Alfredo Valvo) alla teologia sistematica (Isabel Troconis). Una riflessione particolare è riservata al soggetto stesso della ricerca storica, attraverso tre contributi: il primo di Leonardo Lugaresi sull’attualità del libro di Henri-Irénée Marrou *De la connaissance historique*, il secondo di Luis Martínez Ferrer dedicato ad una proposta di Eutimio Sastre e, infine, un tentativo di analisi teologica del rapporto tra scienza storica e fede dalla prospettiva del ricercatore credente avanzata da Giulio Maspero. Il numero della rivista è chiuso da uno *status quaestionis* di Mónica Fuster Cancio e María Eugenia Ossandón Widow, dedicato agli insegnamenti magisteriali nel XX secolo sul rapporto tra storia della Chiesa e ricerca storica.

Il tutto è proposto con la speranza che tale dialogo tra discipline, caldamente incoraggiato dalla *Veritatis Gaudium*, possa contribuire a far crescere nei lettori ammirazione e gratitudine, sia dalla prospettiva scientifica sia da quella di fede, per la “serietà della storia”.

GIULIO MASPERO

STUDI



# VORAUSSETZUNGSLOSE WISSENSCHAFT?

CHRISTIAN GNILKA\*

Als Papst Benedikt junger Professor in Bonn war, lernte er den Indologen Paul Hacker kennen. Beide trafen sich später wieder als Professoren der Universität Münster und schlossen Freundschaft.<sup>1</sup> Benedikt spricht in seinen „Erinnerungen“ mit Dankbarkeit und Bewunderung von Hacker,<sup>2</sup> und auch in den „Letzten Gesprächen“ hat er ihm ein ehrenvolles Denkmal gesetzt. Er sagt:<sup>3</sup>

„Paul Hacker [...] war eine ganz besondere Gestalt, der konnte streiten. Er war ein großer Kopf, ein gewaltiger, aber ein explosiver Kopf. [...] Man konnte mit ihm wirklich diskutieren. Er hatte erstens schon mal eine ungeheure Sprachenbegabung. Er sprach 18 Sprachen perfekt und war in Sanskrit so perfekt, dass die Inder kamen, um bei ihm Sanskrit zu studieren. Er war also ein großer Meister, ein Mensch mit einer unglaublich breiten Bildung, jemand, der die Väter kannte, der Luther kannte, und der die ganze indische Religionsgeschichte von Grund auf beherrschte. Was er schrieb, hatte immer irgendetwas Neues, womit er den Dingen wirklich auf den Grund ging. Da konnte man eigentlich nur lernen – und manchmal natürlich auch streiten.“

Als ich 1972 nach Münster kam, fühlte ich mich von diesem Mann stark angezogen. In den letzten sieben Jahren seines Lebens – Hacker starb 1979 – stand ich in enger Verbindung mit ihm. Trotz des großen Altersunterschieds von fast 25 Jahren entwickelte sich zwischen uns ein Verhältnis, das Hacker – in der Widmung eines Buchs – als „Gemeinschaft des Geistes“ bezeichnete. Mein Interesse an den Kirchenvätern war in Bonn durch die zweijährige Arbeit im Franz Joseph Dölger – Institut und durch die Person seines Gründers und Direktors, des großen Kirchenhistorikers und Archäologen Theodor Klauser, gefördert worden. Die geistige Atmosphäre des Instituts war damals eine – um das Mindeste zu sagen – sehr liberale,<sup>4</sup> und sie ist es wohl bis heute geblieben. Meine Habilitationsschrift

\* Universität Münster.

<sup>1</sup> Vgl. M. SCHLÖGL, *Joseph Ratzinger in Münster 1963-1966*, Emmaus-Reisen, Münster 2012, nr. 107-111.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, DVA, München 1998 (Neuausgabe 2015<sup>1</sup>) 95; ital. Ausgabe: *La mia vita*, Ed. San Paolo, Milano 1997, x.

<sup>3</sup> BENEDIKT XVI, *Letzte Gespräche mit Peter Seewald*, Droemer Knauer, München 2016, 134-137; ital. Ausgabe: *BENEDDETTO XVI, Ultime conversazioni* in P. SEEWALD (a cura di), Traduzione di Chicca Galli, Garzanti, Milano 2016<sup>1</sup>, 110-112.

<sup>4</sup> Von Teufel, Exorzismus und den „vermeintlich (!) ständigen Nachstellungen der Dämonen“ spricht Theodor Klauser mit kaum verhohlenen Spott: F. J. DÖLGER, *Sein Leben ... dargestellt von Theodor Klauser*, Münster 1980 = Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 7, 21.

war hervorgewachsen aus der Arbeit für das Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), und Klauser nahm sie in seine Reihe „Theophaneia“ auf.<sup>5</sup> Aber den Katholizismus meiner schlesischen Kindheit und meiner fränkischen Jugend hatten die Jahre nicht ausgewaschen, und er ließ mich mein Thema so sehen, wie ich es sonst wohl nicht hätte sehen können. Hacker erkannte das besser als ich selbst, und so schuf das Buch die erste Verbindung zwischen uns. Bei Hacker lernte ich eine ganz andere Sicht der Väter kennen. Er beschäftigte sich mit ihnen nicht nur aufgrund eines abstrakten, gelehrten Interesses, sondern verfolgte ein missionswissenschaftliches Ziel. Ihn fesselte der Plan, die Lehre der Kirche in Begriffen und Gedanken indischen Geistes darzustellen. Eine „missionarische Dogmatik“ wollte er schaffen. Die Christianisierung der Alten Welt in den ersten Jahrhunderten sah Hacker als Modellfall einer großen, gelungenen Mission an, und er untersuchte, wie sich die christlichen Denker bei Bewältigung dieser Aufgabe gegenüber den Werten der antiken Kultur und Religion verhielten, um daraus für sein eigenes Vorhaben zu lernen. Dabei fiel ihm auf, daß die Väter mit einer gewissen Vorliebe die einfachen Wörter „gebrauchen“, „recht gebrauchen“ verwenden, wenn sie ihren Umgang mit den vorchristlichen Geistesgütern bezeichnen. Er erkannte, daß der Begriff der *χρησις ὀρθή*, des *usus iustus* bei den Vätern nicht zufällig auftaucht, daß er vielmehr der Basis christlichen Denkens im Umgang mit der außerchristlichen Geisteswelt entspricht, daß er infolgedessen bei Behandlung patristischer Texte als wertvolles hermeneutisches Instrument zu gelten hat. Aber Hacker sah auch, daß es nicht genügt, die rechten Begriffe zu haben, wenn man nicht die rechten Voraussetzungen mitbringt, ja daß der Wert der Begriffe nur aufgrund der rechten Voraussetzungen sichtbar wird. Er war der Überzeugung, daß man, um die Kirchenväter zu verstehen, den rechten Standpunkt einnehmen müsse, daß auch das Verständnis der großen Transformation, die das Auftreten der christlichen Religion in der Alten Welt bewirkte, von den rechten Voraussetzungen des Denkens abhängt, ja daß alle Uneinigkeit in der Beurteilung des Verhältnisses der Frühen Kirche zur Kultur der Antike eine Sache der jeweiligen Voraussetzungen sei.

Ich möchte Hackers Sicht der Kirchenväter etwas genauer skizzieren und tue das in der Weise, daß ich einen unpublizierten Essay Hackers in Auszügen vortrage. Es handelt sich um einen Text, den Hacker am 31. August 1977, also etwa anderthalb Jahre vor seinem Tod, auf eine Diskette gesprochen hat.<sup>6</sup> Der Essay trägt den Titel:

<sup>5</sup> C. GNILKA, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Peter Hanstein Verlag, Köln-Bonn 1972.

<sup>6</sup> Seine Sätze gebe ich hier mit gewissen Kürzungen. Etwas vollständiger sind sie in einer früheren Fassung enthalten: C. GNILKA, *Voraussetzungslose Wissenschaft? Paul Hackers Sicht der Kirchenväter*, in U. HACKER-KLOM, J. KLOM, R. FELDMANN (Hrsgg.), *„Hackers Werk wird eines Tages*

Bemerkungen zu Hans Herters Vortrag: „Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung“.

Ich habe diesen Text immer als Hackers persönliches Vermächtnis aufgefaßt, in gewissem Sinne mir zu gedacht. Die Rede ist von dem griechischen Kirchenvater Basilius d. Großen († 379), der zusammen mit seinem jüngeren Bruder Gregor von Nyssa und seinem Freunde Gregor von Nazianz das berühmte Dreigestirn der kappadozischen Kirchenväter bildet. Von Basilius stammt die kleine Schrift: „An die christliche Jugend“ (mit vollem Titel: „An die jungen Leute: wie sie aus den heidnischen Schriften Nutzen ziehen können“). Diese Schrift hatte Hans Herter, mein gräzistischer Lehrer in Bonn, in einem Vortrag besprochen, gehalten im Rahmen eines internationalen Symposions in Delphi, publiziert 1970.<sup>7</sup> Mit diesem Vortrag setzt sich Hacker auseinander. Ich verlese Hackers Text abschnittsweise und schalte einige Bemerkungen ein.

„Herters Aufsatz ist, wie ähnliche Äußerungen von Gelehrten über die Kirchenväter, ein Musterbeispiel dafür, daß ein Geisteswissenschaftler immer von einer Grundlage aus spricht, die man seine weltanschauliche Grundlage nennen könnte. Nicht umsonst hat Karl Rahner vor Zeiten, als er auch noch Gutes produzierte, einmal einen Vortrag gehalten: „Wissenschaft als Konfession“.<sup>8</sup> Hier [d.h. bei Herter] kann man sehen, daß es sozusagen eine säkularistische Konfession der humanistischen Bildung gibt. Wer sich zu dieser Konfession bekennt, kann einen Kirchenvätertext, der stofflich hineinragt in das Studiengebiet des humanistischen Gelehrten, der aber ganz anders orientiert ist, nur schief beurteilen. Denn seine Konfession ist nicht die des Kirchenvaters, aber auch nicht die der Klassischen Autoren, sondern eben die des modernen Gelehrten, der sich mit den Klassischen Autoren beschäftigt. Er bildet sich eine Weltanschauung, die keineswegs übereinstimmt mit der seiner geliebten Autoren, aber immerhin sich daran orientiert. Das ist die Weltanschauung oder die Konfession des humanistischen Gelehrten.“<sup>9</sup>

wieder entdeckt werden“. Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker (1913-1979), Vorträge zur Tagung am 25. Mai 2013, Universitäts- und Landesbibliothek Münster = Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe 1, Band 1, 31-54.

<sup>7</sup> H. HERTER, *Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung*, in: 'Πρακτικά' τοῦ Ἀ' Διεθνoῦς Ἀνθρωπιστικοῦ Συμποσίου ἐν Δελφοῖς I, Athen 1970, 252/60 (deutsch mit neugriechischer Zusammenfassung). In der Bibliographie Hans Herter (ders., *Kleine Schriften*, hrsg. von E. Vogt, München 1975, S. 679) ist das die Nummer 301.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Wissenschaft als „Konfession“*, «Wort und Wahrheit» 9 (1954) 809-19 = ders., *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, 455/72; Nr. 333 in der Bibliographie Karl Rahner 1924-1969, hrsg. von R. Blestein/E. Klinger, Freiburg/Basel/Wien 1969.

<sup>9</sup> Dieser Ausdruck ist aufgegriffen und begründet in der Einleitung zum ersten Band der Chrësis-Reihe: *Chrësis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel 2012<sup>2</sup>, 21/35: „Philologie und Christianisierung“, bes. 33f. Das Buch wird im Folgenden abgekürzt zitiert: Chrësis P<sup>2</sup>.

Ich war als Student und Assistent des „Philologischen Seminars“ in Bonn in der felsenfesten und selbstverständlichen Überzeugung von der Suprematie der Philologie erzogen worden, daß heißt in der Meinung, daß saubere und solide Philologie so gut wie immer zu sicheren, allgemeinverbindlichen Ergebnissen gelangen müsse. Und als Verkörperung solcher Philologie galt uns allen gerade Hans Herter, bewundert wegen seiner Sprachbeherrschung und stupenden Gelehrsamkeit, verehrt als einer der späten Repräsentanten der berühmten Bonner Schule.<sup>10</sup> Durch die Assistentenjahre in Bonn und den geselligen Verkehr im „Bonner Kreis“, über den Herter damals seine schützende Hand hielt, war ich zu ihm auch in persönliche Beziehung getreten.<sup>11</sup> Aber es ließ sich nicht verkennen, daß Hackers Kritik zu Recht bestand, und so wechselte ich nach und nach, auf dieser Ebene jedenfalls, die Seiten. Ich machte die Erfahrung, daß tatsächlich immer und überall von gewissen Voraussetzungen ausgegangen wird, selbst in den innersten Bezirken der Klassischen Philologie wie zum Beispiel in der Textkritik. Ihre Ergebnisse hängen oft davon ab, welche Anschauung der Kritiker sich vom Gang der Überlieferung im allgemeinen und im besonderen gebildet hat, und die Entscheidung etwa, ob ein durch den handschriftlichen Befund diskreditierter Dichtervers dem Autor zuzusprechen sei oder nicht, wird wesentlich bestimmt durch das Bild seiner künstlerischen Persönlichkeit, das der Kritiker in sich trägt.<sup>12</sup> Auch sah ich, daß Forscher auf ganz anderen Fachgebieten zu ähnlichen Erkenntnissen gelangt waren. So zeigt der Biologe Adolf Portmann, daß die fossilen Daten über die Evolution des Menschen sehr verschieden ausgewertet werden, je nach der Auffassung, die der Forscher vom Wesen des Menschen hat.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Über sie berichtet neuerdings CHR. BENN, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin/New York 2005 = Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 49, 46/68 u.ö. Das Fortwirken der Bonner Schule schränkt der Verfasser allerdings in zeitlichem und lokalem Sinne zu stark ein (S. 46, Anm. 66). Das, was die Bonner Philologie groß gemacht hat, das sind in beträchtlichem Maße die zeitlosen Tugenden der „Philologia perennis“ (Rudolf Pfeiffer). Die reiche Literatur zur Geschichte der Bonner Philologie findet man im Literaturverzeichnis des Buchs, darunter bedeutende Aufsätze meiner beiden Bonner Lehrer Hans Herter und Wolfgang Schmid.

<sup>11</sup> Was Herter im Leben des Bonner Kreises bedeutete, habe ich in der Einleitung des Festvortrags anzudeuten versucht, den ich am 10. Juli 2004 in Bonn aus Anlaß des 150. Jubiläums des Kreises hielt. Da diese Einleitung in die Publikation des Vortrags („Luft und Sternenschein, Meer, Land und Regen“, in C. GNILKA, *Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben* = Chrësis IX, Basel 2005, 9-81) nicht aufgenommen wurde, ist sie als Anhang der oben in Anmerkung 6 zitierten Veröffentlichung beigegeben.

<sup>12</sup> Weiter ausgeführt ist das in meinen *Philologischen Streifzügen durch die römische Dichtung*, Basel 2007, 286-288.

<sup>13</sup> A. PORTMANN, *Biologie und Geist*, Frankfurt 1968<sup>2</sup> 62f.: „Die Varianten dieser Entwicklungslehren sind nicht nur durch sachliche Funde begründet, sondern sie stammen zum Teil aus gewichtigen Unterschieden in den Voraussetzungen, mit denen der Forscher an die Arbeit geht.“



Und Goethe kommt im Zusammenhang mit seinen Naturstudien zu folgender Einsicht:<sup>14</sup>

„Die Divergenzen der Forscher sind unvermeidlich; auch überzeugt man sich bei längerem Leben von der Unmöglichkeit irgend einer Art des Ausgleichens. Denn indem alles Urteil aus dem Prämissen entspringt, und, genau besehen, jedermann von besonderen Prämissen ausgeht, so wird im Abschluß jederzeit eine gewisse Differenz bleiben, die dem einzelnen Wissenden angehört, und erst recht von der Unendlichkeit des Gegenstandes zeugt, mit dem wir uns beschäftigen, es sei nun, daß wir uns selbst, oder die Welt, oder was über beiden ist als Ziel unsrer Betrachtungen ins Auge fassen.“

Die Sätze Goethes klingen recht pessimistisch. Gerade dadurch tragen sie dazu bei, Hackers Position schärfer zu fassen. Denn von der prinzipiellen Resignation, der Goethe, jedenfalls in dem Moment, da er jene Zeilen schrieb, nachgab, ist bei Hacker nichts zu spüren. Hacker ist weit entfernt von der Annahme, daß die subjektiven Prämissen objektive Erkenntnis unmöglich machten. Wenn er von der Bindung der Erkenntnis an die Voraussetzungen des Denkens spricht, meint er etwas anderes. Er hält Voraussetzungen für durchaus zulässig, ja nötig. Er fordert nicht Voraussetzungslosigkeit des Denkens, sondern eine Angemessenheit der Voraussetzungen im Hinblick auf das Objekt der Erkenntnis. Und sein Vorwurf, den er der Konfession des humanistischen Gelehrten macht, beruht darauf, daß sie der Interpretation der Dokumente frühchristlichen Denkens und Lebens nicht angemessen ist und deswegen zu falschen Urteilen kommen muß. Hacker fährt fort:

„Diese Konfession mag imposante Ergebnisse erzeugen, solange der Gelehrte von Heiden spricht, aber sobald er es mit Kirchenvätern zu tun bekommt, werden seine Aussagen unfreiwillig komisch, und so ist es bei Basilius *πρὸς τοὺς νέους* eigentlich in allen Äußerungen über dieses Werk, die ich gesehen habe, und so ist es bei den Urteilen moderner Gelehrter über Kirchenväter, welche sich mit dem Problem der vorchristlichen Literatur beschäftigen, so ist es bei allen diesen Gelehrten, nicht nur bei solchen, die sich der Klassischen Philologie zugehörig halten, sondern auch bei sogenannten Theologen, die, ob sie wollen oder nicht, der humanistischen Konfession erliegen. Man liest dann zum Beispiel solch einen Satz wie bei Herter,<sup>15</sup> es handele sich

[...] (Es ist) wohl deutlich geworden, daß man die Ursprungsfrage nicht einfach und allein vom Fossilfunde aus lösen kann – sondern daß dieser erst in bestimmtem Lichte erhellt wird, in einem Lichte, das ausgeht vom Menschenbild und dessen Reichweite von der erhellenden Kraft dieser Menschenidee bedingt ist.“

<sup>14</sup> In einem Brief vom 23. Febr. 1826 an den Physiologen und Anatom Johannes Müller (*Goethes Briefe*, Bd IV, hrsg. K.N. MANDELKOW (Ed.), Hamburg 1967<sup>1</sup>, 168). Ich wurde auf diese Sätze aufmerksam gemacht durch U. HOYER, *Zur Farbenlehre Goethes*, «*Existencia*» 22 (2012) 129-139, hier 138.

<sup>15</sup> HERTER, Basileios, 252.

um eine prinzipielle Apologie der Klassischen Studien. Und bei Eduard Norden heißt es,<sup>16</sup> daß diese Schrift von der Aufgeklärtheit des Geistes zeuge. Ja, auch bei Patrologen kann man entsprechende Urteile finden. Das ist natürlich eine totale Verfehlung des eigentlichen Skopus der Schrift, die der Gelehrte vor sich hat. Aber er kann sie eben nur beurteilen nach den Kriterien, die in seiner Konfession vorhanden sind. Man kann daraus rückschließen, daß eine Konfession, welche bei geisteswissenschaftlichen Urteilen solche Schiefheit erzeugt, natürlich nicht der Wahrheit entsprechen kann“.

Hacker spricht hier mit starker Verallgemeinerung. Was die Schrift des Basilius angeht, so muß sich Hackers Verdikt vielleicht einige Abstriche gefallen lassen. Ab und zu liest man auch vernünftige Urteile über den Charakter dieses *aureus libellus*.<sup>17</sup> Andererseits hat Hackers Beobachtung, der Skopus der Schrift werde gemeinhin mißdeutet, eine noch weitere Geltung, als ihm selbst wohl bewußt war. Basilius *Ad adulescentes* ist nicht nur ein Lieblingsstück des humanistischen Gelehrten neuerer Zeit, sondern bereits eine *Magna Charta* des Ersten Humanismus der Renaissance, und schon damals wurde der Sinn der Schrift in einer Weise verschoben, die der Absicht ihres Autors nicht entspricht.<sup>18</sup> Die Humanisten der Renaissance bedienten sich gerne der Gedanken und Bilder, die von den Kirchenvätern entwickelt wurden, um den rechten Gebrauch der antiken Literatur zu bezeichnen. Sie setzten diese Mittel zur Verteidigung der *studia humanitatis* ein, und dabei verschoben sich die Gewichte. Für die Kirchenväter ist die antike Bildung immer nur eine Dienerin der Religion, die Humanisten stellen das zwar nicht in Abrede, aber die Religion ist jetzt dazu da, den Wert der Dienerin zu beglaubigen. Das zeigt sich beispielhaft an der Rolle, die der Schrift des hl. Basilius zugeteilt wurde. Die lateinische Übersetzung Leonardo Brunis machte sie dem Westen bekannt, und sogleich in der Widmung an Coluccio Salutati ist diese Rolle beschrieben: Basileios Kampfschrift zu sein wider die Gegner der *studia humanitatis*. Die Autorität des großen Kirchenvaters sollte diesem Zweck dienen, und auch seine Gedanken wurden, indem sie auf das neue Ziel sich richteten, zu Waffen einer Apologie, die den Nachdruck auf die dem Humanismus kongenialen Elemente seiner Geisteswelt legte. In Wahrheit betont Basilius aber die Gefahren der Lektüre so stark, daß seine Schrift zugleich den Charakter einer Warnung trägt. Was dem jungen Christen nottut, das ist der kluge, vorsichtige Ge-

<sup>16</sup> E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, Darmstadt 1958<sup>5</sup>, 575: „Speziell die christliche Literatur des Ostens ist aufgeklärter (!) als die des Westens: eine Schrift wie πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων hat der Westen nie besessen“.

<sup>17</sup> Vgl. etwa Chrêsis I<sup>2</sup> 188,21.

<sup>18</sup> Ich wiederhole hier Formulierungen aus Chrêsis I<sup>2</sup> 187f. Ebd. ist auch Literatur genannt. Wichtig vor allem L. SCHUCAN, *Das Nachleben von Basilius „Ad adulescentes“*, Genf 1975. Vgl. auch M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*. Versione latina di L. Bruni, Firenze 1990<sup>2</sup>.

brauch jener Autoren, das heißt: die Scheidung des Nützlichen vom Schädlichen sowie die bereitwillige Aufnahme des ersteren und die entschiedene Abwehr des letzteren.

Welche Voraussetzungen sind es nun, die den Blick öffnen für eine richtige Auffassung dieser Schrift? Welchen Standpunkt muß man einnehmen, um den Umgang der Kirchenväter mit den Bildungsgütern der Antike recht zu verstehen? Hacker sagt:

„Anders ist es, ja ganz anders, wenn man eine Schrift wie die des Basilius und andere Kirchenväterschriften von der katholischen Konfession aus beurteilt. Ich sage bewußt: der katholischen Konfession, denn die protestantische hat hier schon wieder ein anderes Urteil bereit. Wenn man die Väterschriften von der katholischen Konfession aus beurteilt, dann ist man in derselben Fülle, in welcher die Kirchenväter sich auch bewegten, in derselben Fülle des Geistes, und das Licht fällt dann nicht schräg von der Seite, sondern frontal auf den zu beurteilenden Gegenstand.“

An späterer Stelle des Essays kommt Hacker nochmals auf diesen kardinalen Punkt zu sprechen:

„Man muß demjenigen, der diesen Standpunkt nicht teilt, implizit zu verstehen geben, daß man sich hier auf eben den Standpunkt stellt, den die Kirchenväter selbst hatten, und der in der katholischen Kirche – soweit deren Lehre nicht korrupt ist – noch heute besteht. Warum sage ich: katholischer Standpunkt und nicht einfach christlicher? Nun, einen christlichen Standpunkt, der nicht durch eine Konfession geprägt wäre, gibt es nicht. Es hat sich ja in der Diskussion um die Chrêsis-Frage deutlich genug gezeigt, daß ein protestantischer Kirchenhistoriker das katholische Verständnis des Übergangs vom Urchristentum zum Frühchristentum nicht begreifen kann, daß er sich in formalistische Kategorien flüchtet. Er sieht den Fortbestand der Formen antiken Denkens, unterschätzt jedoch das Wichtigere: den Austausch der Inhalte.<sup>19</sup> Auch bei Herter kann man in stark abgeschwächter und säkularisierter Form letzten Endes so etwas wie diesen protestantischen Standpunkt wirksam sehen. Ja, man kann sogar so weit verallgemeinern, daß man sagt: dieser protestantische Standpunkt ist eigentlich der einzige, der sich bisher in sogenannter wissenschaftlicher Behandlung der Frage von Antike und Christentum als legitim gebärdete, und er wird faktisch auch von manchen katholischen Patrologen naiv übernommen, indem sie gewisse Werturteile, die von protestantischen Dogmengeschichtlern zuerst aufgestellt worden waren, sich zueigen machen.“

Mancher mag in diesen Sätzen eine gewisse doktrinäre Strenge empfinden. Das liegt zum Teil wohl daran, daß der Essay esoterischen Charakter trägt und

<sup>19</sup> Die Rede ist von Carl Andresen, gegen dessen Kritik mich Hacker verteidigte; vgl. P. HACKER, „*Topos*“ und *chrêsis*. Ein Beitrag zum Gedankenaustausch zwischen den Geisteswissenschaften, in: IDEM, *Kleine Schriften*, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, 338/59.

Hacker mir zutraute, daß ich ihn recht verstehen würde. Ich will daher versuchen, seine Auffassung etwas dynamischer zu entwickeln. Die Forderung, man müsse die kirchlichen Autoren vom katholischen Standpunkt aus betrachten, läßt sich in verschiedene Forderungen oder Voraussetzungen auflösen. Diese Forderungen lassen eine bestimmte Stufenfolge oder Hierarchie erkennen. Voraussetzungen sind zunächst die Fähigkeit und die Bereitschaft, Unterschiede zu erkennen und recht zu bewerten. Beides, Fähigkeit und Bereitschaft, ist nicht selbstverständlich. Der Umgang der kirchlichen Denker, Künstler, Literaten mit der Kultur, die sie umgab, ist ein energisches, kritisches, auswählendes, reinigendes Verfahren, und der moderne Betrachter muß, will er die Ergebnisse dieses Verfahrens recht erfassen, mit der geistigen Energie jener Männer Schritt halten. Schon die Bereitschaft dazu ist weithin verkümmert. Die Toposforschung, die der Romanist Ernst Robert Curtius begründete, richtete die Aufmerksamkeit auf gleiche literarische Form- und Gedankenelemente, legte Längsschnitte durch die abendländische Literatur und trug so dazu bei, daß die geistigen Schnittlinien, besonders die zwischen Antike und Christentum, verwischt wurden. Hinzukommen muß als dritte Voraussetzung eine gewisse innere Zustimmung zum Gegenstand der Betrachtung, ein warmes Interesse an den behandelten Autoren. Denn gerade hier gilt Augustins Satz: „Kein Gut wird vollkommen erkannt, wenn es nicht vollkommen geliebt wird“.<sup>20</sup> Früher hätte man vielleicht sagen können, schon mit dieser dritten Forderung sei die Grenze hin zu einer allgemein katholischen Betrachtungsweise überschritten. Heute verläuft die Grenze in praxi anders. In den Jahrzehnten nach dem Konzil sah man auch auf katholischer Seite in den Denkmälern der Väterzeit vielfach Residuen einer archaischen Epoche der Kirchengeschichte, die es zu überwinden gelte. Auf das Konzil selbst kann sich solche Depretiation der Väter freilich nicht berufen; denn manche Konzilstexte sind aus den Schriften der Väter herausgearbeitet.<sup>21</sup> Auch nach dem Konzil sind kirchliche Dokumente geschaffen worden, die die hohe, bleibende Bedeutung der Kirchenväter ins Gedächtnis rufen,<sup>22</sup> und in dieselbe Richtung arbeitete die schöne Predigtreihe Benedikts XVI. über die Kirchenväter, die jeweils einen Griechen oder Lateiner, aber auch Väter der syrischen Sprache in den Mittelpunkt stellt.<sup>23</sup>

Das sind also die ersten Voraussetzungen: Fähigkeit und Wille zur Unterscheidung, verbunden mit einem warmen, aufrichtigen Interesse an den kirchlichen

<sup>20</sup> AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, qu. 35,2 (CCL 44 A, 52).

<sup>21</sup> Vgl. C. GNILKA, *Kultur und Conversion*, [Chrësis II], Basel 1993, 169/74.

<sup>22</sup> Zu rühmen ist besonders die Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung: «Acta Apostolicae Sedis» 82 (1990) 607/36; deutsch: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Nr. 96. Dazu Chrësis II (wie vorige Anm.) 174/96.

<sup>23</sup> Vgl. BENEDIKT XVI, *Die Kirchenväter*, St. Benno-Verlag, Leipzig 2008.

Autoren. Wer sich diese Voraussetzungen aneignet, den tragen sie ein gutes Stück vorwärts. Und doch genügen sie nicht. Ich möchte das an zwei Beispielen erläutern. Der Heide wie der Christ kann seinem Verstorbenen aufs Grab schreiben: „er schläft“, „er ist entschlafen“ (*dormit, obdormivit, ἐκοιμήθη*). Denn schon bei Homer ist der Schlaf der Bruder des Todes.<sup>24</sup> Aber im vorchristlichen Denken beruht die Analogie nur auf äußeren Ähnlichkeiten: der Schlafende sieht aus wie ein Toter, und er ist ohne sinnliche Wahrnehmung wie ein Toter, und daher eignen sich die Wörter „Schlaf“ und „schlafen“ als euphemistische Bildwörter für „Tod“ und „sterben“. Wenn aber der Christ vom Schlaf des Todes spricht, meint er mehr, ja meint er etwas anderes. Denn es fehlte dem alten Bild ein entscheidendes Element: der Gedanke des Erwachens aus dem Todesschlaf. Erst die Lehre von der Auferstehung, und zwar der Auferstehung des ganzen Menschen, auch des Leibes, gab der Analogie vollen Sinn, Wahrheit und Wirklichkeit. Schlaf und Erwachen sind für den Christen ein von Gott in die Natur gesenktes Lehrstück der Auferstehung.<sup>25</sup> Hier fassen wir eine tiefe, schöpferische Nutzung eines uralten Gedankens. Das kann jeder sehen, jeder, der die drei genannten Voraussetzungen erfüllt.

Wie aber steht es mit dem folgenden Fall? Es war ein alter Gedanke griechischer Philosophie und Medizin, daß der menschliche Leib dem ständigen Fließen seiner Substanz unterworfen sei und daß diese Veränderlichkeit sich im Wechsel der Altersstufen sinnfällig offenbare: der erwachsene Mann tritt so ganz anders vor uns hin als das Kind, der Greis anders als der Jüngling. Origenes griff diesen Gedanken auf und wandte ihn gegen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches: welcher Mensch, fragte er, ist der Auferstandene, wenn der Mensch sollte im Fleisch auferstehen? Ein ganzes Volk von Menschen, meint er, müsse dann auferstehen statt eines einzigen. Andere Väter: Athenagoras, Tertullian und Gregor von Nyssa, stützten sich auf dieselben Beobachtungen, kamen aber zum entgegengesetzten Resultat: gerade weil es diese Veränderungen (*μεταβολαι*) des Leibes gebe, überhaupt das ganze menschliche Dasein vielfältigem Wechsel ausgesetzt sei, werde der Schluß nahegelegt, daß es eine letzte *μεταβολή* geben werde, vergleichbar dem Wechsel der Lebensalter, den Wechsel hin zur Herrlichkeit der Auferstehung.<sup>26</sup> Alle diese Väter üben den Gebrauch, alle gebrauchen sie dieselben Tatsachen und Erkenntnisse. Aber wer gebraucht sie richtig? Origenes oder Gregor von Nyssa? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein.<sup>27</sup> Hier sieht

<sup>24</sup> HOMERUS, *Ilias*, 14,231.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Chrêsis I<sup>2</sup> 17of.; Chrêsis IX (wie oben Anm. 11) 142-44 und meine *Prudentiana II. Exegetica*, München/Leipzig 2001, 101,20.

<sup>26</sup> Dazu Chrêsis IX (wie oben Anm. 11) 120/48.

<sup>27</sup> Die Auferstehung des Fleisches ist Bestandteil der ältesten Symbola, vgl. Denzinger/Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* Nr. 2.5.10-30. Sehr deutlich z.B. auch die sog. *Fides Damasi*

man, daß die drei oben genannten Voraussetzungen rechten Verständnisses der Väter nicht genügen. Noch eine vierte muß erfüllt sein. Man muß bereit sein, das christliche Glaubenssystem in seiner Entwicklung zu begreifen. Das heißt: man muß erkennen, daß das System nicht durch willkürliche, zufällige oder nur zeitbedingte Faktoren geformt wird, sondern sich nach festen Prinzipien entfaltet; daß es infolgedessen falsche Wucherungen abstößt, aber organisches Wachstum zulässt und fördert, daß es die Ergebnisse solchen Wachstums – und das sind oftmals gerade Ergebnisse der *Chrêsis* philosophischer Gedanken – in autoritativen Entscheidungen als verbindliche festlegt. Für andere beginnt hier die Unwissenschaftlichkeit.<sup>28</sup> Richtig ist, daß hier die Philologie endet und die Theologie beginnt. Aber nicht nur eigentlich theologische, auch religionsphilosophische Betrachtung eröffnet den Zugang zum Verständnis katholischer Sicht der Dogmengeschichte. Solcher Art ist Newmans berühmter „*Essay on the Development of Christian Doctrine*“. Newman stellt allgemeine Prinzipien einer gesunden, getreuen Entwicklung auf und zeigt die Verwirklichung dieser Prinzipien in der Entwicklung des Glaubenssystems der Kirche. Ich habe immer gefunden, daß Newmans Darstellung Hackers Sicht der Kirchväter stützt und erklärt.<sup>29</sup>

Hacker kommt dann auf das zentrale Problem zu sprechen, inwiefern bei Basilius die Methode der Kirchenväter, die *Chrêsis*, die christliche Methode des rechten Gebrauchs der vorchristlichen Geistesgüter erkennbar sei. Er sagt:

„Mit der *Chrêsis*, wie sie von griechischen Kirchenvätern im Umgang mit vorchristlichen Texten geübt worden ist, hat das Schriftchen des hl. Basilius nur indirekt und nur partiell etwas zu tun. Indirekt insofern, als Basilius selber, während er dieses Schriftchen verfaßt, praktisch *Chrêsis* übt, ohne darüber zu reflektieren und ohne sie theoretisch zu begründen. Partiiell hat das Schriftchen mit *Chrêsis* nur insofern zu tun, als sein Inhalt nur einen Aspekt derselben berücksichtigt. Es handelt sich um ein kritisches Aussieben, Auswählen (*critical screening*). Die anderen Aspekte kommen nur indirekt zur Geltung, indem nämlich Basilius, während er seine Mahnrede vorträgt, sie praktiziert. Es handelt sich, kurz gesagt, um die gegenseitige Beleuchtung der Lehre des Evangeliums und der vorchristlichen Gedanken, ermöglicht dadurch, daß auch in den vorchristlichen Gedanken Wahrheit ist und daß alle Wahrheit nur aus einundderselben Quelle, nämlich von Gott stammt.“

(saec. V): „In huius (i.e. *Christi*) morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus“ (das Gerundivum *resuscitandos* ersetzt hier, wie auch sonst, das fehlende Partizip Futur Passiv). Zu dem Glaubenssatz vgl. jetzt H.-L. BARTH, „*Auferstehung des Fleisches*“. *Wie die Kirche diese Wahrheit des Glaubens versteht*, «Kirchliche Umschau» 16,4 (2013) 20/28.

<sup>28</sup> Vgl. C. SCHUBERT in seiner Rezension zu *Chrêsis IX*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 14 (2010) 250/66.

<sup>29</sup> Vgl. das Zitat *Chrêsis* I<sup>2</sup> 28,17. Newman ist dort mehrfach herangezogen; s. ebd. Register 372 s.v. Newman.

Als Beispiel dieser indirekten Nutzung nennt Hacker dann gewisse Termini, die aus der griechischen Philosophie kommen, aber bei Basilius anderen Sinn erhalten.<sup>30</sup> Den Wert des Schlüsselbegriffs, in dem Hacker die Methode der Kirchenväter konzentriert fand, hebt er besonders hervor:

„Der Begriff der Chrêsis entfaltet seine erleuchtende Kraft für das Verständnis des Verhältnisses von Antike und Christentum, wenn man sich darüber klar ist, daß er vom christlichen Standpunkt aus konzipiert und angewandt ist.“

Ich stelle mir oft vor, wie begeistert Hacker gewesen wäre, wenn ich ihm schon damals hätte sagen können, daß der Begriff der Chrêsis, bevor er in die kirchliche Literatur und Geisteswelt eintauchte, eine fast siebenhundertjährige Geschichte hinter sich hatte. Aufgekommen ist er in der Zeit der sogenannten griechischen Aufklärung, in der Sophistik des fünften Jahrhunderts. Die Sophisten rechtfertigten die Rhetorik mit dem Prinzip des rechten Gebrauchs. Der Begriff durchzieht dann platonische und aristotelische Philosophie, wird ein Axiom stoischen Denkens. Parallel dazu verläuft die Entwicklung in den Fachwissenschaften, besonders in der Medizin, die fortwährend mit dem Begriff der rechten Anwendung arbeitet. Indem der Begriff so das philosophische, auch das popularphilosophische Denken und die Fachwissenschaft durchzog, bildeten sich gewisse Züge heraus, die oberhalb der Grenzen der philosophischen Systeme und der Wissenschaften liegen:<sup>31</sup> 1) Der Begriff des rechten Gebrauchs enthält die Forderung nach Unterwerfung menschlichen Handelns unter einen obersten Wert. 2) Diese Forderung gilt für alle Bereiche des Daseins, nicht nur für Literatur oder Bildung. 3) Der Begriff ist ein Begriff geistiger Stärke, der Unterwerfung der Dinge. Das, was gebraucht, steht über dem, was gebraucht wird, das Gebrauchen ist ein gewissermaßen herrscherlicher Akt. 4) Da es einen rechten Gebrauch gibt, gibt es auch einen unrechten, falschen, schlechten. Das heißt: richtig gebrauchen bedeutet immer wählen, unterscheiden, Vergegenwärtigung eines Ziels und Festhalten daran. 5) Der rechte Gebrauch entscheidet über den Wert der Dinge für den Menschen, hat aber auch Bedeutung für Glück und Unglück des Menschen selbst. – Es ist leicht erklärlich, daß die kirchlichen Denker gerne nach diesem Instrument griffen, Jahrhunderte hatten es zugeschliffen. Es entsprach vollkommen der Methode, die sie im Auge hatten, nach der sie arbeiteten, die sie anempfahlen. Sie gebrauchten

<sup>30</sup> Hacker nennt den Begriff des Guten, ferner ἀρετή, πράξεις σπουδαῖοι, ἡ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια und κάθαρσις ψυχῆς (diese bei BASILIUS, *Ad adulescentes* 9 [Zeile 1f. bei F. Boulenger, Paris 1935 und N.G. Wilson, London 1975], aus PLATO, *Phaedo* 67c, 69b/c; vgl. rep. 7,527d); s. auch Chrêsis I<sup>2</sup> 190/92 über den stoischen Begriff des οἰκείον bei Basilius. Es gilt auch zu beachten, daß sich das Rezeptive und das Creative bei dem von Basilius geforderten Auswahlverfahren nicht streng trennen lassen, s. Chrêsis I<sup>2</sup> 196.

<sup>31</sup> Ich wiederhole dieses Ergebnis aus Chrêsis I<sup>2</sup> 62f.

also den Begriff des rechten Gebrauchs. Die Begriffsgeschichte liefert ein Beispiel für das, was der Begriff aussagt. Die *Chrêsis* ist selbst eine *Chrêsis*.<sup>32</sup> Ich halte es für sehr bemerkenswert, daß Hacker, obwohl er die Vorgeschichte des christlichen Begriffs nicht kannte und auch aus der Väterliteratur in seinen Arbeiten nur verhältnismäßig wenige Texte heranzog,<sup>33</sup> dennoch die terminologische Festigkeit des Begriffs und seine kardinale Bedeutung klar erfaßte.

Paul Hacker wäre nicht der Mann gewesen, den wir kennen, wenn er es bei bloß historischer Betrachtungsweise der Basiliusschrift und der Methode der Väter hätte bewenden lassen, wenn er nicht gefragt hätte, welche bleibende Bedeutung sich aus dem einen wie dem anderen ergebe. Er sagt:

„Die Schrift *Ad adulescentes* ist heute aufregend aktuell, gerade weil sie so unaktuell ist. [...] Wir müssen geradezu, indem wir die christliche Anwendung der Begriffe bei Basilius untersuchen, indem wir also diesen geisteswissenschaftlichen Akt vollziehen, gleichzeitig eine Apologie der katholischen Kirche, des katholischen Lebens in der Kirche, des katholischen Lebens der Begriffe und der Begriffsverbindungen geben. Das geschieht fast, ohne daß man es besonders anstrebt, ja es geschieht sogar am besten, je weniger es direkt angestrebt wird und je mehr man die Sache im Auge hat.“

„Diese Art, sich christlich zum Heidnischen zu verhalten“, klagt er, sei uns abhanden gekommen. In einem eiligen Durchgang durch die abendländische Geistesgeschichte läßt er verschiedene Bemühungen Revue passieren, das Christentum in rechte Relation zur antiken Bildung zu setzen, alles mißlungene oder nur halb geglückte Versuche. „So ist also“, folgert er, „die Aufgabe, eine christliche Bildung in größerem Maße zu verwirklichen, im Laufe der ganzen Geschichte immer nur in Ansätzen verwirklicht worden, nämlich bei denjenigen großen Denkern, die wir als echte Repräsentanten der *Chrêsis* darstellen können“. Aber „einen Fall einer total geglückten *Chrêsis* auf theologisch-philosophischem Gebiet“ erkennt Hacker doch: Thomas von Aquin:

„Die Art wie er Gedanken vorwiegend des Aristoteles, aber auch von anderen griechischen Denkern scheinbar nur ein wenig zurecht gerückt hat, wie er dadurch genuin christliche Gedankengänge, die sich letztlich als Entfaltungen in der Bibel angelegter Gedanken fassen lassen, erläutert hat, die Art, wie er diese *Chrêsis* geübt hat, ist vielleicht das letzte geniale Beispiel gewesen. Das wäre ein christlicher Humanismus, den zu verwirklichen sich lohnen würde. Ja, ich glaube, es wäre besser, dann das Wort

<sup>32</sup> *Chrêsis* I<sup>2</sup> 81f. 83. 162f. 241. 315.

<sup>33</sup> Grundlegend sind die vier Aufsätze, die J. Dörmann in einem Bande zusammengefaßt hat: P. HACKER, *Theological Foundations of Evangelization*, St. Augustin 1983<sup>2</sup> = Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster 15.



Humanismus auch fallen zu lassen.<sup>34</sup> Das wäre die universale Weltanschauung des Christen, wenn man auf den Bahnen, die dieser Heilige beschritten hat, noch einmal einen Anfang machen könnte“

Hacker schließt mit Sätzen, aufgrund derer ich mich berechtigt glaube, seinen Essay als ein Vermächtnis aufzufassen, das er mir hinterlassen hat:

„Wir können nie darauf verzichten, von neuem eine *Chrêsis* zu versuchen. [...] Und ich glaube, man braucht dabei nicht immer gleich von der Philosophie auszugehen, es geht auch, wenn man von Dichtern ausgeht, und man braucht es und kann es heutzutage gar nicht als Theologe tun; man kann es auch als Laie tun. Heute muß es sogar der Laie tun, und der klassische Philologe ist in ganz besonderer Weise berufen dazu, falls er eben die Voraussetzung des lebendigen, ungeschmälerten, katholischen, kirchlichen Glaubens mitbringt. Daß dies dann für Gelehrte, die die weltanschauliche Voraussetzung nicht teilen, nicht uninteressant wird, ergibt sich von selber. Aber für den bewußten Katholiken ist es selbstverständlich, daß seine Arbeit ungewollt seinen Glauben ausstrahlt. Und der Außenstehende wird es merken mit Sympathie oder Ablehnung, oder er wird in Stumpfheit daran vorübergehen.“

Ich hoffe, es wirkt nicht unbescheiden, wenn ich abschließend kurz beschreibe, wie ich den Auftrag, der in diesen Sätzen enthalten ist, in den vergangenen 35 Jahren zu erfüllen versuchte. Eines der Ziele, das Hacker mit dem Studium der Kirchenväter verband, war, wie bemerkt, ein missionswissenschaftliches. Der uns beiden befreundete Missionswissenschaftler Johannes Dörmann teilte diese Auffassung, und mit ihm zusammen gründete ich die Schriftenreihe, die den Titel trägt: „Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur“. Im ersten Band der Reihe, der 1984 erschien, verfolgte ich die Geschichte des Begriffs des rechten Gebrauchs von den Anfängen im fünften Jahrhundert v. Chr. bis ins Frühmittelalter. Es war unser Plan, in rascher Folge verschiedene Fälle des *usus iustus* zur Anschauung zu bringen. Leider mußte sich Dörmann bald aus gesundheitlichen Gründen vom aktiven Dienst zurückziehen. Er wandte sich in seinen späteren Jahren aktuellen Fragen der Theologie zu, deren Behandlung er für vordringlich hielt.<sup>35</sup> So ist leider die Missionswissenschaft in der Chrêsis-Reihe nicht in direkter Weise zum Zuge gekommen. Ich habe den ersten Band von 1984 fast dreißig Jahre später (2012) in stark erweiterter Form herausgebracht und dem Andenken an Paul Hacker gewidmet. Es ging mir darum, die Begrifflichkeit der Väter weiter herauszuarbeiten und die vielen Bilder aus Natur und

<sup>34</sup> Ja, denn mit diesem Begriff verbinden sich gewöhnliche Anschauungen, die dem Denken der Väter und christlicher Weltansicht überhaupt nicht angemessen sind. Dargestellt ist das am Beispiel des Clemens v. Alexandrien: Chrêsis I<sup>2</sup> 87/89.

<sup>35</sup> Dazu s. W. HOERES, *Ein Kampf ist zu Ende. Abschied von Johannes Dörmann*, «Theologisches» 39 (2009) 113-120.

Bibel vorzuführen, in denen sie ihre Methode musterhaft dargestellt und göttlich sanktioniert fanden.

Der Begriff des *usus iustus* wird dank seiner Aussagekraft und Verbreitung immer eine führende Rolle spielen. Aber es gibt ein reiches und fein strukturiertes System der Wörter, Begriffe und Bilder, das die Methode im Umgang mit der antiken Kultur von verschiedenen Seiten in immer neuen Farben zeigt. Das „Gebrauchen“ betont den instrumentalen Wert des Gebrauchten und die Zielgerichtetheit der Übernahmen, das „Umkehren“ die Erhaltung des Übernommenen bei gleichzeitiger totaler Veränderung; das „Zurückgeben“ besagt, daß das Übernommene Dem erstattet wird, dem es gehört, daß es nicht „christianisiert“ wird oder erst christlich „interpretiert“, weil alles Gute, Wahre und Schöne schon christlich ist (auch wenn es bei Platon oder Horaz vorkommt); das „Schmücken“ führt vor Augen, daß die christliche Lehre durch die übernommenen Elemente dargestellt, nicht aber substanziell erweitert wird; das „Reinigen“ macht klar, daß das Gebrauchen ein diakritischer Vorgang ist, der ausscheidet, was eine Conversion nicht zuläßt; das „Erleuchten“ meint, daß das Übernommene durchsichtig wird auf eine Wahrheit hin, die zuvor in ihm nicht erkennbar war; das „Befreien“ zeigt an, daß das Alte im neuen Zusammenhang erst zu seiner rechten Entfaltung gelangt. Die Reihe ließe sich weiter fortsetzen. Noch stärker aber als die Wörter sprechen die Bilder, die zumeist mehr sind als literarische Phänomene, weil sie aus der Bibelexegese stammen, weil sie von Gott in die Natur oder in die Heilige Schrift eingesenkt sind und somit höchste Autorität beanspruchen. Ich erwähne hier nur die berühmte Exegese der *spolia Aegyptiorum*, denn sie lehrt, daß die *Chrêsis* nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt ist: wie die Israeliten auf Gottes Geheiß bei ihrem Auszug aus Ägypten die Schätze der Ägypter mitnahmen, um sie zur Ausstattung des Allerheiligsten und zur Ehre Gottes zu verwenden, so ist es auch die Pflicht der Christen, die Bildungsgüter recht zu gebrauchen, wenn er der heidnischen Welt den Rücken kehrt. Auch schien es mir wesentlich, klar zu machen, daß das Gebot des rechten Gebrauchs auf die gesamte Schöpfung bezogen wurde, daß also die *Chrêsis* der Bildungsgüter der Antike innerhalb des universalen Geltungsbereichs des Prinzips gewissermaßen nur einen Spezialfall, allerdings einen wichtigen, ausmacht. Im zweiten Band der Reihe: *Kultur und Conversion* (1993) verfolgte ich das Thema unter einigen weiteren Aspekten und unter Lockerung der begrifflichen Fessel. Dieses Buch gefiel Papst Benedikt XVI. Er lobte es in einer Publikation als „grundlegend für die Frage nach Evangelium und Kultur“<sup>36</sup> und gab auch brieflich ein sehr anerkennendes Urteil ab.

Hacker hatte immer wieder darauf hingewiesen, daß es darauf ankomme, die Methode der Väter nicht nur als Theorie zu fassen, sondern auch praktische

<sup>36</sup> Die Nachweise *Chrêsis* I<sup>2</sup> 11. Vgl. auch unten Anm. 39.

Beispiele ihrer *Chrêsis* vorzuführen. Diesem Zweck dienten Arbeiten meiner Schüler, die zum Teil in der *Chrêsis*-Reihe erschienen. Es sind das Dissertationen und Habilitationsschriften zu Gregor von Nyssa, Basilius, Ambrosius, Prudentius, Paulinus Nolanus, Sedulius, Leo Magnus.<sup>37</sup> Ich selbst schloß mich dieser Serie der Schülerarbeiten im neunten Band der Reihe an: *Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben* (2005). Vor allem aber waren und sind meine exegetischen Arbeiten zu Prudentius wesentlich geprägt von dem leitenden Prinzip der *Chrêsis*, das im Werk dieses Dichters der frühen Christenheit zu vielfachem Ausdruck gelangt. Hacker hatte vollkommen Recht, als er feststellte, nicht nur die antike Philosophie, sondern auch die Dichtung biete ein lohnendes Feld der *Chrêsis*forschung. Denn in der Dichtung kann nichts gesagt werden ohne irgendeine Form der Nutzung, die schon beim Vers beginnt, aber tief hineinreicht in die traditionelle Dichtersprache und die Geisteswelt der großen Vorbilder.<sup>38</sup> Die Reihe hat im Inland und Ausland Beachtung gefunden. Wir können positive, sogar sehr lobende Rezensionen verbuchen.<sup>39</sup> Freilich, der von Hacker vorausgesagte Widerspruch ist auch nicht ausgeblieben. Am Pfingstmontag 2015 empfing mich Benedikt XVI. zu einem privaten Gespräch. Als ich über ablehnende Stimmen zur *Chrêsis* klagte, schien der Papst fast ein wenig belustigt. Widerspruch in solcher Sache, meinte er, sei von vorneherein zu erwarten gewesen und in gewissem Sinne selbstverständlich. Er nannte meine Bücher „einen Lichtstrahl“ und äußerte die Überzeugung, daß die Anerkennung auch seitens der Theologie und der Missionswissenschaft kommen werde.<sup>40</sup>

#### ABSTRACT

Der Artikel befaßt sich mit der Bedeutung des Beitrags des deutschen Indologen und Missionologen Paul Hacker, ausgehend von der Freundschaft mit seinem Münsteraner Kollegen Joseph Ratzinger und der intellektuellen wie wissenschaftlichen Prägung Hackers auf den Autor dieses Artikels. Christian Gnilka hat von seinem Lehrer den Zugang zum Denken der Kirchenväter übernommen, welcher

<sup>37</sup> Genannt und beschrieben sind sie in der oben Anm. 6 zitierten Publikation 49-51.

<sup>38</sup> Hierzu verweise ich auf meine *Prudentiana I. Critica*, München/Leipzig (2001) und *II. Exegetica* (2001), bes. auf den 2. Band, erschlossen in Band III. Supplementum (2003); hier p. 89/92 zum *Chrêsis*-Prinzip. Auch die *Philologischen Streifzüge durch die römische Dichtung*, Basel 2007, gehören zum Teil hierher, vgl. bes. ebd. 353/80.

<sup>39</sup> Einige Beispiele zu *Chrêsis* IV (M. BECKER, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*, Basel 1994) sind genannt *Chrêsis* I<sup>2</sup> 267f.

<sup>40</sup> Wie Ratzinger selbst den Gesichtspunkt der *Chrêsis* beachtet und dabei gelegentlich auch auf die *Chrêsis*bücher zurückgreift, zeigt M. SCHLÖGL, *Chresis. Zum Verhältnis von Glaube und Kultur in der Religionstheologie Joseph Ratzingers. Für Christian Gnilka zum 80. Geburtstag*, «Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI» 8 (2015) 82-89.

auf der Chresis gegründet ist (dem rechten Gebrauch der alten, vor allem der heidnischen, Quellen). Der Ursprung dafür liegt in der missionologischen Perspektive, welche eine sorgsame Beachtung der Voraussetzungen der philologischen Lektüre und damit der entscheidenden Rolle des theologischen Standorts des Übersetzers einschließt. So erweist sich der katholische Bekenntnisstandpunkt als wesentlich, mehr noch, sie begründet eine Weltanschauung, die auf einer wahren Liebe zum Studienobjekt beruht und dabei die größtmögliche Offenheit für den Unterschied wie die größtmögliche Sympathie für den Ursprung der studierten Quelle aufweist.

The article discusses the importance of the work of Paul Hacker, a German indologist and scholar in missionary theology, starting from his friendship with his colleague in Münster Joseph Ratzinger and the intellectual and academical heritage bequeathed by Hacker himself to the author. Christian Gnilka, in fact, learned from his master an approach to the Fathers of the Church based on *Chrésis*, that is on the right usage of the previous sources, especially the pagan ones. This is rooted in the missionological which implied a real attention to the different premises in any philological analysis and consequently to the fundamental role of theological view of the exegete. From this perspective the Catholic confessional position could be very effective as it founds a *Weltanschauung* rooted in a real love for the object studied, maximising the openness to the differences and the sympathy to the origin of the sourced analysed.

# THE HISTORY OF EXEGESIS AMONG BIBLICAL SCHOLARS SEEN THROUGH THE COMMENTARIES ON DAN 7:13 AND ON ROM 2:14-15 OVER THE LAST ONE HUNDRED YEARS

JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW\*

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *Reception History and Modern Biblical Criticism*. III. *With the clouds of heaven there came one like a son of man* (Dan 7:13). 1. The Vision and Its Reception. 2. The Commentaries. IV. *The Law Written in the Heart* (Rom 2:14–15). 1. The Text and its Rhetorical Context. 2. The Commentaries. V. *Summary and Conclusions*.

## I. INTRODUCTION

In this monographic issue of *Annales Theologici*, dedicated to the relationship between theology and history in the nineteenth and twentieth centuries, the present article intends to analyze the development of this relationship in the field of biblical studies. We should observe at once that speaking generically of “biblical studies” is problematic. They are so wide and varied that one may wonder whether it makes sense to refer to them as if they constituted a single field. Be that as it may, the intersections between the Bible and history are also very abundant and diverse. No scholar ignores the importance of considering the historical context in order to interpret a biblical passage correctly. Furthermore, it is not possible to distinguish between historiography and the study of some books, such as 1 Maccabees, the Acts of the Apostles, and many others. A historical dimension is also present in other fields, such as textual criticism, which not only seeks to reconstruct a form of the text as close as possible to the original but in recent decades has added a vivid interest in the history of the transmission of the manuscripts. This is also the case in many other topics related to the sacred Scriptures, which, by their very nature, require historical research.

Accordingly, the breadth of the relationships between the Bible and history obliges us to begin by establishing a delimitation of what we intend to consider in these pages. Among the various fields where the study of the Bible and the

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

study of history intersect, I will be focusing on the history of biblical exegesis, namely the interpretations that the books of Scripture have received throughout the centuries. Thus, I leave aside many other areas of history related to the Bible, such as the history of ancient Israel, the history of early Christianity, the history of the text or the history of the canon.

The history of biblical interpretation covers a period of at least two thousand years—if not longer, depending on when one decides to establish the starting point, that is, the historical moment in which some written works began to be regarded as sacred or normative Scriptures. Moreover, under the label of “history of exegesis,” some authors include the *Wirkungsgeschichte* or history of the effects of the texts, namely the influence of a text—in our case, of the Bible—on all the manifestations of culture, from politics to art and literature.<sup>1</sup> In what follows, I will be limiting myself to the history of biblical exegesis understood as the history of the interpretations of a biblical text that have been given in a formal or explicit manner. I am aware that this restriction should be formulated more precisely, but doing this would be futile, as the topic of this article will be further specified. In effect, the third restriction of the object of study is much more precise than the two previous ones—and thus it becomes less relevant to define what is exactly meant by the history of exegesis. Indeed, I do not intend to study the history of exegesis as such, but rather the way in which it has been considered and employed by biblical scholars in the last hundred years.

Since such a task is still too broad for a single article, it will be necessary to address it by way of examples. I will try to see how biblical scholars have valued the patristic and medieval exegesis of the Bible in light of how they have resorted to their predecessors when commenting on two books: one from the Old Testament, the book of Daniel, and another from the New, Paul’s Epistle to the Romans. Both are suitable for our research because there is a practically uninterrupted tradition of reception of both. The opposite could be said if we took, for instance, Obadiah or 3 John.

Furthermore, I have selected a particular passage from each book—the vision of Dan 7 and the law written on the heart of the Gentiles (Rom 2:14–15). These two texts have received a great deal of attention both in ancient and modern times. The vision of the four beasts that come up from the sea, of the Ancient One, of the judgment, and of “one like a son of man” coming with the clouds of heaven described in Dan 7 is one of the passages of the Scriptures which has had great resonance in history. Christian interpreters have not been able to avoid reading this scene in light of Jesus’ claims—in the four canonical gospels—in

<sup>1</sup> Cfr. I. BOXALL, *Reception History of the Bible*, in J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, IV: *From 1750 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 172–183.

which he designates himself as “the son of man.”<sup>2</sup> On the other hand, the Epistle to the Romans is certainly one of the most studied and debated books in the whole of history, and the verses on the “natural law” have not had a minor place. Among the authors who have written a commentary on Romans, one finds Origen, Ambrosiaster, Thomas Aquinas, Melancthon, John Calvin, Thomas de Vio (Cardinal Cajetan), and Karl Barth.<sup>3</sup>

Needless to say, the choice of these two biblical passages is highly selective and cannot avoid a certain degree of arbitrariness. Many others would have been good candidates for this type of research, as, for example, the vision of the bones in Ezekiel 37, interpreted differently by the prophet (cfr. Ez 37:11) and by the ancient reception (Qumran, Matthew, Revelation, Origen);<sup>4</sup> or the hymn to the kenosis of Jesus in Philippians 2, where the different ways of reading it throughout the centuries show the influence of the christological or philosophical controversies of each historical period on the exegetical work.<sup>5</sup>

Faced with the impossibility of doing justice to an enormous bibliography, I will limit myself to a specific literary genre, the academic commentary, since they reflect the *status quaestionis* of the respective field. Furthermore, since it would be useless to pretend to be citing all the commentaries on Daniel and on Romans, I will take only some of the most relevant of the last hundred years.

Before reviewing the commentaries, it is convenient to make a brief description of the path taken by the modern study of the Bible in the last two hundred years and to see what has been the place occupied in it by the history of exegesis.

## II. RECEPTION HISTORY AND MODERN BIBLICAL CRITICISM

In a lecture held in 1987, during a Congress on the occasion of the twenty-five years since the opening of the Second Vatican Council, Maurice Gilbert stated:

<sup>2</sup> Cfr. especially Mk 13:26 // Mt 24:30 // Lk 21:27, and Mk 14:62 // Mt 26:64, where Jesus alludes to Dan 7:13; cfr. also Rev 1:7.13. For a summary presentation of the sources, cfr. C. COLPE, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in G. FRIEDRICH, G. KITTEL (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1965–1976, 8:400–477. Not surprisingly, the bibliography on this topic is huge. See L.W. HURTADO, P.L. OWEN (eds.), *Who Is This Son of Man?: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, T&T Clark, London 2011.

<sup>3</sup> Cfr. R.N. LONGENECKER, *On the Writing of Biblical Commentaries, with Particular Reference to Commentaries on Romans*, in W.H. BRACKNEY, C.A. EVANS (eds.), *From Biblical Criticism to Biblical Faith: Essays in Honor of Lee Martin McDonald*, Mercer University Press, Macon 2007, 74–92.

<sup>4</sup> Cfr. N. BOSSU, *Une prophétie au fil de la tradition : l'oracle des ossements desséchés (Ez 37,1–14) et ses relectures chrétiennes, entre herméneutique et théologie*, Gabalda, Paris 2015.

<sup>5</sup> Cfr. J. HERIBAN, *La dimensione salvifica della kenosi di Cristo in alcune interpretazioni di Fil 2,6–7*, in P. NESTI (ed.), *Salvezza cristiana e culture odierne: Atti del II Congresso internazionale "La sapienza della croce oggi"*, Roma, 6–9 febbraio 1984, Elledici, Leumann 1985, 1:203–228.

For nearly a century, the opening out and growth of scientific exegesis in the Catholic world was marked by an increasingly clear break with the ancient exegesis of the Fathers of the Church, the medieval Doctors and the commentators of the century following the Council of Trent. Even today, many Catholic exegetes are totally uninterested in the interpretations of their early predecessors.<sup>6</sup>

Although these words could seem harsh (“totally uninterested”), the truth of this description is indisputable, at least if one thinks of the kind of exegesis most commonly practiced during the 1960s and 1970s—and not only in the Catholic sphere, to which Gilbert explicitly refers.

We can say with equal certainty that the panorama has changed considerably since then. In 1993, the Pontifical Biblical Commission mentioned the development of some “Approaches Based on Tradition,” among which the “Canonical Approach,” the “Approach through Recourse to Jewish Traditions of Interpretation” and the “Approach by the History of the Influence of the Text (*Wirkungsgeschichte*)” were mentioned.<sup>7</sup> Moreover, it can be easily observed that there has been a rebirth of academic interest in the reception of the biblical texts, as shown, for example, by the ongoing publication of the *Encyclopedia of the Bible and its Reception*;<sup>8</sup> by the project of redoing the *Bible de Jérusalem* with the title of *La Bible en ses traditions* ([www.bibest.org](http://www.bibest.org));<sup>9</sup> by the creation of the *Oxford-based Center for Reception History of the Bible* ([www.crhb.org](http://www.crhb.org)); or by the appearance of the *Wiley-Blackwell Bible Commentaries*, whose goal is to comment on the reception of a biblical book “through the centuries.” It is worth quoting a paragraph from the editors’ preface to this series:

The Blackwell Bible Commentaries series, the first to be devoted primarily to the reception history of the Bible, is based on the premise that how people have interpreted, and been influenced by, a sacred text like the Bible is often as interesting and historically important as what it originally meant. (...) *Until quite recently this whole dimension was for the most part neglected by biblical scholars.* The goal of a commentary was primarily, if not exclusively, to get behind the centuries of accumulated

<sup>6</sup> M. GILBERT, *New Horizons and Present Needs: Exegesis since Vatican II*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vatican II: Assessment and Perspectives: Twenty-Five Years After (1962–1987)*, I, Paulist Press, New York 1988, 321–343, here 335.

<sup>7</sup> PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *The Interpretation of the Bible in the Church (April 23, 1993)*, Part I/A.

<sup>8</sup> D.C. ALLISON, H.-J. KLAUCK (eds.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, de Gruyter, Berlin 2009-.

<sup>9</sup> On the origin of the Jerusalem Bible in the 1940s, cfr. O.-T. VENARD, *The Cultural Backgrounds and Challenges of La Bible de Jérusalem*, in P. MCCOSKER (ed.), *What is it that the Scripture Says?: Essays in Biblical Interpretation, Translation and Reception in Honour of Henry Wansbrough OSB*, T&T Clark, London 2006, 111–134.



Christian and Jewish tradition to one single meaning, normally identified with the author's original intention.<sup>10</sup>

The question we should ask is why the practice of the so-called “scientific” or “modern” interpretation of the Bible implied a neglecting of its reception in pre-modern times. To answer this, it is convenient to go back to the birth of the critical study of the Bible, the remote origins of which are usually set in the seventeenth century with Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* (1670). However, it will be more practical not to move so far away and go back only to the nineteenth century when modern biblical criticism, embryonic until that moment, was developed and expanded.<sup>11</sup>

The nineteenth century is commonly considered to be the great century of history. The increasing “fascination with history” can be understood partly as a reaction to the contempt of the past implicit in the rationalist idea of progress, and partly as a consequence of new discoveries and of the development of elements already present in Renaissance humanism.<sup>12</sup> It is interesting to note the practical effects of such cultural changes. For example, a monument that today receives millions of visitors each year, the Flavian Amphitheater in Rome (the Colosseum), began to be restored only in 1805 after centuries of neglect.

The interest that arose in the nineteenth century in studying the biblical texts in their original language and context cannot be understood independently of the great development experienced in this same period by philology, archeology, history, and other disciplines that study the ancient world. Modern biblical exegesis was not born alone but was accompanied by an entourage of new subjects, such as Orientalism, Egyptology, and Semitic studies. In all these areas, the cultural predominance of Germany—especially the Protestant Faculties of Theology—was undeniable.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> My emphasis. This preface appears in all the volumes of the series, whose editors are John Sawyer, Christopher Rowland, Judith Kovacs, and David M. Gunn. I quote from J. CARRUTHERS, *Esther through the Centuries*, Blackwell, Oxford 2008, xiii-xiv. Unfortunately, the commentaries on Daniel and on Romans have not yet appeared.

<sup>11</sup> On the critical study of the Bible before the nineteenth century, cfr. M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008; P. GIBERT, *L'invention critique de la Bible: XVI-XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 2010; E. CAMERON (ed.), *The New Cambridge History of the Bible 3: From 1450 to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

<sup>12</sup> Cfr. M. SÆBØ, *Fascination with 'History': Biblical Interpretation in a Century of Modernism and Historicism*, in M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 17–28.

<sup>13</sup> This is not the place to describe in detail the avatars of the modern criticism of the Bible, from the comparison of the Genesis stories with the Mesopotamian cosmogonies (the “Babel-Bibel

Among the various characteristics of nineteenth-century biblical criticism, I am interested in highlighting a paradox closely related to the theme of these pages and to the relations between history and theology in general. Despite the awakening of a strong interest in the human past, the German biblical scholars of this time not only did not study the history of interpretation but in many cases openly disregarded the exegesis that preceded them, considering it loaded with dogmatic assumptions, alien to the historical-critical method. Although there are exceptions, the study of biblical texts developed in the nineteenth and early twentieth centuries paid scant attention to the reception of texts beyond the time of their composition.<sup>14</sup>

This lack of interest is not accidental but is due to philosophical factors. In a schematic and undoubtedly simplifying way, at least two different and complementary reasons can be indicated.

1) On the one hand, the modern desire for scientificity—the attempt to develop a discipline that could be considered rigorous and objective in the manner of the natural sciences—, together with a great confidence in the capacity of human reason—considered capable of bypassing cultural mediations and of reconstructing the original meaning of the texts—led scholars to overlook the kind of interpretation practiced in the “pre-critical” ages. It is the naivety of considering all one’s predecessors naive, a mentality inherited from the Enlightenment and manifested in various cultural currents of the nineteenth century, especially in positivism.

2) On the other hand, the romantic mentality, which was of great influence in the nineteenth-century way of conceiving the task of the interpreter, contains two idealizations that favor disinterest in the history of interpretation: the idealization of the individual personality in the face of society (the aesthetics of genius, the evocation of the hero) and the idealization of the distant past (“the older, the more authentic”, or “truth lies at the beginning,” so that every gloss is judged to be qualitatively inferior). Both idealizations lead readers to wish to skip the mediations through which the texts have reached us and which are systematically mistrusted. It is not difficult to notice that we are facing a development or consequence of the Lutheran principle of *sola Scriptura* as a rejection of tradition.<sup>15</sup>

controversy”) to the phenomenon of the “lives of Jesus,” through the hypotheses about the origin of the Pentateuch, or other chapters of this story. Among the abundant bibliography, cfr. R. FABRIS, *Lo sviluppo e l'applicazione del metodo storico-critico nell'esegesi biblica (secoli XVII-XIX)*, in R. FABRIS (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Edb, Bologna 1992, 103–145.

<sup>14</sup> Cfr. G. SCHOLTZ, *The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship*, in M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 64–89, especially 82–89.

<sup>15</sup> “(...) the *sola scriptura* watchword of the Reformers was transmuted in the eighteenth and nineteenth centuries into a historical search for the primal revelation, to be freed from the distortions

Both these reasons converge in the definition of the goal of the philological and hermeneutical work: the task of interpreting an ancient text consists in reconstructing what the author intended at the time of its composition, a task that must be carried out according to an objective method comparable to that of the exact or natural sciences. The scholar must discover what was the meaning of the text in the original conditions of the message's creation. Understood in this way, access to the author's intention does not require knowing the way in which the texts have been received and interpreted throughout time, but rather is opposed to it, because—at least in romantic hermeneutics—the tradition is under suspicion because it would have misunderstood the original author.<sup>16</sup>

As mentioned, the great development of modern biblical criticism took place mainly in Germany and, to a lesser extent, in other countries such as the United Kingdom, the Netherlands, and the United States. It was always within a Western Christian cultural context, mostly Protestant, but generally linked to public academic institutions independent of established churches or communities.

In the German Jewish world, there were some attempts to enter into dialogue with the biblical scholars or at least to respond to their attacks, which arose not only from rationalism but also from anti-Semitism—a prejudice more or less latent in much work of this kind. In this context was born the *Wissenschaft des Judentums*, an intellectual movement that sought to offer a rational and Jewish response to the challenges of criticism, with authors such as Leopold Zunz, Abraham Geiger, Heinrich Graetz, and Benno Jacob.<sup>17</sup>

For its part, the Catholic Church observed the development of modern biblical criticism from the outside until the last years of the nineteenth century. The situation began to change, thanks mainly to the efforts of Father Marie-Joseph Lagrange, O.P. (1855–1938), founder of the *École Biblique* in Jerusalem. Starting from archeology, Lagrange tried to put the Catholic intellectual world into contact

and corruptions accreted through centuries of ecclesiastical tradition,” W.A. MEEKS, *The History of Religions School*, in J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, IV, 133.

<sup>16</sup> Cfr. J. GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 103–108.

<sup>17</sup> It continued into the twentieth century with the creation, for example, of the Hebrew University of Jerusalem. Cfr. K.S. DAVIDOWICZ, *The ‘Science of Judaism’ (Wissenschaft des Judentums) and the Bible*, in K. FINSTERBUSCH, A. LANGE (eds.), *What is Bible?*, Peeters, Leuven 2012, 1–12; E. BREUER, C. GAFNI, *Jewish Biblical Scholarship between Tradition and Innovation*, in M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 262–303. See also C. WIESE, *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*, Brill, Leiden 2005; Y. SHAVIT, M. ERAN, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books: A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism*, de Gruyter, Berlin 2007, parts I and II.

with modern biblical criticism, which was highly rationalist.<sup>18</sup> As could have been expected, these early contacts were not free of friction. Under the pontificate of Leo XIII, a controversy called “the biblical question” took place in France.<sup>19</sup> This can be considered a foretaste of the great confrontation of the early twentieth century, the modernist crisis, in which a frontal clash between rationalist exegesis and the magisterium of the Church occurred.<sup>20</sup>

After the First World War, the positions on both sides became more moderate, and a slow rapprochement between Catholic culture and modern biblical criticism began.<sup>21</sup> This process had a turning point on the Catholic side in 1943 with the publication of *Divino Afflante Spiritu*. This encyclical of Pius XII represented an opening on the part of the magisterium to some elements of modern criticism. This explains its enthusiastic reception by many Catholic biblical scholars who considered it “revolutionary.” Talking about a revolution as if it were a 180-degree turn is an exaggeration, but it is true that there was a clear change of tone by contrast with the defensive position maintained by the pontifical magisterium during the modernist crisis. It can be said that with *Divino Afflante Spiritu*, the critical study of the Bible made its official entry into the Catholic Church.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> The most complete biography is B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange: une biographie critique*, Cerf, Paris 2004. See also M.-J. LAGRANGE, *Le père Lagrange au service de la Bible: souvenirs personnelles*, Cerf, Paris 1967. To get an idea of the man, J. GUITTON, *Portrait du père Lagrange: celui qui a réconcilié la science et la foi*, Laffont, Paris 1992, is useful.

<sup>19</sup> The expression, which is an allusion to the “social question” addressed by the encyclical *Rerum Novarum* (1891), comes from the title of an article by Maurice d’Hulst, first rector of the *Institut catholique* de Paris: *La question biblique*, «Le Correspondant» January (1893). Cfr. G. COURTADE, *Inspiration et inerrance*, «DBS» 4 (1949) 482–559; H. J. T. JOHNSON, *Leo XIII, Cardinal Newman and the Inerrancy of Scripture*, «Downside Review» 69 (1951) 411–427.

<sup>20</sup> On modernism and the modernist crisis, there is an abundant bibliography. As an orientation, cfr. C. IZQUIERDO, *Cómo se ha entendido el modernismo teológico: Discusión historiográfica*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 16 (2007) 35–75.

<sup>21</sup> The Great War put into crisis the nineteenth-century faith in human progress and reason. Thus, the foundations on which modernism was based lost solidity. At this time, Karl Barth headed a theological movement of reaction against liberal Protestantism. It is also worth remembering the publication of Albert Schweitzer’s important monograph *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben Jesu Forschung* (1906) in which he criticizes the lives of Jesus and rescues—following Johannes Weiss—the eschatological dimension of the New Testament which had been neglected by rationalist criticism.

<sup>22</sup> “Cette chartre libératrice, préparée par un labeur obscur de quarante années, a permis à l’exégèse catholique de sortir enfin de son ghetto pour traiter d’égale à égale avec l’exégèse protestante et la critique détachée de la foi,” P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu: Introduction théologique à l’étude de l’Écriture Sainte*, Desclée, Paris 1965, 216. On the genesis and reception of the *Divino Afflante*, cfr. J. C. OSSANDÓN WIDOW, *El sentido literal de la Sagrada Escritura según la encíclica Divino Afflante Spiritu de Pío XII: algunas consecuencias para la exégesis bíblica*, in M. AYUSO, Á. PEZOA, J. L. WIDOW (eds.), *Razón y Tradición: estudios en honor de Juan Antonio Widow*, I,

This delay on the part of the Church led many Catholics to want to catch up quickly, adopting—in a more or less uncritical way, depending on the case—the hermeneutical presuppositions of the historico-critical method. In a famous article, published in 1956, Bouyer described the rapid transition that took place in France from ignorance to enthusiasm for everything that seemed “biblical,” and warned that this passage from neo-scholastic apologetics to liberal Protestantism was being carried out in many cases without proper discernment.<sup>23</sup> It was precisely at this moment that many Catholic biblical writers began to forget the patristic, medieval, and post-Tridentine exegesis, as pointed out by Gilbert.

This description of the evolution of biblical studies since the nineteenth century has been unavoidably broad and generic. Our next step consists of comparing this quick vision with the way in which the biblical scholars of the twentieth century have commented on the two biblical texts previously mentioned: the vision of one like a son of man in Dan 7 and the reference to the Gentiles and the law in Rom 2.

### III. WITH THE CLOUDS OF HEAVEN THERE CAME ONE LIKE A SON OF MAN (DAN 7:13)

#### 1. *The Vision and Its Reception*

To respect the unity of the text, it would be necessary to quote the entire chapter 7 of Daniel. However, for our purpose, which is to go through the commentaries of the last century to see how much space they grant to the history of interpretation, it will be enough to limit ourselves to a few verses:

<sup>13</sup> I saw in the night visions, and behold, with the clouds of heaven there came one like a son of man, and he came to the Ancient of Days and was presented before him.

<sup>14</sup> And to him was given dominion and glory and kingdom, that all peoples, nations, and languages should serve him; his dominion is an everlasting dominion, which shall not pass away, and his kingdom one that shall not be destroyed. [...] <sup>16</sup> I approached one of those who stood there and asked him the truth concerning all this. So he told me, and made known to me the interpretation of the things. <sup>17</sup> ‘These four great beasts are four kings who shall arise out of the earth. <sup>18</sup> But the saints of the Most High shall receive the kingdom, and possess the kingdom for ever, for ever and ever.’

Globo Editores, Santiago 2011, 191–212. On biblical studies in the Catholic Church during the twentieth century, cfr. G. P. FOGARTY, *The Catholic Church and Historical Criticism of the Old Testament*, in M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, III/1: *The Nineteenth Century: A Century of Modernism and Historicism*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 244–261.

<sup>23</sup> L. BOUYER, *Où en est le mouvement biblique?*, «Bible et vie chrétienne» 13 (1956) 7–21.

[...] <sup>27</sup> And the kingdom and the dominion and the greatness of the kingdoms under the whole heaven shall be given to the people of the saints of the Most High; their kingdom shall be an everlasting kingdom, and all dominions shall serve and obey them.' (Revised Standard Version [RSV]).

For the vast majority of the Church Fathers, medieval commentators, and modern authors before the nineteenth century, this “one like a son of man” designates a messianic eschatological figure. Starting from the Gospels (cfr. Mk 13:26 and parr., Mk 14:62 and parr.), it is common to apply Dan 7:13 to the second coming of Jesus at the end of time, an interpretation found in the second century (Justin, *Dialogue with Trypho*, 31) and repeated by Irenaeus, Tertullian, and Cyril of Jerusalem. Perhaps a little bit more surprisingly, most Jewish commentators identify this mysterious figure with the Messiah of Israel, as reflected not only in the Similitudes of Enoch (first century AD) and in 4 Ezra (late first century AD) but also in the opinions of some rabbis included in the Talmud.<sup>24</sup>

On the other hand, it is important to point out that some ancient authors, both Christian and Jewish, affirm that the vision of Dan 7 refers to the situation of the Jews during the persecution of Antiochus IV Epiphanes, who is identified with the little horn of the fourth beast. A pagan author, the Neoplatonic philosopher Porphyry, is to be included in this group as well.<sup>25</sup> This line of interpretation of Dan 7 will become predominant in the late nineteenth century and much of the twentieth—as we shall see when reviewing the commentaries—with an important addition: the figure of “one like a son of man” is understood as a symbol of “the people of the saints of the Most High,” that is, of Israel, a way of reading that appeals to the interpretation of the vision offered by the text itself (cfr. Dan 7:18.27). In general, modern scholars are aware that most of the ancient authors saw the son of man as the messiah or at least as an individual figure, but they prefer the collective interpretation. The identification of the son of man with the people of Israel remained prevalent among scholars from the late nineteenth century until the last quarter of the twentieth century, when the discussion reopened, as we shall see.

<sup>24</sup> Cfr. A. J. FERCH, *The Son of Man in Daniel 7*, Andrews University Press, Berrien Springs 1983, 9–12; R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse : Daniel dans l'Eglise ancienne des trois premiers siècles*, Mohr Siebeck, Tübingen 1986; J. J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress, Philadelphia 1993, 86–89 and 112–123; M. MÜLLER, *The Expression Son of Man and the Development of Christology: A History of Interpretation*, Equinox, London 2008, 178–182 (“Excursus I: The Interpretation of Daniel 7.13 until ca. 1850”).

<sup>25</sup> In addition to FERCH, *Son of Man*, 12–17, and COLLINS, *Daniel*, 112–117, cfr. P. F. BEATRICE, *Pagans and Christians on the Book of Daniel*, «Studia Patristica» 25 (1993) 27–45, especially 36–45.

## 2. *The Commentaries*

Through the following review of some commentaries on the book of Daniel, we will look for two things: how each of them interprets the figure of one like a son of man and how much attention they grant to the older interpretations of this text. On the other hand, we will leave out two aspects: the explanations of the text that consider that it was composed in successive stages—this kind of hypothesis is not relevant to our goal—and the debates about the possible presence in the background of Dan 7 of cosmogonic myths, something first proposed by Hermann Gunkel in 1895<sup>26</sup> and that determined a large part of the discussions about the text in the twentieth century, even more after the discoveries of texts in Ugarit in 1929.<sup>27</sup>

We can start with a brief commentary on Daniel written in German and published at the beginning of the twentieth century by the Swiss, Karl Marti (1855–1925), Professor at the University of Bern and Pastor of the Evangelical Reformed Church (Calvinist). The book is part of the *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, a collection edited, among others, by Bernhard Duhm. Commenting on Dan 7, Marti affirms that the figure of “one like a son of man” corresponds to “the people of the saints of the Most High,” namely to the faithful Jews, and that it represents the spiritual kingdom of God, opposed to the pagan kingdoms, represented by the beasts. Marti recognizes that the figure was understood in another way, in a messianic sense, by the author of the Similitudes of Enoch and by the Gospels.<sup>28</sup> When introducing chapter 7, he mentions that Porphyry and Ephraem identified the little horn with Antiochus.<sup>29</sup>

We continue with a commentary on Daniel published in 1927 by the American James A. Montgomery (1866–1949), an Episcopalian. It is a much larger book than Marti’s. The series to which it belongs—*The International Critical Commentary*—is characterized by devoting a special attention to the philological aspects, and this commentary is no exception in this regard.<sup>30</sup> There is a specific note on the “son of man,” in which Montgomery analyzes the meaning of the expression and gives several reasons to justify his conclusion: as used in Dan 7, it

<sup>26</sup> Cfr. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Job 12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895, 323–335.

<sup>27</sup> As an introduction to this issue, J. H. WALTON, *The Anzu Myth as Relevant Background for Daniel 7?*, in J. J. COLLINS, P. W. FLINT (eds.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, Brill, Leiden 2002, 69–89, is helpful.

<sup>28</sup> Cfr. K. MARTI, *Das Buch Daniel*, Mohr Siebeck, Tübingen 1901, 52–54. Referring to other points of interpretation, he quotes Justin, the Letter of Barnabas, and “the rabbis.”

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*, 48.

<sup>30</sup> “Montgomery’s commentary remains invaluable in its discussion of textual problems”, COLLINS, *Daniel*, 123.

is a symbol of the people.<sup>31</sup> After offering arguments internal to the text, he adds another taken from tradition: a collective interpretation appears in some ancient authors and in Calvin. At the same time, he recognizes that the earliest known interpretations of the passage (Similitudes of Enoch, Jesus, 4 Ezra) understood the son of man as the messiah.<sup>32</sup>

The concern shown by Montgomery towards the history of the interpretation of the text—reflected not only here but in the whole commentary—is remarkable. Judging only from the cases of Marti and of Montgomery, the idea that modern biblical criticism is not interested in the history of exegesis seems to be disproved. However, if we advance a few decades, we do find a couple of commentaries in which the reception of the text is conspicuous by its absence.

The first of these is the commentary of the German Evangelical Otto Plöger (1910–1999), published in 1965 as part of the *Kommentar zum Alten Testament*. Before justifying his interpretation of the son of man as a way of representing the people of Israel, Plöger explains that this figure is not as important in Dan 7 as it would become later, when, as a result of a development, it is identified with the Messiah by the Similitudes of Enoch, the Gospels, and 4 Ezra. This is the only reference to the reception of the text in Plöger’s commentary on Dan 7.<sup>33</sup>

The second case comes from the commentary on Daniel of the *Anchor Bible*, which has two authors, both of them Americans and Roman Catholics. Alexander A. Di Lella, O.F.M. (1929–2010) wrote the final bibliography, the commentary on Daniel 10–12, and the introduction, while the commentary on chapters 1–9 is the work of Louis Francis Hartman, C.Ss.R. (1901–1970), who died before being able to conclude the book. Their work offers a good example of the situation of biblical studies in the mid-twentieth century.

In the commentary on Dan 7, Hartman states that “one like a son of man who comes with the clouds of heaven” is a way of referring to the people, as explained in the internal interpretation of the vision. Therefore, it is not a messianic figure, “except perhaps as connected with messianism in the broad sense, i.e. with God’s plan of salvation for his Chosen people”.<sup>34</sup> Next, Hartman observes that the son of man was associated with the Messiah in the first century, as seen by the Gospels and by the Similitudes of Enoch. There are no more mentions of the history of interpretation in this part of the book.

<sup>31</sup> Cfr. J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, T&T Clark, Edinburgh 1927, 317–324.

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*, 320.

<sup>33</sup> Cfr. O. PLÖGER, *Das Buch Daniel*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965, 110–119, especially 113 and 115.

<sup>34</sup> L. F. HARTMAN, A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel*, Doubleday, Garden City 1978, 219.



In the introduction, Di Lella dedicates a specific section to the son of man.<sup>35</sup> As a starting point, he states that there is “sufficient consensus” that it is a symbol of the saints of the Most High. For this reason, he concentrates on defending the thesis that the several mentions of these “saints” in the book of Daniel always refer to a group of individuals, not to a single one. In this context, he makes an extremely interesting observation for our subject: Di Lella criticizes those who interpret Dan 7 in the light of its later reinterpretations, saying that this is *eisegesis*: “Such a methodology is questionable, for it leads to «eisegesis,» or reading into a text ideas that arose only at a much later date.”<sup>36</sup> He is certainly right that one should not make the book of Daniel say what 1 Enoch or 4 Ezra have seen in it. But his statement seems to imply that the older interpretations are irrelevant and therefore should not be taken into account when it comes to finding the original meaning of the text, something that corresponds to the modern disregard of the history of exegesis described above.<sup>37</sup>

Moving a couple of decades later, we arrive at the commentary on Daniel by the Anglican John Edgar Goldingay (born 1942). His book was published in 1989 within the *Word Biblical Commentary*, a series that wants to offer “a showcase of the best in evangelical critical scholarship” as can be read in the dustjacket of its volumes. After examining the various interpretations proposed by scholars about the “one like a son of man,” Goldingay prefers to leave this figure in a certain indeterminacy: we must—he claims—respect the allusiveness present in the text itself, whose author does not make everything clear, although he was able to do so.<sup>38</sup> The commentary mentions the reception of Dan 7 in an extremely generic way: “Tradition, both Jewish and Christian, has commonly understood the humanlike figure to be the hoped-for future king of Israel.”<sup>39</sup> Thus, Goldingay takes reception into account, but, in proportion to the length of his book, his treatment of it may seem rather poor. However, he provides more detailed information about the reception when he refers to the identification of the fourth beast with the Roman Empire;<sup>40</sup> and in the introduction one can read several pages devoted to the history of the interpretation of Daniel throughout the centuries, with several allusions to Dan 7.<sup>41</sup> Furthermore, Goldingay’s proposal of leaving the figure of the son of man indeterminate seems an effort to establish

<sup>35</sup> Cfr. *ibidem*, 85–102.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>37</sup> On the other hand, Di Lella uses the ancient versions (Theodotion, LXX, Peshitta) in his favor: cfr. Idem, *Daniel*, 95. Here he does consider reception.

<sup>38</sup> J. E. GOLDINGAY, *Daniel*, Word Books, Dallas 1989, 167–172.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 170.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 173–175.

<sup>41</sup> *Ibidem*, xxvi–xxxviii.

a critical interpretation compatible with or open to a Christian reading. In sum, Goldingay is closer to Montgomery than to Plöger or Hartmann-Di Lella in his consideration of the history of interpretation.

A few years after the publication of Goldingay's commentary, there appeared the one written by John Joseph Collins (Roman Catholic, born 1946 in Ireland, Professor in the U.S.). Because of its quality and diffusion, this is probably the most important commentary on Daniel in the last fifty years. It belongs to the series *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, edited by Frank Moore Cross. The introduction dedicates considerable space to the history of reception, both Jewish and Christian, with special attention to Dan 7 and the son of man.<sup>42</sup> In arriving at the verse by verse commentary on Chapter 7, Collins inserts two excursuses that interest us, the former on "One like a Human Being" (304–310) and the latter entitled "Holy Ones" (313–317). Both are closely linked. In the first, he proposes that the figure of one like a human being must be understood as the archangel Michael, later described as "the great prince who has charge of your people" (Dan 12:1; cfr. Dan 12:13,21). In justifying the individual interpretation of the son of man and distancing himself from the collective one, Collins claims that the identification of this figure with the saints of the Most High is not self-evident, as the defenders of the collective interpretation maintain. Collins mentions in his favor the ancient interpretations, both Jewish and Christian: "traditional exegesis has assumed a distinction for nearly two thousand years",<sup>43</sup> although he recognizes that this tradition sees the son of man as a human messiah, not as an angel. In the second excursus, relying on numerous parallel texts, Collins states that the expression "the saints of the Most High" of v. 18 should be understood as referring to angels, not to human beings, while "the people of the saints of the Most High" of v. 27 refers to Israel as the human counterpart of this heavenly reality.<sup>44</sup>

We can conclude our review of commentaries on Daniel by taking the one published in 2014 by Carol Ann Newsom (born 1950; presently Professor at the Emory University in Atlanta, U.S.). In the same book, Brennan W. Breed (Assistant Professor at Columbia Theological Seminary) has written the sections on the history of interpretation, both in the introduction and in the commentary on each chapter of Daniel; all the rest is the work of Newsom. For our subject, the presence of these sections is very relevant since they confirm the increasing sensitivity towards reception in recent decades. At the same time, the fact that

<sup>42</sup> Cfr. COLLINS, *Daniel*, 72–123.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 309.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 294–323. An updated summary of Collins' commentary on Dan 7 can be seen in J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids <sup>3</sup>2016, 126–133.

they are the work of a different author reduces the unity of the commentary and shows how difficult it has become for a single scholar to be competent when dealing with such large fields.

When Newsom comments on the vision of Dan 7, she follows Collins in identifying the one like a son of man with Michael, and the saints of the Most High with angels.<sup>45</sup> As expected, she does not say anything about the history of reception for that is the content of the following section. In it, Breed mentions some ancient authors who understood the son of man as Israel, while the vast majority thought of the Messiah.<sup>46</sup>

#### IV. THE LAW WRITTEN IN THE HEART (ROM 2:14–15)

Before going through the commentaries of the last hundred years on the Epistle to the Romans and their recourse to the history of exegesis, it is convenient to present the place and function of Rom 2:14–15 within the argument of the letter.

##### 1. *The Text and its Rhetorical Context*

In Rom 2:14–15, Paul writes:

<sup>14</sup> When Gentiles who have not the law do by nature what the law requires [ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν], they are a law to themselves, even though they do not have the law. <sup>15</sup> They show that what the law requires [τὸ ἔργον τοῦ νόμου] is written on their hearts, while their conscience also bears witness and their conflicting thoughts accuse or perhaps excuse them. (RSV)

The interpretation of this passage depends strongly on how one understands its function within its immediate context, which is the argument of Rom 1–3. Therefore, we have to recall what Paul has said previously and what are the steps of his demonstration. We can leave aside Rom 3:21–4:25 and concentrate on the structure of Rom 1:18–3:20. Paul wants to explain his gospel to the Christian community of Rome. Before saying that all have sinned and receive justification by faith in Christ (Rom 3:21–24), he must face the possible objection of the pious Jew who thinks that human justification depends on belonging to the people of the covenant who are in possession of the law or Torah. Thus, Paul must first undo the Jewish privilege. His thesis can be formulated as fol-

<sup>45</sup> C. A. NEWSOM, B. W. BREED, *Daniel: A Commentary*, Westminster John Knox, Louisville 2014, 212–243.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 243–252. Breed deals also with the reception of the vision in the Islamic tradition, a subject that had not appeared so far in the commentaries. Can we see here an example of how the study of ancient texts is influenced by the historical circumstances of the scholar?

lows: “possession of the law does not of itself secure the Jew from condemnation.”<sup>47</sup>

In Rom 1:18—“the wrath of God is revealed from heaven against all ungodliness and wickedness of men who by their wickedness suppress the truth” (RSV)—Paul presents his thesis or *propositio*;<sup>48</sup> in 1:19–3:18 he develops its demonstration or *probatio*; and 3:19–20 is the concluding part or *peroratio*. Within Rom 1:19–3:18, we can distinguish the following four sections:

- a) 1:19–32, demonstration of the revelation of the divine wrath from events (past and present): God punishes those who work unrighteousness;
- b) 2:1–29, the principles that rule the divine wrath: God knows people’s hearts and punishes (or rewards) impartially according to their works; this section is commonly divided into two parts: 2:1–16 (on which see below) and 2:17–29;
- c) 3:1–8, reflections on possible misunderstandings;
- d) 3:9–18, a demonstration by authorities.<sup>49</sup>

The argument developed in Rom 2:1–16—the section that interests us at present—can be summarized as follows. First, Paul argues that criticizing evil deeds is no guarantee if one desires to escape the divine wrath (2:1–6). Then he states a general principle: God is impartial both in retribution and punishment (2:7–11). If one does evil, belonging to the Jewish people does not mean freedom from punishment. At the same time, whoever does good works will be rewarded, whether Jew or Gentile. The possibility that a non-Jew does good works requires an explanation: this is the function of verses 12–16.<sup>50</sup>

It is important to take into account that, in order to demonstrate his point convincingly, Paul must build his argument using ideas accepted or at least acceptable to the other party, the pious Jew.<sup>51</sup> For this reason, Paul is not interested in defending a thesis that is too technical. Accordingly, he chooses vague expressions. He speaks of “Gentiles” in 2:14 without specifying whether they are many or few.

<sup>47</sup> J.D.G. DUNN, *Romans*, I, Word Books, Waco 1988, 104.

<sup>48</sup> Or *subpropositio* inasmuch as subordinated to the main *propositio* of the letter, which is set forth in Rom 3:16–17. Cfr. J.-N. ALETTI, *Rm 1–3: Quelle fonction? Histoire de l'exégèse et nouveau paradigme*, in J.-N. ALETTI, J. L. SKA (eds.), *Biblical Exegesis in Progress: Old and New Testament Essays*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2009, 469–499, here 479.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*, 476.

<sup>50</sup> The outline comes from J.-N. ALETTI, *Romans*, in W.R. FARMER et al. (eds.), *The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, Liturgical Press, Collegeville 1998, 1553–1600, 1559; cfr. also J.L. CABALLERO, *Rom 1:18–2:16 and Natural Law: A Rhetorical Approach*, in A.N. GARCÍA, M. ŠILAR, J.M. TORRALBA (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2008, 25–26.

<sup>51</sup> Cfr. ALETTI, *Rm 1–3: Quelle fonction?*, 475.

The expression “things of the law” (τὰ τοῦ νόμου) of v. 14 is quite generic and it is not possible to determine what kind of precepts are concerned. The same applies to “what the law requires” (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) in Rom 2:15.<sup>52</sup>

The impartiality of the divine judgment does not ignore the fundamental difference between the Jew and the Gentile, namely the possession of the Mosaic Law. At this point, Paul is unambiguous: the Gentiles do not have the Torah. However, if sometimes they fulfill “the things of the law,” they must have some access to its contents, as evidenced by their conscience, so they are responsible and therefore eligible for reward or punishment. Gentiles who observe a law they do not possess are a law to themselves (v. 14): they carry the ἔργον of the Torah written in their hearts (v. 15).

Since ancient times, two main issues have attracted the attention of the readers of this passage: the identity of the Gentiles and the sense of “by nature” (φύσει). Concerning the identity of the Gentiles spoken of in Rom 2:14, Augustine held—against the Pelagians—that Paul is referring to non-Jews who have been baptized (cfr. *De Spiritu et littera* 26.43–28.49; *Contra Iulianum* 4.3.23–25). Luther and many modern authors follow Augustine on this point, which aims at preserving the internal coherence of the argument. If Paul has claimed in Rom 1:18–32 that all the Gentiles are sinners, how can he say that they are doers of the Torah?<sup>53</sup> Nevertheless, most scholars take the text at its face value, i.e., as dealing with Gentiles without further specification. The alleged inconsistency disappears if one sees that in Rom 1:18 Paul did not refer to all men but only to those “who by their wickedness suppress the truth.”<sup>54</sup>

The other debate concerns the element of the sentence with which “by nature” should be associated in Rom 2:14. The most convincing solution is to link it to the following verb: “they do by nature what the law requires”—as in the quoted translation of the RSV—rather than with the preceding element, “who by nature have

<sup>52</sup> Many commentaries note that Paul avoids here the plural form “works of the law,” typical of his vocabulary. I think that he employs this expression here mainly in order to avoid asserting the presence of the Mosaic Torah among the Gentiles. The “work”, “reality”, or “effect” of the Torah seems to indicate just “something related to the Torah” without further explanations, something that Paul does not need for his argument.

<sup>53</sup> Among the recent proponents of this view stand out N. T. WRIGHT, *Law in Romans 2*, in J.D.G. DUNN (ed.), *Paul and the Mosaic Law: The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September, 1994*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 131–149; S. J. GATHERCOLE, *A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2.14–15 Revisited*, «Journal for the Study of the New Testament» 85 (2002) 27–49; and R. JEWETT, *Romans: A Commentary*, Fortress, Minneapolis 2007.

<sup>54</sup> Cfr. ALETTI, *Rm 1–3: Quelle fonction?*, 478 and 488–489; and P. SPITALER, *An Integrative, Synergistic Reading of Romans 1–3*, «Biblical Interpretation» 19 (2011) 33–71, here 37–42.

not the law.”<sup>55</sup> Behind this discussion, there lies not only a problem of syntax but also the philosophical and theological controversies concerning the existence of a natural law and the capacity of human reason to discern between good and evil.

There are different opinions about almost every term in Rom 2:14–15. It is not my purpose to offer a solution to all the exegetical difficulties of this passage, but to see how it has been treated in the commentaries, with a special focus on the consideration they grant to the history of exegesis.<sup>56</sup>

## 2. *The Commentaries*

A simple research on the internet is enough to discover that there are several dozens of academic commentaries on Paul’s Epistle to the Romans published in the last hundred years. After having examined more than twenty commentaries, I will limit myself to mentioning thirteen of them.

First, we can take a commentary from the late nineteenth century, written by two Anglican authors, William Sanday (1843–1920) and Arthur C. Headlam (1862–1947). They wrote together *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, published in 1895, with successive editions until the fifth of 1902, which is the one that I have consulted. It has been reprinted several times, the last in 1992! Indeed, even today this book can be read with profit especially because of its attention to the meaning of the Greek terms.<sup>57</sup> It is part of *The International Critical Commentary*, the same series as Montgomery’s commentary on Daniel.

Concerning Rom 2:14–15, Sanday and Headlam cite several parallel texts: Pirque Abot, 4 Ezra, the Assumption of Moses (today called the Testament of Moses), and the Talmud. They also quote several times Origen and Augustine, and make reference to “Christian theologians” and to “the Protestant expositors.”<sup>58</sup> As was the case when examining the commentaries on Daniel, if one

<sup>55</sup> An extensive and convincing argument is provided by R. PENNA, *Lettera ai Romani 1: Rm 1–5*, Edb, Bologna 2004, 234–237.

<sup>56</sup> For a *status quaestionis*, see C. G. KRUSE, *Paul’s Letter to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 2012, 130–144.

<sup>57</sup> “[...] to this day still a more important and reliable guide to the Greek text of Romans than many if not most commentaries written since”, S. E. PORTER, *Commentaries on the Book of Romans*, in S. E. PORTER, E. J. SCHNABEL (eds.), *On the Writing of New Testament Commentaries: Festschrift for Grant R. Osborne on the Occasion of his 70th Birthday*, Brill, Leiden 2013, 365–404, here 403; cfr. also 373.

<sup>58</sup> W. SANDAY, A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, T&T Clark, Edinburgh 1902, 60. On the following page, there is a quotation from Shakespeare.

assumes that modern biblical criticism does not consider reception history, this commentary causes astonishment and shows that the situation is not so simple.

The opposite is found in the commentary published in 1913 by a German Lutheran author, Ernst Kühl (1861–1918), Professor at Göttingen. He quotes many parallel texts but says absolutely nothing of the reception of Romans.<sup>59</sup> As Lagrange criticizes, Kühl has written a comment “sans aucun égard pour la tradition exégétique.”<sup>60</sup> The contrast with Sanday and Headlam is sharp.

Let us now take an important author, so much so that he has just been quoted: Lagrange, whose commentary on Romans was published in 1916. In his explanation of Rom 2:14–15, he mentions Tertullian, Augustine, John Chrysostom, and Thomas Aquinas, as well as 2 Baruch and several passages from rabbinical literature.<sup>61</sup> As was the case with Sanday and Headlam, Lagrange cannot be accused of ignoring what his predecessors have said. On the other hand, the fact that Lagrange cites rather few authors of his time might baffle the reader. In order to understand this disproportion between the references to ancient and modern authors, it is necessary to explain why Lagrange published a commentary on Romans in 1916 when his initial field of study was the Old Testament, especially the book of Genesis. Between one thing and another, there was the modernist crisis, a period which in his personal case involved some difficulties and misunderstandings with the Holy Office. When Lagrange saw that his commentary on Genesis caused serious problems in Rome that delayed its publication, he decided to change his field of study and moved on to the Gospels. However, since his publications on the synoptic question also aroused suspicion of heterodoxy, he changed again and proceeded to study the Pauline letters. Thus, Lagrange’s abundance of references to the reception of Romans can be explained not only by their intrinsic value but also by the context in which he was writing. Modern criticism was viewed with distrust by many in the Church while ancient and medieval exegesis were valued positively. Lagrange moved cautiously and sought to take cover from possible attacks, showing that much of what he was writing matched what had already been said before.

<sup>59</sup> E. KÜHL, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Quelle & Meyer, Leipzig 1913, 79–87. He alludes to Marcion as witness for a textual variant (see page 82), and, in an excursus on the Stoa, the natural law, and conscience (84–87), he mentions Plutarch, Cicero, Epictetus, Marcus Aurelius, the Book of Wisdom, Philo, Josephus, and several texts of the NT (Acts, Hebrews, 1 Peter).

<sup>60</sup> M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul: Épître aux Romains*, Gabalda, Paris 1916, xii.

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*, 48–50.

Taking a leap of several decades, we arrive at Ernst Käsemann (1906–1998).<sup>62</sup> His commentary on Romans was published in 1973.<sup>63</sup> To explain Rom 2:14–15, he cites various texts contemporary with Paul: Philo, 2 Baruch, 4 Maccabees, 4 Ezra. Moreover, his commentary is remarkably rich in terms of the secondary literature on Romans. On the contrary, he does not say anything about the reception of the text. He quotes neither the Fathers, nor the medieval authors, nor even Luther, whose interpretation of Romans Käsemann knew well (he does quote it in other parts of the commentary). As can be seen, we are literally at the antipodes of Lagrange.

It is interesting to ask ourselves why Käsemann does not cite the Church Fathers or the reformers in this case. A possible and simple answer is that the purpose that gave rise to his book was to review Lietzmann's commentary on Romans, published in 1928, and that, accordingly, Käsemann wanted to give a platform to only the literature published since then.<sup>64</sup> However, it should also be remembered that Käsemann declared himself a disciple not only of Bultmann but also of Ferdinand Christian Baur (1792–1860) whose works offer one of the clearest examples of rationalism applied to the history of the origins of Christianity. In line with both Baur and Bultmann, Käsemann resolutely defends the need for a critical approach to history, separate from faith. Perhaps this disposition moves him to put aside almost completely the pre-modern interpretations of Romans.<sup>65</sup>

Returning to the Anglo-Saxon area, we can take the two-volume commentary on Romans of Charles E. B. Cranfield (1915–2015).<sup>66</sup> The first volume was published in 1975; the second in 1978; the whole work has been reprinted several times and translated into Portuguese, Spanish, and Korean. When he comments on

<sup>62</sup> This disciple of Rudolf Bultmann occupies a prominent place in the development of biblical studies in the twentieth century for three reasons especially: he is credited with starting the “second quest” for the historical Jesus (against Bultmann); he defended the notion of a canon within the canon; and, thirdly, he claimed that Jewish apocalypticism can be considered “the mother of all Christian theology.” On Käsemann, cfr. R.A. HARRISVILLE, W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, 122 and 249–270.

<sup>63</sup> I have employed the English version: E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1980, based on the fourth edition of the German original, *An die Römer*, Mohr Siebeck, Tübingen 1980<sup>4</sup>.

<sup>64</sup> *Ibidem*, vii.

<sup>65</sup> For Baur's position on the relations between faith and history, see P.C. HODGSON, *Idealist/Hegelian Readings of the Bible*, in J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, IV, 197–207, especially 204–205.

<sup>66</sup> In 1954, he moved from the Methodist Church to the Presbyterian Church of England. Cfr. J.D.G. DUNN, *Charles Ernest Burland Cranfield 1915–2015*, «Biographical Memoirs of Fellows of the British Academy» XV (2016) 187–204, 193.



Rom 2:14–15, Cranfield quotes 2 Baruch, Pelagius, Calvin, and then Ambrosiaster and Augustine, in addition to modern authors.<sup>67</sup> As was the case with Cranfield's predecessors in the *International Critical Commentary*, Sanday and Headlam, we find again that reception history occupies a prominent place.

Let us briefly summarize the situation of other six commentaries on Romans. In 1988, a two-volume commentary was published—within the *Word Biblical Commentary*—by James D. G. Dunn (born 1939), a Scottish scholar associated with the “new perspective on Paul,” of Methodist confession. If we read what he writes concerning Rom 2:14–15, we find many references to parallel texts, but no mention of reception history.<sup>68</sup> The same can be said of the commentaries by other three important scholars who are also members of the Methodist Church: the British Charles K. Barrett (1917–2011),<sup>69</sup> and the Americans Ben Witherington III (born 1951),<sup>70</sup> and Robert Jewett (born 1933).<sup>71</sup> By contrast, the American Joseph Fitzmyer, S.I. (1920–2016), mentions Augustine, Luther, and Calvin, when he explains the scholarly debates on the identity of the Gentiles of Rom 2:14 in his commentary of the *Anchor Bible*.<sup>72</sup> Finally, the commentary by Douglas Moo (Evangelical, born 1950 in the U.S.) is quite rich in its accounting of the history of the interpretation of our verses.<sup>73</sup>

To conclude, we can look at two recent commentaries on Romans. To begin with, an Italian Catholic, Romano Penna (born 1937), author of a commentary in three volumes, published respectively in 2004, 2006, and 2008. It is an excellent commentary both for its almost encyclopedic nature and for its depth and maturity. Regarding Rom 2:14–15, Penna takes into consideration the opinion of Ambrosiaster, Augustine, and Thomas Aquinas about the possibility of taking the Gentiles of v. 14 as Christian.<sup>74</sup> He also quotes Philo, 2 Baruch,

<sup>67</sup> Cfr. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, I: Introduction and Commentary on Romans I-VIII*, T&T Clark, Edinburgh 1975, 136–141 and 153–163.

<sup>68</sup> Cfr. DUNN, *Romans 1*, 93–107. In the “Commentary Bibliography” (*ibidem*, xxxviii), no author older than Luther and Calvin is included. A consultation of the indexes at the end of volume 2 shows that the references to patristic works are very few: for example, no allusion is ever made to Origen or to Augustine (cfr. page 974).

<sup>69</sup> Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, A&C Black, London 1991<sup>2</sup> (first edition: 1957), 48–51.

<sup>70</sup> Cfr. B. WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 2004, 73–84.

<sup>71</sup> Cfr. JEWETT, *Romans*, 212–217.

<sup>72</sup> Cfr. J.A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 1993, 310.

<sup>73</sup> Cfr. D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 148–153. This book is part of the *New International Commentary on the New Testament* series.

<sup>74</sup> Cfr. PENNA, *Romani 1*, 234–247.

and several Greek authors, such as Origen, John Chrysostom, and Theodoret of Cyrrhus,<sup>75</sup> without neglecting the dialogue with the secondary bibliography.

Finally, we can assess Richard N. Longenecker's *The Epistle to the Romans*, published in 2016 as part of the *New International Greek Testament Commentary*. The author—of evangelical confession—was born in 1930 in the U.S. He knows well the history of interpretation and often refers to it. It is sufficient to see the presentation of a “Bibliography of Selected Commentaries” in the initial pages, a selection which is divided into three categories: “The Patristic Period” (including eleven different authors), “The Reformation Period” (eight authors), and “The Modern Critical Period” (76 authors).<sup>76</sup> In introducing Rom 2:1–16, Longenecker mentions in passing Origen, Jerome, Augustine, and Erasmus just to emphasize that for them it was also difficult to understand whom Paul is addressing in this section: the Gentiles only, the Jews only, or all of humanity?<sup>77</sup> In the commentary on Rom 2:14–15, we find allusions to parallel texts, such as 4 Ezra, Philo, the Stoics, and passages of the rabbinic literature, as well as references to some important interpreters of Romans, such as Augustine and Luther.<sup>78</sup>

## V. SUMMARY AND CONCLUSIONS

All the commentaries on the book of Daniel that we have examined take into account the earliest interpretations of the figure of the one like a son of man found in the Gospels, in the Similitudes of Enoch, and in 4 Ezra. On the other hand, not all speak of the subsequent reception of the Danielic text. Montgomery, Goldingay, Collins, and Newsom-Breed do so, while it is almost completely absent in Marti, Plöger, and Hartman-Di Lella.

In the case of the commentaries on Romans, we also found differences regarding the attention devoted by each of them to the history of interpretation of the two verses here considered. It is possible to establish a distinction between Kühl, Käsemann, Dunn, Barrett, Witherington, and Jewett, who rather ignore it, and the rest (Sanday and Headlam, Lagrange, Cranfield, Fitzmyer, Moo, Penna, and Longenecker), who do consider it.

The first conclusion we can obtain is that the initial description, in which we talked of a poor consideration of the history of interpretation by modern exegesis,

<sup>75</sup> Penna quotes them concerning the function of “by nature,” as far as they can be considered as the “*primi e più genuini interpreti del linguaggio greco di Paolo*,” *Ibidem*, 236.

<sup>76</sup> R.N. LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 2016, xxviii-xxx. Curiously enough, Thomas Aquinas is included in the “Reformation Period”!

<sup>77</sup> *Ibidem*, 240.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 272–281.

has not found a clear confirmation. To claim that all modern scholars disregard the reception of the biblical texts is simply false. In their exegetical practice, many twentieth-century biblical scholars manifest neither a systematic rejection nor an explicit disdain of the history of interpretation. Many of them simply go to ancient authors to the extent that the interpretations of the latter can help with understanding the meaning of the text.

At the same time, we can say that our review of commentaries does not invalidate the judgments of Gilbert and of the editors of the *Wiley-Blackwell Bible Commentaries* cited at the beginning of these pages. A scarce interest in the history of reception is reflected in three important commentaries: those of Plöger and of Hartman-Di Lella on Daniel and, more clearly, that of Käsemann on Romans, the three published at the beginning of the second half of the twentieth century. It does not seem accidental that two of these three are German Protestant authors. If we add the case of Kühl, this element seems significant, even more so if we contrast it with the Anglican or Episcopalian line (Sanday and Headlam, Montgomery, Goldingay, whom we could add Cranfield, Moo, and Longenecker), which appears to be more respectful of tradition than the German Lutheran one and therefore more moderate and more sympathetic to the ancient authors. A Methodist tendency (Dunn, Barrett, Witherington, and Jewett) has also emerged from our review, which is closer to the Lutherans than to the Anglicans concerning their scarce attention towards reception history.

The case of Hartman and Di Lella requires a different explanation. It seems to confirm not only Gilbert's description but also Bouyer's complaint, both cited above: the encyclical *Divino Afflante Spiritu* contributed to the integration of Catholics in the world of biblical studies, but many of them seem to have felt that they had arrived "late" to modern criticism and therefore wanted to imitate the Germans and to show themselves as the most scientific of all. By contrast, the publications of more recent Roman Catholic authors, such as Collins, Fitzmyer, and Penna, show that, after one or two generations of Catholic biblical scholars, there is no longer the need to prove scientific rigor. The complexes that in the fifties and sixties had led some Catholics to ignore patristic and medieval biblical exegesis have disappeared, as have also the difficulties experienced by Lagrange at the beginning of the twentieth century.

Another change, no doubt smaller, is seen in the appeal to the Greek Christian writers of the first centuries of our era to clarify philological questions, as Penna makes, something that a hundred years ago was less frequent than today.

Although it is not clearly deduced from the commentaries just seen, it is worth adding that the differences between Protestant and Catholic authors, so marked a century ago, have disappeared almost completely. At the present time, one finds

more diversity in academic biblical commentaries because of the methodology employed than because of the confession of the author.<sup>79</sup>

On the other hand, the examination of the commentaries has confirmed that academic interest in the history of interpretation has increased in the last thirty years. This can be seen in the degree of attention devoted to it by the most recent commentaries (Newsom-Breed, Penna, Longenecker). At present, it is difficult to find a biblical scholar who systematically ignores the reception of texts, even if it is studied with the limitations imposed by the breadth of the subject, something which far exceeds the competence of a single exegete.

We can conclude that the assessment of the history of interpretation should not be considered an essential element of modern biblical criticism. That is to say, the critical study of the Bible does not change substantially according to whether or not the Fathers of the Church or the medieval scholastics are considered. The goal of modern exegesis consists in trying to reach the original meaning of the author, applying to the Bible the same methods employed for other ancient literature. If reception history is taken into account today, it is not because the goal of the interpretive task has changed, but because the confidence in individual reason has diminished. The reception of a text through the centuries is studied not only by itself but also as a means of getting to know what the first author meant. The claim to reach the original meaning is much more modest, owing to the awareness of one's own limits, and the adjective "scientific" is used more moderately today than in the nineteenth century. For various philosophical and cultural reasons, which it would be too long to enumerate, progress has been made in the awareness of the scholar's own position, overcoming the naivety of many nineteenth-century approaches. In our time, most scholars are aware that every methodology or interpretation is inevitably conditioned by the cultural location and interests of the interpreter.

From a philosophical point of view, increased attention to the history of the interpretation of the Bible is undoubtedly a step forward in overcoming a positivist rationalism. However, it does not solve all the problems concerning the relationship between biblical exegesis and theology. By itself, modern criticism aims to find what the author of the text meant; on the other hand, it does not intend to come to know what God is saying to the Church today. From the standpoint of dogmatic theology, the interpretation of the biblical texts must not only attend to their reception but must be done within the normative framework of the ecclesial tradition, that is, within the doctrinal and disciplinary limits of the Church. There is a normative element in ecclesiastical tradition: the hermeneutic role that Catholic theology attributes to tradition and to the doctrine of faith is

<sup>79</sup> Cfr. P. NEUNER, *The Reception of the Bible in Roman Catholic Tradition*, in J. RICHES (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, IV, 537–562, 556–562.

not limited to seeing there a mere reflection of the meaning of the texts that can help us to understand them.

I would like to finish with a personal remark. Modern biblical criticism has been rightly criticized from various points of view. No one denies that it has several limits. However, I must confess that reading these commentaries has produced in me a strong intellectual admiration, at seeing how much philological study and historical erudition, and how much work and energy have been demonstrated by biblical scholars in the last 150 years. Although much remains to be done—especially to integrate these results into theology—, such efforts have not been in vain. It is not naive to say that, thanks to the critical study of the Bible, we know the biblical texts better than centuries ago.

#### ABSTRACT

The article intends to analyze the development of the relationship between theology and history in the field of biblical studies, focusing on the way in which the history of biblical exegesis has been valued and employed in the last hundred years. Since such a task is too broad for a single article, it will be necessary to address it by way of examples: the resort to the history of interpretation in a selection of academic commentaries on two texts, Dan 7 and Rom 2:14–15. Before that, a survey is offered of the place of reception history in modern biblical criticism. A final section presents a summary and conclusions.



# STORIA E LITURGIA: BILANCIO E PROSPETTIVE DELLE NARRAZIONI DEL XX SECOLO

JUAN REGO\*

SOMMARIO: I. *La serietà della liturgia*. II. *Stato attuale della riflessione sui metodi e sul senso della storia della liturgia*. III. *Tre sfide e un augurio*.

La presenza della liturgia in una Giornata di studio intitolata *La serietà della storia* potrebbe destare qualche perplessità.<sup>1</sup> Tuttavia, coloro che si sono confrontati con il lavoro di Christian Gnilka (Langseifersdorf, Schlesien 1936) e Joseph Ratzinger (Marktl am Inn, Baviera 1927) possono individuare nell'attenzione alla preghiera rituale della Chiesa un filo d'oro che percorre la loro biografia intellettuale e personale. Dopo una breve giustificazione dell'argomento che intendo trattare, vorrei proporre alcune considerazioni sul senso e sui metodi della storia della liturgia nel xx secolo. Tre sfide e un augurio chiuderanno questo contributo.

## I. LA SERIETÀ DELLA LITURGIA

È possibile che il titolo della Giornata che fa da cornice a questo lavoro richiami alla memoria le parole di un filosofo francese, il quale osservava che fra suoi coetanei la liturgia era benevolmente considerata come un riposante intermezzo fra le attività *serie* dello spirito.<sup>2</sup> È da chiedersi se davvero oggi l'immaginario teologico e culturale sia diventato più attento alle dinamiche rituali della fede.

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Il testo qui presentato è una revisione della relazione tenuta presso la Pontificia Università della Santa Croce nella Giornata di studio intitolata *La serietà della storia. Omaggio a Christian Gnilka e Joseph Ratzinger*, Roma 22 settembre 2017.

<sup>2</sup> «La liturgia cattolica è conosciuta e tenuta in grande considerazione in quanto materia di erudizione, grazioso “fiore” della pietà; pittoresca come l'arte, riposante come intermezzo tra pratiche “serie”. La liturgia appare totalmente ignorata dal punto di vista scientifico e ascetico» M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, Messaggero, Padova 2002, 67 (tit. orig.: *La Liturgie catholique, Essai de synthèse, suivi de quelques développements*, Abbaye de Maredsous 1913).

Comunque sia, voglia quest'interludio liturgico aiutare i lettori a riprendere fiato nell'arduo travaglio di approfondire *la serietà della storia*.

Un approccio più accademico alla tematica che mi è stata proposta cercherebbe di approfondire alcuni interessi che condividono i due autori commemorati. Penso, ad esempio, a Christian Gnilka e ai suoi lavori sugli inni di Prudenzio (384-ca.413) che, pur non essendo stati composti per la liturgia, passarono al *Divinum officium* e poi all'attuale Liturgia della Ore.<sup>3</sup> Questo passaggio sarebbe un interessante esempio per approfondire il complesso rapporto cultura-liturgia, tematica pure cara a Joseph Ratzinger.<sup>4</sup>

Inoltre possiamo considerare che le liturgie in quanto azioni rituali hanno a che vedere con il problema della *consuetudo*, dei *mores* religiosi e culturali, che in modo simile alla cultura antica pagana hanno bisogno di una purificazione attraverso il Logos cristiano. Si tratta, come è ben noto, di un argomento molto amato da tutt'e due gli autori.<sup>5</sup>

Questi ambiti di interesse sono possibili piste da percorrere. Tuttavia la vera domanda a cui rispondere sembra essere per quale motivo parliamo di liturgia in una riflessione comune dedicata alla *storia*. Il motivo profondo sarebbe, a mio avviso, l'attenzione che questi autori hanno dato all'esperienza simbolico-rituale nel vasto processo della *traditio Ecclesiae*. Infatti, uno degli interessamenti comuni a questi autori è la passione per la verità di Dio e del mondo, e più specificamente la domanda sul modo umano di accesso ad essa. Se la vicenda di Gesù ci porta a riconoscere nel Logos divino il carattere personale della Verità, l'incarnazione del Verbo – il suo inserimento nelle strutture umane – ha delle conseguenze determinanti per poterne capire il modo di trasmissione. Il fatto che Dio abbia scelto il cammino della *carne* per rivelarsi e per farci vivere nella Verità (cfr. Ef 4,21) avrebbe portato questi due autori a identificare le modalità simboliche della fede

<sup>3</sup> C. GNILKA, *Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius*, in E. DASSMANN, F.K. SUSO (edd.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 8, Aschendorff, Münster 1980, 411-446; IDEM, *Ein Zeugnis doppelhörigen Gesangs bei Prudentius*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 30 (1987) 58-73.

<sup>4</sup> Si veda l'opera di riferimento C. GNILKA, *Chrèsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des rechten Gebrauchs*, ed. 2, Schwabe, Basel [1984] 2012; e anche J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Herder, Freiburg i. B. 2003, 46-65 (tr. it.: *Fede, verità, tolleranza: il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli 2003, Siena, 57-82).

<sup>5</sup> Cfr. C. GNILKA, *La conversione della cultura antica vista dai padri della chiesa*, «Cristianesimo nella storia» 11 (1990) 593-615. È conosciuto l'interesse di J. Ratzinger per l'opera di C. Gnilka, *Chrèsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II. Kultur und Conversion*, Schwabe, Basel 1993, cfr. J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 45-47 (tr. it.: *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 38-40).



come vie privilegiate di accesso alla Verità salvifica, vie profondamente coerenti con il modo umano di ingresso in essa.<sup>6</sup>

Se nella sua realtà più profonda la Verità salvifica ha una dimensione personale e questa ha scelto di donarsi attraverso la carne (*incarnazione* in questo contesto vuol dire che la carne che diventa membrana apofatica per assicurare l'eccedenza della Verità nel suo donarsi nell'immagine sensibile e attraverso di essa), sembra logico che la modalità di trasmissione di tale Verità debba garantire la non riduzione della *carne* a una idea, a un enunciato teologico, o a un semplice documento del passato.

È allora che cominciamo a cogliere la profondità della scelta di Gesù, che ha affidato la memoria della sua carne *in primis* (ma non esclusivamente!) al linguaggio rituale: «fate questo in memoria di me». Proprio perché nella loro realtà più profonda le azioni liturgiche non sono dei testi che si tramandano; proprio perché le azioni liturgiche non sono enunciati di idee astratte e senza corpo; proprio perché esse hanno una pretesa di attualizzazione, un *oggi*, che dice superare la possibile contemporaneità intenzionale di qualsiasi parola teologica o artistica, la Chiesa riconosce nella modalità simbolico-rituale un *proprium* nel processo di trasmissione della Verità salvifica non assimilabile, ma complementare, a quello della *dottrina* o della *vita* dei membri del Popolo di Dio.<sup>7</sup>

In questo senso, la natura stessa delle azioni liturgiche spiega le grandi difficoltà e i limiti che incontrano coloro che vogliono fare una storia della liturgia, ovvero una storia del modo in cui le azioni rituali hanno mediato l'accesso alla Verità salvifica, che non è più separabile della *carne* del Cristo Risorto.

<sup>6</sup> «Das liturgische Leben der Kirche darf so als die wirksamste Form der Tatüberlieferung angesehen werden; im handelnden und betenden Umgang mit den Heilswirklichkeiten lernt die Kirche immer tiefer den Auftrag verstehen, mit dem sie betraut wurde: Auch hier ist es die Liebe, die sehend macht» J. RATZINGER, *Tradition: III. Systematisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, 1965<sup>2</sup>, 293-299 (J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften* [JRGS] 9/1: 435-436). Si vedano anche i lavori di C. Gnilka sull'immaginario cristiano, ad esempio, C. GNILKA, *Luft und Sternenschein, Meer, Land und Regen*, «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch» 25 (1984) 45-68.

<sup>7</sup> «Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit» CONCILIO VATICANO II, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, 18.11.1965, AAS 58 (1966) 817-836, n. 8. Interessante è il modo in cui Ratzinger rilegge la triade *dottrina-vita-culto* come *Bekenntnis-Gemeinschaft-Gottesdienst* in J. RATZINGER, *Taufe und Formulierung des Glaubens. Traditionsbildung und Liturgie*, «Didaskalia» 2 (1972) 23-34 [JRGS 9/1:462-475, 475]. Per il Nuovo Testamento come *anima* della teologia e per la liturgia come fondamento vitale (*Lebensgrund*) da dove può svilupparsi la riflessione teologica, cfr. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927-1977)*, Deutsche Verlags-Anstalt, München - Stuttgart 1998, 64 (tr.it.: *La mia vita: ricordi, 1927-1977*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 58).

Queste difficoltà di trasmissione sono di natura diversa rispetto a quelle che incontra, per esempio, chi si interessa allo studio della trasmissione dei testi, delle categorie teologiche o dell'immaginario letterario cristiano. Le idee e le categorie teologiche si trasmettono bene con altre idee e con altre categorie teologiche. I testi che adoperano un linguaggio comunicativo *digitale* (distinto dall'*analogico*) possono essere spiegati con altri testi *digitali*. Le immagini poetiche richiedono altre immagini per essere veicolate, e da qui gli incubi della critica artistica divisa fra un compito di *traduzione* impossibile e il desiderio di diventare essa stessa la vera opera d'arte. Orbene, se davvero le azioni liturgiche sono azioni del Risorto con il suo Corpo Pneumatico (*syn-ergia*), e quindi parliamo di azioni che coinvolgono sia la *carne umana*, sia l'agire divino, allora quelle azioni difficilmente potranno essere veicolate *a tutto tondo* nella descrizione, narrazione o spiegazione dei testi storici.

Come tutte le discipline che cercano di studiare eventi-azioni del passato – si pensi ad es., alla storia della danza o della musica antica – a partire da testimonianze più o meno indirette, la storia delle azioni liturgiche ha dovuto fare i conti con i riduzionismi ideologici, con la difficoltà dei linguaggi analogici, e con le tentazioni di auto-proiezioni personali che cercano di offrire soluzioni troppo veloci alla multidimensionalità e non auto-referenzialità del fenomeno rituale liturgico. E non sorprende: la natura simbolico-rituale della liturgia, con le sue pretese teologiche, pongono non soltanto gravi difficoltà di metodo storico, ma pure urgenti domande sul senso di tale storia.

## II. STATO ATTUALE DELLA RIFLESSIONE SUI METODI E SUL SENSO DELLA STORIA DELLA LITURGIA

Due recenti opere, *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht* (2018) e *Geschichte der Liturgie. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontext* (2018),<sup>8</sup> possono considerarsi frutto maturo del processo di ripensamento dei metodi e dei paradigmi interpretativi degli ultimi 25 anni. Questi sviluppi hanno portato – soprattutto in ambito tedesco e anglosassone – a una revisione delle storie delle liturgie pubblicate nel XX secolo.<sup>9</sup> Inoltre sono apparsi negli ultimi mesi diversi articoli sulla storiografia

<sup>8</sup> A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes: Liturgiegeschichte in neuem Licht*, Herder, Freiburg i. Br. 2018; J. BÄRSCH, B. KRANEMANN, W. HAUNERLAND, M. KLÖCKENER (edd.), *Geschichte der Liturgie: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, Aschendorff, Münster 2018 (in stampa).

<sup>9</sup> Segnalo alcune recenti storie della liturgia: H.A. WEGMAN, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, Pustet, Regensburg 1994; M. METZGER, *Histoire de la liturgie, les grandes étapes*, Desclée de Brouwer, Paris 1994; B. LANG, *Sacred games: a history of Christian worship*, Yale University Press, New Haven 1997; M.D. STRINGER, *A Sociological History of Christian Worship*,

liturgica nell'epoca moderna e contemporanea.<sup>10</sup> Per questo motivo mi limiterò a segnalare alcune linee di sviluppo. Mi soffermerò però su alcuni aspetti che possono aiutare a ripensare il senso e la missione dello storico nei confronti delle verità delle azioni liturgiche.

L'avvio della storiografia moderna della liturgia è problematico. Con il termine storiografia moderna faccio riferimento a quelle opere dal Seicento in poi che hanno l'intenzione formale di riportare la storia delle celebrazioni rituali e si distinguono, quindi, dalle trattazioni che commentano i sacri riti dal punto di vista teologico, canonico, rubricale o spirituale.

La storiografia moderna della liturgia – sviluppata anzitutto grazie alla sensibilità dell'occidente europeo – ha un inizio sofferto poiché nasce all'interno di un particolare immaginario teologico che determinerà per alcuni secoli la storia di cui parliamo. L'origine di questa storiografia è legata alla nascita della liturgia come disciplina nel *curriculum* accademico nei seminari tridentini.<sup>11</sup> Tale disciplina però fu presto staccata da un'altra che si occupava di alcune azioni liturgiche particolari, vale a dire, dei sacramenti.<sup>12</sup>

Cambridge University Press, Cambridge - New York 2005; X. BASURKO, *Historia de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006; G. WAINWRIGHT, K.B. WESTERFIELD TUCKER (edd.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford University Press, Oxford - New York 2006; G. GUIVER, *Vision upon Vision. Processes of Change and Renewal in Christian Worship*, Canterbury Press Norwich, Norwich (UK) 2009; F.C. SENN, *The People's Work. A Social History of the Liturgy*, Fortress Press, Minneapolis (KS) 2010; K.F. PECKLERS, *Liturgy. The Illustrated History*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2012. L'opera più recente che ha incorporato molte delle revisioni critiche che analizzeremo di seguito è J. BÄRSCH, *Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Pustet, Regensburg 2017<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Oltre a E. MAZZA, *Il metodo storico e la ricerca liturgica nel Novecento*, in F.G.B. TROLESE (ed.), *La liturgia nel XX secolo: un bilancio*, Messaggero, Abbazia di Santa Giustina, Padova 2006, 19-44, si vedano i più recenti contributi di: T. BERGER, B.D. SPINKS (edd.), *Liturgy's Imagined Past/s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, Collegeville, MN, 2016; C. TSCHORN, *Bilder, Modelle und Beschreibungen der Liturgiegeschichte. Bericht über die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler 2016 in Bensberg*, «Liturgisches Jahrbuch» 66 (2016) 260-268; J. BÄRSCH, *Liturgiegeschichte im Wandel. Bemerkungen zu Aufgaben und Wegen der historischen Erforschung des Gottesdienstes in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft*, «Theologie und Glaube» 107 (2017) 231-246.

<sup>11</sup> Cfr. S. UBBIALI, *Liturgia e sacramenti: le tappe storiche della riflessione teologica*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Celebrare il Mistero di Cristo*, I, Centro Liturgico Vincenziano - Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 303-336; C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, Dehoniane, Bologna 1989, 335-357.

<sup>12</sup> Un buon esempio sono le due opere di M. GERBERT, *Principia theologiae liturgicae quoad Divinum officium, Dei cultum et Sanctorum*, Typis Princ. Monast. S. Blasii 1759; IDEM, *Principia theologiae Sacramentalis septem Sacramentorum N.T. Doctrinam complexa*, Typis Princ. Monast. S. Blasii 1759.

In questo impianto accademico la *teologia* sarebbe anzitutto la riflessione fatta a partire dalla Scrittura, dai testi dei Padri e dei teologi, dalle dichiarazioni del magistero e infine *ex ratione convenientiae*. La celebrazione rituale non sembra meritare ulteriore approfondimento e quindi finirà come un appendice alla fine dei trattati sui sacramenti.<sup>13</sup> È vero che in questi trattati teologici troviamo un'attenzione alle fonti storiche negli argomenti *ex traditione*, ma queste vengono chiamate in causa in uno schema generale che non segue la logica della celebrazione, ma che ha spezzato la comprensione del fenomeno rituale in problemi specifici come sono l'istituzione *in genere* o *in specie*, la *materia* e la *forma* essenziali, gli effetti dei sacramenti, ecc. In questo contesto la storia della liturgia è interpretata come storia dell'ordinamento *esterno* del culto, la cui rilevanza teologica è ridotta alla funzione di *locus theologicus* di tesi già formulate, quando non semplicemente sospettata per gli imbarazzi che poteva creare alla *ragione teologica*. Esempio paradigmatico di questa situazione è il protrarsi nei secoli, fino 1947, del dibattito sulla *materia* e la *forma* del sacramento dell'ordine in ambito cattolico romano.<sup>14</sup>

Se sembra vero che una certa disaffezione per le forme storiche della trasmissione rituale della Verità ha segnato la teologia sacramentaria moderna, e quindi la sua parziale ricezione magisteriale, vale la pena far notare che il problema non consiste nel fatto che la stessa azione possa essere studiata da diversi punti di vista. Il problema è la pretesa di ridurre il discorso *teologico* all'ambito della teologia sistematica, confinando l'incipiente scienza liturgica all'ambito della descrizione ritualista, dell'alimento della pietà o delle curiosità storiche.

Detto in altre parole, il problema più profondo della storiografia moderna della liturgia consiste nel fatto che essa è nata in un contesto teologico frammentato che tende a privilegiare l'accesso a-storico alla verità – forse perché pensa di garantirne in questo modo l'universalità o forse perché pensa lo sviluppo storico come il dispiegarsi nel tempo dell'unica forma della meta-liturgia celeste – e quindi non coglie che il linguaggio rituale scelto da Gesù, in quanto continuazione della logica dell'incarnazione e pienamente inserito nella strutturale pluralità della testimonianza ecclesiale all'unico Vangelo, esige di per sé uno sviluppo, sia sincronico che diacronico (cfr. Gv 16,13).

<sup>13</sup> Un esempio dell'esito di questo lungo processo sono le dieci righe (!) dedicate all'argomento *De liturgia baptismali* che nel 1947 L. Denis colloca nell'Appendice *Nota practica in ordine ad apostolatatum* del suo *De sacramento Baptismi*, in L. DENIS, *Tractatus de sacramentis*, Zech et fils, Braine-le-Comte 1947, 59-93, 91.

<sup>14</sup> Per una presentazione del problema, cfr. P. SORCI, *I cinquant'anni della Costituzione Apostolica di Pio XII Sacramentum Ordinis*, «Rivista Liturgica» 84 (1997) 779-786.

Lo sviluppo storico che rende possibile il progressivo dis-piegarsi della forma della Verità in mezzo alle nazioni è intrinseco alla forma del rito cristiano.<sup>15</sup> A mio avviso, il motivo non è soltanto di ragione escatologica. È vero che esiste una tensione verso quella dossologia perfetta che non potrà essere proclamata finché perdura questa fase della storia. Ma la pluralità diacronica e sincronica delle forme rituali è già ancorata nella stessa creazione, che secondo il disegno divino si sviluppa lungo i secoli in una unità non uniformata, vale a dire, in una unità plurale. Anzi, l'impossibilità strutturale di riflettere la gloria dell'ineffabile Trinità propria di qualsiasi forma creata, fa pensare a una pluralità strutturale della stessa dossologia sia già qui su questa terra, che nella pienezza escatologica. Infatti, nella piena divinizzazione la distinzione Creatore e creatura non sarà dissolta, ma risolta; e la prima fase della storia non sarà vanificata, ma trasfigurata, come le piaghe del Cristo.

Il problema di un implicito svuotamento di ogni pretesa di verità teologica insita nei processi di sviluppo rituale, vale a dire, pensare che è possibile accedere alla verità del rito senza la storia del rito, è doppio. Da una parte, si dà occasione a un divorzio fra la storia e la teologia. Ora, se la Verità salvifica si dona nella storia, la pretesa di uno studio *esclusivamente* storico delle forme rituali, formalmente alieno ad ogni interessamento *teologico*, è una ingenua illusione. Ogni storico è un ermeneuta che *sceglie* a partire dai propri presupposti e *compone* una narrazione per raccontare la verità di alcune forme rituali. Ogni racconto storico su questo tipo di realtà ha in sé una dimensione teologica irrinunciabile, e quindi dovrebbe essere aperta a un confronto con altre *storie* (ad es. le storie delle teologie sistematiche) che si interessano agli stessi eventi da diversi punti di vista.

Il secondo problema suscitato dal suddetto svuotamento consiste nel fatto che le storie delle liturgie restavano sprovvedute di fronte alle manipolazioni ideologiche. L'illusione di una radicale distinzione fra *fatti* e *interpretazioni* diventa in realtà camuffamento per far passare la propria narrazione come presentazione oggettiva dei fatti.

Non sorprende che un certo uso strumentale delle storie della liturgia compaia ormai nelle prime teologie apologetiche confessionali. Contro la riforma protestante, ma non solo,<sup>16</sup> la storia serviva «non ad ullius offensionem aut destructionem, sed ad aedificationem Catholicorum, et in confutationem errorum et balsphemiarum [sic], atque in gratiam et memoriam horum Authorum»<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cfr. J. REGO, *La forma rituale nella Sacrosanctum Concilium*, «Rivista Liturgica» 101 (2014) 391-405.

<sup>16</sup> Per una revisione delle tesi storiografiche del cosiddetto periodo (post-)tridentino, cfr. M. AL KALAK, *Età tridentina ed età delle riforme*, in A. MELLONI (ed.), *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, I, Il Mulino, Bologna 2017, 35-46.

<sup>17</sup> JOHANNES COCHLAEUS, *Speculum antiquae Devotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei*, Franciscus Behem, Moguntiae 1549, 246.

(non per recare qualche offesa o distruzione, ma per l'edificazione dei cattolici e per la confutazione degli errori e delle bestemmie, nonché come ringraziamento degli autori [che prima di lui avevano già lavorato]). Da parte riformata, l'opera anonima *Sommaire recueil des signes sacrez et sacremens* (1561) vuole studiare i segni sacri, i sacrifici e i sacramenti stabiliti da Dio nei diversi tempi, nonché le corruzioni che furtivamente si erano introdotte nella Chiesa di Dio («les signes sacrez, sacrifices et sacremens ordennez de Dieu de temps en temps, des corrupte-les rampees successiuement en l'Eglise de Dieu»). L'intento è quello di rimuovere le tenebre dell'ignoranza («oster les tenebres d'ignorance») e quindi arrivare alla vera origine della Messa («vraye origine de la Messe»)<sup>18</sup>.

Secondo Michael Meyer-Blanck da questo momento in poi si sono sviluppati due grandi modelli storiografici. Il primo privilegia un momento originario aureo al quale segue un processo di progressiva decadenza della forma originaria (*Ursprungs- /Verfallsmodell*). Il secondo vuole difendere la continuità delle forme rituali nel tempo (*Entfaltungsmodell*).<sup>19</sup> Questi due modelli saranno reinterpretati nei secoli successivi dando luogo a forme miste. Si pensi, ad esempio, al passaggio da una prima identificazione dei testi del Nuovo Testamento come esemplare originario al allargamento temporale di questo periodo normativo fino al secolo IV. In qualsiasi caso, la tentazione di una *via breve*, che mette fra parentesi alcuni periodi della travagliata *via lunga* della storia – e quindi della libertà che le ha dato forma –, vorrebbe far derivare la forma rituale direttamente da un periodo privilegiato staccato per la sua purezza dall'ignoranza e dai giochi di potere sociale ed ecclesiastico.

Per quanto riguarda le teorie che difendono una continuità delle forme nella storia passiamo da posizioni più a effetto, che vedono una rigida linearità fra i gesti di Gesù e le forme rituali allora in uso (posizioni che finiscono per negare di fatto la nozione di sviluppo storico), alle posizioni filologico-genetiche che vogliono ricostruire lo sviluppo del nucleo originario donato da Cristo nelle diverse culture.<sup>20</sup> Il rischio di questo modello, ancora una volta, è quello di non valutare sufficientemente il ruolo della libertà, soprattutto quando esercitata da

<sup>18</sup> Cito secondo l'edizione *Sommaire recueil des signes sacrez, sacrifices et Sacremens instituez de Dieu de puis la creation du monde: et de la vraye origine du sacrifice de la Messe*, Jean Durant 1601, *Ad lecteur* (tit. orig.: *Sommaire recueil des signes sacrez et sacremens instituez de Dieu et la vraye origine du sacrifice de la messe*, Saugrain, Lyon 1561). Per un tempo l'opera fu attribuita a Théodore de Bèze (1519-1605). Si veda anche la risposta di G. HERVET, *Confutation d'un livre pestilent et plein d'erreurs, nommé les signes sacrez*, Reims, Jean de Foigny, 1564.

<sup>19</sup> Cfr. M. MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 96-102.

<sup>20</sup> Cfr. M. MEYER-BLANCK, *Bilder der Liturgiegeschichte in der Ökumene*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 33-51; M. KLÖCKENER, *Liturgiegeschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert: Methoden und Ziele im Wandel*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 280-313.

coloro che, per la loro *autorità* o *potere*, prendono decisioni che scatenano processi di discontinuità a diversi livelli.

Oltre a questi impianti storiografici generali troviamo altri esempi di piccoli o grandi presupposti ideologici nei racconti moderni sulla storia delle liturgie. M. Klöckener, ad esempio, ha evidenziato come l'ultramontanismo di Prosper Guéranger OSB (1805-1875) nelle sue *Institutions liturgiques* (1840-1851), ultramontanismo ben sintetizzato nella frase «*Faut-il le dire? nous sommes tout Romain*», è una chiave di lettura decisiva per capire la portata dei suoi giudizi sulle cosiddette tradizioni gallicane allora in uso in Francia.<sup>21</sup>

Illustrativi sono anche i giudizi di Romano Guardini (1885-1968) su alcuni periodi storici. Pur riconoscendo di non essere uno storico, Guardini offre dei *giudizi-immagini* su periodi culturali come il medioevo o la modernità chiamati a perdurare nella storiografia posteriore.<sup>22</sup> Tuttavia, le sue diagnosi sull'*uomo moderno* e sul *contrasto* fra le forze operanti nella cultura d'allora (individualismo, soggettivismo, ordine, oggettività, ecc.) sono da interpretarsi come *immagini-guida* che appartengono all'ambito della tassonomia delle forme etico-culturali e non al giudizio storico sulla vita di persone concrete. In questo modo, il caso di Guardini ci previene dall'uso di categorie sintetiche troppo semplificanti per giudicare la portata reale delle prassi rituali nella storia.

Un altro esempio da cui imparare è il caso di Otto Nussbaum (1923-1999), fondatore del *Seminar für Liturgiewissenschaft* a Bonn. Come ricorda Albert Gerhards, l'indubitabile competenza storica del suo predecessore non fu sufficiente per evitare che una delle sue monografie più diffuse sulla posizione del sacerdote rispetto all'altare nel primo millennio sia oggi criticata per una lettura ideologicamente pregiudiziale delle fonti.<sup>23</sup>

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Importante è sottolineare come lo smascheramento delle tentazioni ideologizzanti è uno dei grandi passi in avanti degli ultimi vent'anni. Infatti siamo in un momento di revisione delle grandi narrazioni finora considerate punti fermi della scienza liturgica. Penso non soltanto alle ope-

<sup>21</sup> P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, I, Fleuriot, Débécourt, Le Mans - Paris 1840, xvi. Cfr. M. KLÖCKENER, *Liturgiegeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, 285-288.

<sup>22</sup> Per una visione generale dei presupposti culturali e intellettuali di alcuni esponenti del movimento liturgico, cfr. A. ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgieentwicklung?*, Herder, Freiburg i. Br. 2001; L. LERCH, *Am Mittelalter zu Bewusstsein bringen, was uns fehlt. Geschichtsbilder der Liturgischen Bewegung und ihre theologische Funktion am Beispiel von Romano Guardini*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 227-247.

<sup>23</sup> Cfr. O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 vol., Hanstein, Bonn 1965. Cfr. A. GERHARDS, *Wozu und wie heute Liturgiegeschichte schreiben?*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 15-32, 20.

re dell'Ottocento, ma alle linee maestre tracciate da autori come Joseph Andreas Jungmann (1889-1975) o Theodor Klauser (1894-1984). Non poche delle loro tesi, ripetute in continuazione nella letteratura degli anni sessanta fino al duemila (e oltre), sono provati oggi mancanti o guidate da presupposti ermeneutici più o meno confessati.

Si pensi, ad esempio, al valore attribuito a ricostruzioni ipotetiche di testi come la *Traditio Apostolica*,<sup>24</sup> al valore della presunta regola aurea della preghiera liturgica che sempre si dovrebbe dirigere *ad Patrem*,<sup>25</sup> o alla frequente presentazione ideale e unitaria delle pratiche liturgiche dei primi quattro secoli in casi come i riti di iniziazione, la presenza e uso della Scrittura nelle azioni liturgiche, o l'esistenza di un *triduo pasquale* rituale.<sup>26</sup> Questa tendenza, già criticata da Baumstark,<sup>27</sup> è stata paradossalmente accettata sia nell'immaginario accademico che ufficiale, come implicitamente esemplifica il n. 50 della *Sacrosanctum Concilium* dove l'orizzonte è quello della *pristinam sanctorum Patrum normam* (singolare!).<sup>28</sup>

Possiamo pensare inoltre al disdegno più o meno esplicito dell'esperienza liturgica medioevale,<sup>29</sup> compreso il valore dei commenti allegorici di autori come

<sup>24</sup> Segnalo tre recenti pubblicazioni: R. MEßNER, *Die angebliche Traditio Apostolica. Eine neue Textpräsentation*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 58 (2016) 1-58; M.E. JOHNSON, *Imagining Early Christian Liturgy: The Traditio Apostolica - A Case Study*, in T. BERGER, B.D. SPINKS (edd.), *Liturgy's Imagined Past/s*, 93-120; A. KELLER, *Ein Zitat aus der Traditio Apostolica in Lumen Gentium und eine kaum lösbare Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in J. GROHE, G. WURST, Z. STRIKA, H. FISCHER (edd.), *Begegnung der Kirche in Ost und West im Spiegel der synodalen Strukturen. Festschrift für Petar Vrankić zum 70. Geburtstag*, Eos, Sankt Ottilien 2017, 409-423.

<sup>25</sup> Per una revisione della posizione di J.A. Jungmann, cfr. P. JEFFERY, *The Meanings and Functions of Kyrie eleison*, in B.D. SPINKS (ed.), *The place of Christ in liturgical prayer: Trinity, christology, and liturgical theology*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2008, 127-194.

<sup>26</sup> Su questi punti, si veda H. BUCHINGER, *Liturgiegeschichte im Umbruch - Fallbeispiele aus der Alten Kirche*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 152-184; G. ROUWHORST, *Neue Sichtweisen auf die liturgischen Traditionen des Frühen Christentums. Liturgiewissenschaft und Liturgiegeschichte*, «Liturgisches Jahrbuch» 67 (2017) 209-236.

<sup>27</sup> Sulla scia di A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1923, si veda G. ROWHOURST, *Vielfalt von Anfang an. Pluralität in der Liturgiegeschichte*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 57 (2015) 1-23.

<sup>28</sup> Il riferimento, esplicito nel testo *emendatus* dopo le discussioni in aula conciliare durante le IV-XVIII Congregazioni Generali, è la bolla *Quo primum* di Pio V (14.7.1570): «ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt», cfr. *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, F. GIL HELLÍN (ed.), Lev, Città del Vaticano 2003, 153.

<sup>29</sup> Si vedano, ad esempio: J. MARTSCHUKAT, S. PATZOLD (edd.), *Geschichtswissenschaft und performative turn: Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Böhlau,



Amalario o Durando.<sup>30</sup> Ricordiamo ugualmente la tendenza a privilegiare i libri ufficiali romani rispetto alla pluralità delle tradizioni delle chiese locali, dando luogo a paradigmi interpretativi troppo semplificati, come ad esempio, nello sviluppo della prassi penitenziale.<sup>31</sup>

Nella storiografia finora abituale, la pluralità delle forme rituali del Settecento e dell'Ottocento veniva presentata sotto l'immagine del *rubricismo* che dopo il concilio di Trento avrebbe troncato, se non congelato, la proliferazione di forme rituali del tardo medioevo.<sup>32</sup> Di parere diverso sono gli studi di autori come S. Ditchfield e J. Bärsch.<sup>33</sup> Fermo restando che la Congregazione dei Riti, soprattutto nell'Ottocento, ha avuto un ruolo importante nella selezione e programmazione delle liturgie nel rito romano, N. Rasmussen riconosce che la conoscenza del concreto lavoro svolto da questo organismo è ancora un ambito scientificamente inesplorato.<sup>34</sup> Ancora più disattesa nelle storie della liturgia è stata la ricchezza della cosiddetta "devozione popolare" e altre forme di "pietà" domestica, sia per quanto riguarda la pluralità dei loro rituali, sia per la loro rilevanza per lo studio della dimensione soggettiva-esperienziale delle celebrazioni. L'attuale interesse per pratiche finora considerate periferiche

Köln - Weimar - Wien, 2003; H. GITTO, S. HAMILTON, *Understanding Medieval Liturgy: Essays in Interpretation*, Routledge, New York 2016.

<sup>30</sup> Cfr. T. LENTES, *Liturgie und Bildlichkeit im Mittelalter*, «Theologische Revue» 107 (2011) 267-282; H. BRICOUT, *Expliquer les rites de la messe: l'apport d'Amalario*, in H. BRICOUT, M. KLÖCKENER (edd.), *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques*, Münster 2016, 101-126; si veda anche l'introduzione di Rudolf Suntrup in WILHELM DURANDUS, *Rationale divinatorum officiorum*, 3 vol., Münster 2016, xvii-xlviii.

<sup>31</sup> Si veda la critica alla periodizzazione della penitenza di C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Elledici, Leumann (TO) 1988 in R. MEENS, *The Historiography of Early Medieval Penance*, in A. FIREY (ed.), *A New History of Penance*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2008, 73-95.

<sup>32</sup> Così, ad esempio, T. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Mit zwei Anhängen, Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses*, Peter Hanstein, Bonn 1965, 120. Ma anche P. Jounel, in A.G. MARTIMORT, I.H. DALMAIS, R. CABIÉ (edd.), *L'Église en prière: introduction à la liturgie*, I, Desclée, Paris 1983, 80-83.

<sup>33</sup> S. DITCHFIELD, *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge University Press, Cambridge - New York [1995] 2002, 17-23; J. BÄRSCH, B. SCHNEIDER (edd.), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II*, Aschendorff, Münster 2006; J. BÄRSCH, *Ritengenetik oder Kulturgeschichte, Prolegomena zur liturgiehistorischen Erforschung des barockzeitlichen Gottesdienstes*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 185-211.

<sup>34</sup> Cfr. N. RASMUSSEN, *Liturgy and the Liturgical Arts*, in J.W. O'MALLEY (ed.), *Catholicism in Early Modern History: a guide to research*, Center for Reformation Research, St. Louis 1988, 273-297, 280-281.

(ad es. le processioni e i pellegrinaggi<sup>35</sup>) e una maggiore sensibilità per le forme di preghiera di tutto il Popolo di Dio (e non soltanto quelle di stampo più clericale) hanno portato a un ripensamento di questioni così fondamentali come quale sia l'oggetto di studio della scienza liturgica e quindi della sua storia.<sup>36</sup>

Un ultimo campo di ripensamento che vorrei citare è il rapporto fra le forme rituali giudaiche e le forme liturgiche cristiane. Se negli anni 60-80 il loro rapporto era interpretato con grande entusiasmo a partire dal modello madre-figlia (si pensi, ad esempio, all'ipotesi della filiazione ebraica delle preghiere eucaristiche), oggi i legami sono valutati con più prudenza e misura attraverso il paradigma dei *due fratelli* o della dinamica dell'interazione.<sup>37</sup>

In questo senso, la recente storiografia è più incline ad un atteggiamento di *sospetto* (Paul F. Bradshaw) davanti a precipitose ricostruzioni delle pratiche liturgiche dei primi secoli,<sup>38</sup> è diventata più sensibile alla ri-comprensione delle dinamiche rituali grazie ai *Ritual Studies* e alle diverse *svolte* (performative, spaziali, emotive), che aprono a un necessario dialogo con le forme rituali religiose e civili finora considerate ai margini delle forme liturgiche *alte*.<sup>39</sup> Manifesta una maggiore attenzione alla dimensione soggettiva dei celebranti propria dei *Gender Studies* e dei cosiddetti *Ego-documenti*.<sup>40</sup> Riconosce, infine, che le recenti proposte hanno contribuito da diversi punti di vista a decostruire alcuni

<sup>35</sup> S. FELBECKER, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdrucksbehandlung*, Oros-Verlag, Altenberge 1995; A. HOUTMAN, M.J.H.M. POORTHUIS, J.J. SCHWARTZ, *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998.

<sup>36</sup> W. HAUNERLAND, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 57 (2006) 253-270; J. REGO, *Neo-devocionalismos. De la dialéctica a la sinergia*, «Phase» 344/58 (2018) 101-114.

<sup>37</sup> G. ROUWHORST, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie*, in M. KLÖCKENER, A.A. HÄUSSLING, R. MEßNER (edd.), *Theologie des Gottesdienstes 2/2: Gottesdienst im Leben der Christen. Christliche und jüdische Liturgie*, Regensburg 2008, 489-572. Si vedano anche i lavori di C. Leonhard, come *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research*, Berlin - New York 2006.

<sup>38</sup> Cfr. P. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford University Press, Oxford 2002<sup>2</sup>, 14.

<sup>39</sup> L. VAN TONGEREN, *Ritualkritik und Liturgiegeschichtsforschung. Möglichkeiten und Grenzen*, in D. FUGGER, B. KRANEMANN, J. LAGAUE (edd.), *Ritual und Reflexion. Historische Beiträge zur Vermessung eines Spannungsfeldes*, Darmstadt 2015, 209-228; P. POST, *Liturgiewissenschaft – Ritual Studies. Chronik und Perspektive eines Zwischenraumes*, in K. DE WILDT, B. KRANEMANN, A. ODENTHAL (edd.), *Zwischen-Raum Gottesdienst: Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft*, W. Kohlhammer, Stuttgart 2016, 298-314.

<sup>40</sup> Cfr. T. BERGER, *Liturgical Historiography and Gender Obliviousness. Re-Dressing an Imagined Past*, in T. BERGER, B.D. SPINKS (edd.), *Liturgy's Imagined Past/s*, 121-139; F. LURZ, *Liturgie*

dei grandi fantasmi forgiati nel continente fino all'ultimo quarto del ventesimo secolo.

Se l'attenzione ai presupposti ermeneutici è uno dei grandi guadagni del cammino percorso negli ultimi anni, non sarebbe possibile chiudere questo veloce resoconto senza accennare a un altro importante guadagno: il pluralismo metodologico, ovvero, la necessaria interazione fra le diverse metodologie.

Oggi sembra opinione condivisa il fatto che non basta avere una metodologia filologica con degli ottimi strumenti (poiché la liturgia non è fatta solo di testi); che il metodo genetico-comparativo deve fare i conti con fattori di indole sociale, politica (ecclesiastica e civile) e culturale, giacché lo sviluppo delle forme liturgiche non è esclusivamente frutto di processi interni alle sfere ecclesiastiche; che le fonti normative vanno completate con le fonti descrittive e con le testimonianze sulla loro ricezione (richiedono quindi metodologie di taglio più sociologico); che, sebbene non ci sia una corrispondenza lineare fra pensiero teologico e sviluppo rituale non è possibile interpretare la storia dei riti senza dialogare seriamente con la tradizione sistematica e canonica.<sup>41</sup>

Un esempio per tutti del cambiamento di paradigma è la traiettoria di Robert Taft. Come egli stesso riconosce, la parabola della sua lunga carriera accademica l'avrebbe portato da un iniziale interesse per uno studio strutturale-comparativo-genetico delle fonti liturgiche («i libri non sono tutto, ma quasi tutto» è una frase celebre che i suoi discepoli ricordano) a un maggior apprezzamento della storia delle esperienze liturgiche da parte di coloro che vivono le forme rituali in contesti sociali e culturali determinati.<sup>42</sup> Fra gli esiti più evidenti di questa nuova prospettiva è il contrasto talora esistente fra le concrete *esperienze* dei fenomeni rituali bizantini e i programmi rituali ideali prescritti nei libri liturgici.<sup>43</sup>

*verstehen - Liturgie leben. Hinweise auf Grund historischer Autobiographieforschung*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 50 (2008) 231-250.

<sup>41</sup> «Storia della liturgia e storia dei libri liturgici non sono esattamente la stessa cosa [...] Libri e riti cambiano, non sempre con lo stesso passo, perché sono le idee a cambiare e diverso è lo "spirito" liturgico delle varie epoche che si sono susseguite e che seguiranno in avvenire fino alla parusia» S. PARENTI, *A oriente e occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Lev, Città del Vaticano 2010, 6. Parenti è in linea con Robert Taft, secondo il quale «in the history of liturgical development, structure outlives meaning» R. TAFT, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 1997<sup>2</sup>, 189. Tuttavia, le nuove interpretazioni teologico-spirituali saranno spesso la causa di ulteriori modifiche nelle strutture rituali, cfr. PARENTI, *A oriente e occidente di Costantinopoli*, 58-59.

<sup>42</sup> Cfr. R. TAFT, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It*, InterOrthodox Press, Berkeley (CA) 2006, 5-7.

<sup>43</sup> Alcuni esempi in R. TAFT, *Liturgy in Old Constantinople. Glimpses of a lost World*, «Worship» 91 (2017) 149-175.

## III. TRE SFIDE E UN AUGURIO

Lo sviluppo metodologico e l'apertura degli ambiti di studio portano alla conclusione che lo storico della liturgia non si dovrebbe occupare soltanto delle forme classificate all'inizio del ventesimo secolo come "liturgiche", ma tendenzialmente di tutti i fenomeni della *preghiera rituale ecclesiale*. A questo punto, possiamo segnalare tre sfide che si aprono davanti a noi:

a) Una prima sfida per il futuro delle storie delle liturgie sarebbe ripensare la loro collocazione e il loro senso all'interno dell'orizzonte epistemologico teologico. Le storie delle forme liturgiche sono state usate come strumento apologetico delle diverse confessioni. In modo particolare nel Novecento, esse sono state utilizzate come strumento per le riforme della liturgia. Forse queste esperienze ci hanno insegnato, da una parte, l'importanza di rinunciare a *usare* il passato, il quale non si studia «per riscattarlo o salvarlo da possibili incomprensioni, ma per imparare e capire»;<sup>44</sup> e, dall'altra, a distinguere il compito dello storico della liturgia dal compito del carisma gerarchico, vero incaricato di prendere decisioni *normative* in materia di liturgia (soprattutto laddove viene riconosciuto al carisma episcopale la pienezza del sacerdozio). Come da anni segnalano Robert Taft o Maxwell Johnson,<sup>45</sup> il compito dello storico della liturgia non è determinare la forma concreta che i riti *dovrebbero* acquisire (le tentazioni ideologiche, come quella dei periodi aurei, sono sempre in agguato), ma offrire modelli che aiutino ad interpretare la pluralità di soluzioni già intraprese nel passato, insieme a un giudizio sulle conseguenze di un particolare cambiamento delle forme rituali nell'insieme della vita ecclesiale (e non semplicemente nell'ambito intra-liturgico).

b) Liberata dai compiti apologetici e normativi, le storie delle liturgie possono essere in grado di riprendere la loro posizione critica all'interno del sapere teologico e nel dibattito culturale contemporaneo. Questo esige recuperare il *proprium* delle azioni liturgiche nella trasmissione della verità salvifica cristiana, giacché come segnala Benedikt Kranemann uno dei rischi attuali è quello di dimenticare la portata teologica di queste azioni.<sup>46</sup> L'orizzonte delle azioni rituali ecclesiali è la salvezza, e questa è offerta non attraverso idee o ricostruzioni più meno ipotetiche del passato, ma come relazione ecclesiale con lo Spirito del Padre nel Logos fatto

<sup>44</sup> S. PARENTI, *A oriente e occidente di Costantinopoli*, 6.

<sup>45</sup> Si veda, ad esempio, R. TAFT, *Liturgical Renewal in Orthodoxy: Reflections, Cautions, Suggestions*, «Greek Orthodox Theological Review» 61 (2016) 13-37, 37; M. JOHNSON, *Imagining Early Christian Liturgy: The Traditio Apostolica*, 120.

<sup>46</sup> Cfr. B. KRANEMANN, *Gelebter Glaube - gefeierter Liturgie. Quellen und Fragestellungen heutiger Liturgiegeschichtsschreibung*, in A. GERHARDS, B. KRANEMANN (edd.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*, 52-75, 69-71.

carne. La logica della salvezza cristiana esige quindi un continuo riflusso della triade: evento storico – norma – riflessione.

L'ordine di questa sequenza è decisivo. Il cristianesimo ha una dimensione storica irrinunciabile: vive del continuo irrompere dell'azione di Dio nel divenire umano, un irrompere che ha il suo proprio *logos* e stabilisce nuove forme di attuazione che vanno *vissute e interpretate*. La posizione originaria dell'esperienza rituale cristiana si trova, a mio avviso, fra l'irrompere dell'azione di Dio (che include la sua decisione di affidare al linguaggio rituale una dimensione della trasmissione della salvezza), la norma ecclesiale (che determina la concreta risposta al comando divino quando riconosce esperienze nate nel Popolo di Dio o ne propone nuove) e la ricezione spirituale delle prassi rituali nelle diverse forme di vita del Popolo di Dio (l'esperienza rituale è una dimensione decisiva, ma non onnicomprensiva, dell'identità cristiana).

La *riflessione*, che abbraccia l'interpretazione storica e teologica è necessaria per purificare le nostre *immagini* del reale e orientare verso il futuro, ma arriva in un terzo momento. Da qui le difficoltà della *riflessione* ad accettare la precedenza di realtà non provenienti dalla sua *theoria*, anzi che sono frutto di processi che a volte si presentano deformi o forgiati da logiche *altre* rispetto alla *consideratio rationativa* (ragione discorsiva). Esempio di questo scandaloso primato della storia sulla *theoria* è il ruolo della prassi storica nell'argomentazione di alcuni documenti recenti che riguardano l'accesso delle donne al sacerdozio ministeriale, la validità dell'anafora di Addai e Mari, o la validità di alcune forme rituali precedenti all'ultima riforma del rito romano.<sup>47</sup> Accogliere il *logos* che i dinamismi che ci precedono portano con sé, voler spiegarne il senso e le potenzialità, e vincere la *tentazione normativa* (tante volte desiderio inconfessato di diventare padroni della memoria ecclesiale) non è altro che una conseguenza del primato dell'azione di Dio, che ha voluto offrirci la salvezza attraverso la complessità delle mediazioni umane e secondo una logica che eccede l'orizzonte ermeneutico della ragione, dei costumi e del desiderio umano (cfr. 1Cor 2,9).

c) Se allo storico della liturgia viene affidato il difficile compito di difendere la forma storica dell'incontro rituale con la Trinità, le esperienze di questi ultimi due secoli insegnano che dal punto di vista metodologico è necessaria: 1. Una grande chiarezza sui propri orizzonti ermeneutici (oggi non regge più il mito dell'osservatore imparziale), sul punto di vista limitato dal quale si contempla la

<sup>47</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Ordinatio sacerdotalis sull'Ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini*, 22.5.1994, AAS 86 (1994) 545-548, n. 2; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'oriente*, 20.7.2001, «Osservatore Romano» 26.10.2001, n. 3; PONTIFICIA COMMISSIO ECCLESIAE DEI, *Instructio Universae Ecclesiae*, 30.4.2011, AAS 103 (2011) 413-420, nn. 6-7.

storia (l'interdisciplinarietà va capita come effettiva inter-soggettività: la pretesa di un unico ricercatore che adopera in ogni lavoro tutte le metodologie possibili è un altro mito decostruito) e sulle finalità del proprio racconto (ogni racconto storico è una articolazione di dati selezionati secondo una logica particolare: anche il racconto disinteressato era parte della mitologia moderna);<sup>48</sup> 2. Un prospettivismo metodologico capace di integrare la pluralità di racconti parziali in sé legittimi; 3. Un sereno confronto con la frammentarietà dei dati a disposizione, che rinuncia al *racconto totale* ma difende la possibilità di arrivare a un consenso a partire dalle *verità parziali*.

Questo modo di procedere aiuterebbe a rinunciare a categorie e ricostruzioni storiche troppo generalizzanti, perché di solito ideologiche, come di recente abbiamo vissuto nel dibattito sulla crescita *quodammodo organica* della liturgia;<sup>49</sup> nonché alla pretesa di multi-disciplinerietà metodologica radicale che rischia di cadere nel superficiale o soccombere in una versione più sofisticata dell'*occhio omnicomprensivo*, che tutto vede e tutto giudica. La interdisciplinarietà è vera quando le *fratture* e le *discontinuità* continuano ad esistere e al posto di una *resolutio* dei punti di vista in una meta-visione totalizzante, si cerca di risolvere le diverse *immagini* che ogni punto di vista offre nella realtà stessa. È proprio in questa tensione verso una realtà che non esiste più oggi come allora che si coglie la grandezza e i limiti della ricerca storica.<sup>50</sup>

La funzione critica della storia della preghiera rituale del Popolo di Dio all'interno della riflessione teologica, in particolare, e del dibattito culturale, in generale, non può avere la pretesa di *rendere* il passato *presente* alla nostra coscienza in modo da poterlo giudicare complessivamente e definitivamente. Consapevoli dei propri limiti, gli studi storici possono aiutare a tenere desta una sana umiltà di giudizio, che però non ha paura di emettere un parere qualitativo (sempre situato e parziale, ma non per questo irragionevole, arbitrario o ingiustificato) sul modo in cui, in un momento concreto della storia, si sono intrecciate la pluralità

<sup>48</sup> Cfr. G.W. LATHROP, *The Study of Liturgy. An Ecumenical Rejoinder*, «Worship» 92 (2018) 46-53.

<sup>49</sup> La recente storiografia insegna i limiti di qualsiasi presentazione del divenire delle forme rituali sotto paradigmi troppo semplicistici, siano quelli della *rottura* o quelli della *crescita organica*. Un uso più equilibrato delle *immagini-spiegazioni* aiuterebbe a dire la realtà dei fatti in forma meno polemica. Paradigmatico in questo senso è l'avverbio *quodammodo* di *Sacrosanctum Concilium* n. 23 («organice *quodammodo* crescant»), tante volte dimenticato nei dibattiti recenti. Sulla storia redazione di questo numero, cfr. J.J. SCHUMER, *Organice quodammodo crescant: A study of contemporary theories of liturgical development* (diss.), Saint Louis 2017, 84-89.

<sup>50</sup> Sul valore e sui limiti dei recenti tentativi di "re-enactment" per la ricerca storica, si veda N. H. PETERSEN, *Reconciling the Historical and the Contemporary in Liturgical Enactment*, in S. HARPER, P.S. BARNWELL, M. WILLIAMSON (edd.), *Late Medieval Liturgies Enacted: The Experience of Worship in Cathedral and Parish Church*, Ashgate, Farnham 2016, 273-283.

delle forme rituali e le altre due forme della *traditio* ecclesiale della Verità (cfr. *Dei Verbum* n. 8), vale a dire: a) la riflessione sulla Parola nelle forme proprie del *sensum fidelium*, del lavoro critico accademico e dell'interpretazione qualificata del carisma gerarchico; b) l'esplicazione esistenziale della Parola nella vita del Popolo di Dio, dove le norme canoniche (nel senso più ampio dell'espressione non ridicibile alla moderna codificazione) e la diversità di espressioni di vita santa dei cristiani hanno sempre giocato un ruolo configurante.

La funzione critica della testimonianza storica deve essere portata avanti proprio perché riconosce l'impossibilità di un giudizio definitivo da parte degli esseri umani sui *fatti* e sul *sensu* degli eventi del passato a partire da *fonti* che saranno sempre frammentarie. Compito delle storie delle liturgie sarebbe presentare in un racconto, che non può non avere la qualifica di *sim-bolico*, la logica che *tiene insieme* al meno quattro elementi:

- gli eventi di preghiera rituale secondo la parziale testimonianza di tutte le fonti a disposizione, dai libri liturgici ai racconti personali, senza dimenticare gli spazi celebrativi, le normative conciliari e diocesane, ecc.;

- le motivazioni e le finalità di tali eventi rituali – quando possibile saperne qualcosa –, giacché i modi in cui si possono raggiungere le stesse finalità sono di solito molteplici;

- l'orizzonte culturale o *mentalità* allora condivisa, che funziona come quadro di riferimento e di contrasto;

- le successive interpretazioni di quegli eventi nelle nuove *mentalità* o contesti sociali, culturali, teologici, che danno luogo a una seconda oggettivazione dei fatti originari – parliamo di veri “prodotti culturali” – che alle volte possono avere poco a che vedere con le intenzioni degli eventi da cui sono nati.

In questo modo penso sia lecito augurarsi che la figura dello storico della liturgia acquisterà ogni volta di più i tratti del *testimone* della verità della fede: una fede che ha una forma storica alle volte dura e scandalosa. Continuare a fare storia della liturgia in una epoca post-critica non significa rinunciare alla pretesa di verità, né rassegnarsi alle aporie della decostruzione storica, ma accettare con umiltà quella *seconda ingenuità* (Paul Ricoeur) che la liturgia ci ricorda oggi giorno: nell'annuncio della Parola salvifica, la liturgia non ha la pretesa di metterci a contatto *as-soluto*, vale a dire *dis-incarnato*, con la verità del Vangelo, ma con audacia proclama: *ευαγγέλιον κατά Ιωάννης, κατά Μάρκον, κατά Ματθαίον*, cioè annuncio dell'*unico* Vangelo che salva secondo la *prospettiva* di Giovanni, di Marco o di Matteo.

Riprendere la figura del testimone significa includere nel giudizio sulla sua testimonianza non soltanto la parziale oggettività del contenuto, ma anche l'autorevolezza personale di chi parla. È in questo senso che occorre far riferimento allo *stile* dello storico, caratterizzato dalla capacità di entrare in sintonia con gli

altri, il rispetto e lo spirito di servizio, l'atteggiamento eucaristico che rinuncia all'autoreferenzialità, una certa sensibilità linguistica per trovare *immagini euristiche* capaci di dire l'insieme delle relazioni configuranti di ogni evento storico, ecc. L'elenco potrebbe allungarsi, ma preferirei soffermarmi su una capacità che considero importante: il buon umore.

Il buon umore è un segno distintivo del realismo e dell'amabile ironia che i veri maestri sanno esercitare, anzitutto con se stessi. Per questo motivo non mi sembra un caso se, fra gli interessi di Joseph Ratzinger, troviamo le forme rituali del *risus paschalis*;<sup>51</sup> o se, fra i contributi di Christian Gnilka, spicca quello dedicato all'umore in Prudenzio.<sup>52</sup> Con il loro atteggiamento aperto e amichevole questi maestri ci insegnano che la serietà della storia ha come conseguenza l'atteggiamento di chi sa di non prendersi troppo sul serio.

#### ABSTRACT

L'articolo diviso in tre parti vuole, in primo luogo, riflettere sul ruolo delle azioni liturgiche nella trasmissione storica della fede. In secondo luogo, presenta i principali sviluppi ermeneutici e metodologici delle storie della liturgia nel ventesimo secolo. In terzo luogo, prospetta quale potrebbe essere il senso e il compito delle narrazioni delle forme liturgiche lungo la storia all'interno del sapere teologico.

The article discusses the role of liturgical actions in the transmission of faith throughout history. It also presents the main hermeneutical and methodological developments of the "histories" of the Liturgy in the 20<sup>th</sup> century. Thirdly, it aims to discern the meaning and role within Theology of the narratives about the evolution of liturgical forms.

<sup>51</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 100 (tr. it.: *Guardare al Crocifisso*, Jaca Book, Milano 1992, 106).

<sup>52</sup> C. GNILKA, *Humor bei Prudentius*, in J.P. CLAUSEN (ed.), *Iubilet cum Bonna Rhenus. Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Bonner Kreises*, Logos, Berlin 2004, 127-46.



NOTE



HENRI-IRÉNÉE MARROU E LA CRISI DELLA STORIA:  
QUALCHE SPUNTO PER RILEGGERE OGGI  
*DE LA CONNAISSANCE HISTORIQUE (1954)*<sup>1</sup>

LEONARDO LUGARESÌ\*

SOMMARIO: I. *Qualche idea sulla presente situazione di crisi della storia.* II. *La crisi della storia e la proposta di Marrou: storia come incontro tra presente e passato.* III. *La storia si fa con i documenti. L'amicizia come virtù dello storico.* IV. *La verità della storia come certezza morale e la valenza conoscitiva della fede.* V. *A cosa serve la storia?*

Lo scopo di questo intervento è di invitare a riprendere in mano un libro in cui, oltre sessant'anni fa,<sup>2</sup> un grande maestro di studi storici<sup>3</sup> rifletteva da par suo sul senso della storia e sul mestiere dello storico. Un libro che, nonostante il tempo passato dalla sua pubblicazione, risulta a mio avviso quanto mai attuale e ricco di spunti di giudizio assolutamente pertinenti alla problematica culturale del nostro tempo segnato da una profonda *crisi della storia* (crisi di cui Marrou avvertiva già chiaramente i segni), e che in questa sede propongo di rileggere prestando un'attenzione particolare (anche se non esclusiva) a ciò che esso può dire a chi si dedica allo studio del cristianesimo nel suo contenuto teologico-spirituale e nella sua vicenda storica.

I. QUALCHE IDEA SULLA PRESENTE SITUAZIONE DI CRISI DELLA STORIA

Che ci sia oggi una *crisi della storia* è evidente e non c'è bisogno di spendere molte parole per documentarlo. Dovunque ci volgiamo ne scorgiamo i segni:

\* Associazione PATRES.

<sup>1</sup> L'articolo riproduce il contenuto di un seminario svolto con i docenti della Facoltà di teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 24 ottobre 2016.

<sup>2</sup> H.I. MARROU, *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, Paris 1954. Le citazioni sono fatte dalla prima edizione italiana: H.I. MARROU, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1962.

<sup>3</sup> Per un'introduzione alla conoscenza della vita e dell'opera di Henri-Irénée Marrou (1904-1977) si veda anzitutto la bella biografia scritta da P. RICHIÉ, *Henri Irénée Marrou historien engagé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003.

in ambito accademico e scolastico, ad esempio, è in atto da tempo, e non solo in Italia ma un po' dappertutto, un drastico ridimensionamento se non una vera e propria marginalizzazione delle discipline storiche, che ricevono sempre minore attenzione e sono spesso ridotte, per sopravvivere, a doversi "ibridare" o a mimetizzarsi con altri saperi (facendosi antropologiche, sociologiche, psicologiche ecc.). Se poi usciamo dai confini dell'accademia, è impressionante il senso di perdita di memoria storica e di senso della prospettiva storica che si avverte nella vita quotidiana, individuale e collettiva, della nostra società. Viviamo davvero, come si dice spesso, in *una società senza memoria*, il che potrebbe apparire paradossale se si pensa da un lato alla sterminata capacità di registrazione, archiviazione e gestione delle informazioni che, grazie alla tecnologia, abbiamo acquisito, in una misura del tutto impensabile per le generazioni precedenti alla nostra; e dall'altro ai grandi investimenti che si fanno in quella che potremmo chiamare "l'industria della memoria" ufficiale: non c'è giorno del calendario, ormai, che non sia deputato a qualche "ricordo obbligatorio" sotto forma di "giornata della memoria" di questo o di quell'evento o personaggio del passato. Il fatto è che la nostra memoria è, per così dire, sempre più "esternalizzata", cioè data in appalto a dispositivi esterni a noi, ma in questo modo è destinata a rimanere sempre di più una memoria potenziale, teoricamente sempre disponibile (sulla Rete, in primo luogo) ma che di fatto non si attiva ed è quindi inefficace per la comprensione del presente. Per attivare una memoria esterna, infatti, l'uomo ha bisogno di essere consapevole che c'è qualcosa da ricordare; deve almeno ricordare di aver dimenticato.

Non è questa la sede per approfondire un'analisi su cui molti si sono già cimentati con competenze molto maggiori delle mie;<sup>4</sup> mi limito soltanto a richiamare alla mente due esempi presi dalla drammatica cronaca dell'estate 2016. Il 12 luglio c'è stato un grave incidente ferroviario in Puglia che ha fatto decine di morti e di feriti. Mi ha molto colpito il fatto che nel dibattito pubblico che ne è immediatamente seguito, e nel quale si è parlato praticamente di tutto (dalle cause dei mali storici e dell'arretratezza del meridione d'Italia fino alle più astruse questioni di tecnica ferroviaria) nessuno o quasi ha ricordato che tre mesi prima, il 9 febbraio 2016, un incidente pressoché identico era accaduto non lontano da Monaco di Baviera! La mancanza pressoché completa di memoria (in questo caso memoria a breve, anzi a brevissimo termine) ha privato la cosiddetta opinione pubblica e i cosiddetti esperti di un rilevante elemento di confronto, e ha sicuramente contribuito a deteriorare la qualità di quella discussione pubblica, nella quale infatti si sono detti molti spropositi. In altre parole, la mancanza di storia ha determinato una complessiva incapacità di giudicare correttamente il senso di ciò

<sup>4</sup> Mi limito solo a indicare un recentissimo articolo (maggio 2016) di F. RIGOTTI, *Delete, l'arte di dimenticare*, sulle metafore della memoria e dell'oblio nell'era digitale, online qui: <http://www.doppiozero.com/materiali/delete-larte-di-dimenticare>.

che era accaduto. Il 26 luglio, in Francia, vicino a Rouen, padre Jacques Hamel ha subito il martirio mentre stava celebrando la santa messa. Anche in questo secondo caso (ovviamente del tutto diverso dal primo) il tipo di risposta (o di non-risposta) che c'è stato in Europa, anche da parte dei cristiani, alla "provocazione culturale" che veniva da questo avvenimento è stato nella gran parte dei casi quello di persone che sembrano aver quasi completamente perduto la memoria di ciò che il martirio ha significato, nel corso della storia della chiesa, come fattore costitutivo dell'identità cristiana. Si potrebbe dire che qui si è riscontrata una perdita di memoria a lungo termine, con delle conseguenze ancora più gravi: la mancanza di senso storico, ha fatto sì che anche un evento di straordinario significato simbolico come quello sia scivolato via nel flusso mediatico come una "brutta notizia" fra le tante che i *media* ci rovesciano addosso ogni giorno. In entrambi i casi, il punto è che senza storia, cioè senza memoria storica, viene meno la capacità di giudizio, non c'è possibilità di comprendere ciò che accade. Non si vive il presente, in ultima analisi.

Di esempi se ne potrebbero fare tanti altri, ma è più utile cercare di riflettere sulla natura e sulle cause di questo fenomeno. Anche qui, tra le molte osservazioni che si potrebbero fare, mi limito a suggerire due chiavi di lettura: la prima è quella che ci viene offerta da Josef Ratzinger nel primo capitolo della sua *Introduzione al cristianesimo*, un altro grande libro di quasi cinquant'anni fa che sarebbe importante rileggere oggi,<sup>5</sup> laddove, interrogandosi sulla possibilità della fede in Dio nella situazione dell'uomo contemporaneo, osserva che «nell'esistenza e nel pensiero moderno è andato a poco a poco affermandosi un nuovo concetto di verità e di realtà, il quale predomina, per lo più inconsciamente, quale principio ispiratore delle nostre idee e dei nostri discorsi»,<sup>6</sup> e distingue due stadi di mutamento spirituale attraverso i quali la cultura occidentale è passata nel suo processo storico per arrivare a questo nuovo concetto di verità: il primo è *la nascita dello storicismo*, che al principio della metafisica classica e scolastica secondo il quale «verum est ens» contrappone il «verum quia factum» (Vico), per cui «al posto dell'antica equivalenza "verità=essere", subentra la nuova "verità=fattualità"» e di conseguenza «compito e possibilità dello spirito umano non è riflettere sull'essere, bensì sul *factum*. (...) In mezzo all'oceano del dubbio che, dopo il crollo dell'antica metafisica, incombe minaccioso sull'umanità sin dagli inizi dell'era moderna, si riscopre (...) nel *factum* la terraferma su cui l'uomo può tentare di ricostruirsi un'esistenza». <sup>7</sup> All'uomo resta solo la storia e tutto il suo sapere viene ad essere

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968. Le citazioni sono fatte dall'edizione italiana: J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2014<sup>20</sup>.

<sup>6</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 51.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 53.

ripensato in forma storica: la filosofia (Hegel e, in altro modo, Comte), la teologia (F.Ch. Baur), l'economia (Marx), la scienza degli organismi viventi (Darwin).

Preclusa la domanda sull'essere, tuttavia, anche questa assoluta ed esclusiva concentrazione sul *factum* non basta (e non dura) perché, a partire almeno da Marx, «al posto del *verum quia factum* (...) subentra il nuovo programma condensato nella formula *verum quia faciendum* – la verità, d'ora in poi, è la fattibilità».<sup>8</sup> Si entra così nel secondo stadio, che Ratzinger chiama *la svolta verso il pensiero tecnico*, il che «vuol dire che, dalla metà del XIX secolo in poi, la signoria del *factum* viene gradualmente soppiantata dalla signoria del *faciendum* (...) per cui la signoria della storia viene scacciata da quella della tecnica».<sup>9</sup> Questa crisi della storia, osserva Ratzinger, deriva dal fatto che «quanto più l'uomo avanza sulla nuova via, concentrandosi sul *factum* e cercando in esso la certezza, tanto più si trova costretto a riconoscere come il 'fatto' stesso, l'opera delle sue mani, si sottragga largamente alla sua presa».<sup>10</sup> Lui lo dice nel senso che l'uomo si accorge che comunque non può raggiungere una conoscenza certa, completa e oggettiva della storia,<sup>11</sup> ma io vorrei far notare, anticipando quello che dirò tra un momento, che il *factum* si sottrae alla presa dell'uomo anche in un altro senso, cioè in quanto *non è manipolabile*.

L'adozione del principio *verum quia faciendum* ha delle conseguenze dirette sul modo di rapportarsi alla temporalità: «mentre nell'età antica e nel Medioevo» scrive Ratzinger, «l'uomo si era mantenuto sempre rivolto verso l'Eterno, poi nel breve periodo di predominio dello storicismo si era buttato sul passato, adesso il *faciendum*, la fattibilità, lo proietta nel futuro di ciò che lui stesso è all'altezza di fare».<sup>12</sup> La crisi della storia che ne deriva coinvolge anche la teologia (perché anche Dio si presenta come *faciendum*, come punto terminale di un processo e non sta più all'inizio come *Logos*) e l'antropologia (perché anche l'uomo non è ancora più la sua identità a un *dato* ma la apre a una prospettiva di autotrascendimento: si pensi al transumanesimo). Quindi «la manipolabilità dell'uomo (...) comincia a rappresentare un problema più importante della questione del passato umano».<sup>13</sup>

Rispetto a questo duplice profilo della crisi della storia, Marrou ha molto da dirci: della crisi conseguente al tramonto dello storicismo egli è perfettamente conscio, ed anzi il suo libro può essere letto come una radicale critica dello stori-

<sup>8</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 57: «risulta sempre più evidente come il fatto allo stato puro e la sua inoppugnabile certezza non esistono affatto». Cfr. Nietzsche: «non esistono fatti, ma solo interpretazioni».

<sup>12</sup> RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 58.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 59.

cismo. È in fondo un libro di «filosofia critica della storia»,<sup>14</sup> contro le pretese della filosofia della storia hegeliana, per salvare la storia dal fallimento dello storicismo.<sup>15</sup> L'approfondimento della crisi della storia conseguente all'affermazione del dominio della tecnica, nel secondo stadio indicato da Ratzinger (che è quello in cui siamo immersi oggi), non è invece altrettanto esplicitamente messo a tema della sua trattazione, ma anche rispetto a questo l'insegnamento che ci viene dal suo libro è non meno prezioso.

La seconda chiave di lettura della presente crisi della storia a cui vorrei brevemente accennare si integra bene, a mio avviso, con quanto si è appena detto sulla scorta di Ratzinger, ed è quella che inquadra il problema del nostro difficile rapporto col *factum* e con il *verum* nell'attuale contesto culturale caratterizzato da forme di neo-politeismo inteso come “culto del molteplice” e come “pregiudizio ostile contro l'unità”.<sup>16</sup> La mentalità neo-pagana che impregna di sé tanta parte della cultura di oggi è intrinsecamente ostile (o sorda se si preferisce) alla storia e alle sue istanze perché è intollerante ai fatti. Possiamo rendercene conto meglio partendo da un paio di osservazioni linguistiche apparentemente banali. La prima si riferisce all'ambivalenza semantica presente nella parola italiana *storia*, non soltanto perché essa può riferirsi sia alla “realtà storica” che alla “conoscenza storica”,<sup>17</sup> ma anche perché il suo campo semantico si estende sino a comprendere due poli opposti, l'uno dei quali contiene l'idea di “veramente accaduto / reale” (e in quanto tale si oppone a “fantastico / immaginario / falso”), mentre l'altro esprime il concetto di “narrazione / *fictio*” (e non si oppone affatto all'idea di immaginario, falso ecc.).<sup>18</sup> Se dico: «Questa è storia! (Non invenzione, fantasia, congettura ipotetica, letteratura ecc.)» uso il primo significato; se dico: «Questa è una storia (alla quale non credo affatto)» uso il secondo. “Storia”, dunque, contiene dentro di sé i due significati opposti di “fatto veramente accaduto” e di “narrazione fittizia”. La seconda osservazione riguarda la valenza dell'opposizione tra singolare e plurale (“la storia” vs “le storie”) sulla semantica di “storia”: è al plurale, infatti, che tende decisamente a prevalere, all'interno della polarità semantica

<sup>14</sup> Così MARROU, *La conoscenza storica*, 5, riprendendo un'espressione di Raymond Aron.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, 6-9.

<sup>16</sup> Cfr. L. LUGARESI, *Perché non possiamo più dirci pagani. Spunti patristici per una critica del neopoliteismo contemporaneo*, in A.M. MAZZANTI (a cura di), *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, Esd, Bologna 2009, 282-347; IDEM, *E il neopoliteismo sfida il cristianesimo*, «Vita e Pensiero» 92/ 6 (2009) 71-86.

<sup>17</sup> Cfr. MARROU, *La conoscenza storica*, 33-36, con un'analisi delle soluzioni lessicali proposte per distinguere i due concetti: *res gestae* vs *historia rerum gestarum*, *Geschichte* vs *Historie*, *storia* vs *storiografia*.

<sup>18</sup> Ma anche in altre lingue europee: in francese “histoire” può essere anche un “récit” e “une histoire à dormir debout” è un racconto assurdo, stravagante. In inglese, invece, la distinzione tra “history” e “story” non permette ambiguità sul primo dei due termini, ma sul secondo sì.

di cui sopra, il polo del “narrato/fittizio” su quello del “realmente accaduto”. Le *storie* sono narrazioni, tendenzialmente sganciate da un rapporto con l'accaduto: ad esempio in una frase come “quel tale racconta un sacco di storie”, oppure quando ci rivolgiamo a qualcuno dicendogli: “non fare tante storie!”, ci riferiamo evidentemente a qualcosa di non reale, di inventato.

Dunque si profila, già sul piano linguistico, un'opposizione di questo genere: *la* storia (*factum*) contro *le* storie (che potrebbero essere non solo i miti, le narrazioni, ma anche i molteplici *facienda* della nostra progettualità, della nostra *agenda* non a caso plurale!). Come se il *factum* tendesse al singolare e il *faciendum* al plurale. C'è infatti una singolarità della storia accaduta, della “storia storica” se si può dir così, che si contrappone alla pluralità delle “storie narrate” (o narrabili) cioè dei *miti*, o progettate/progettabili. Ora, il neopaganesimo attuale può essere visto appunto come una fuga dalla storia. Qual è infatti il fondamento veritativo di ogni “paganesimo”, la sua “Bibbia”? È il *mito* (più correttamente: *i* miti). E il mito è storia? Sì, come narrazione, no come fatto realmente accaduto. Se ci chiediamo: “sono veramente successe le cose narrate nei miti?”, scopriamo subito che non è importante rispondere a questa domanda, anzi che questa domanda non è pertinente. La prova è che a questa seconda domanda che seguirebbe immediatamente (e quasi necessariamente) alla prima: “*quando* sono successe queste cose?”, non è possibile dare una risposta. Ciò che è caratteristico del mito politeistico, dunque, è che le sue “storie” non sono storia. Che cosa è realmente avvenuto di ciò che il mito narra? E quando? A queste domande non c'è risposta, anzi si può dire che non hanno senso. C'è una frase di uno scrittore pagano del IV secolo, collaboratore dell'imperatore Giuliano, Secondo Saturnino Salustio – non per niente posta da Roberto Calasso in esergo ad un suo libro di una trentina d'anni fa, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, molto rappresentativo appunto di questa *Stimmung* neopagana di cui stiamo parlando – che suona così: «Queste cose non avvennero mai, ma sono sempre». La verità del mito è perenne proprio perché non è storica e l'inclusività e la flessibilità del mito politeista, che tanto affascinano i suoi moderni cantori, sono in stretto rapporto con la sua astoricità.

Il cristianesimo, evidentemente, è agli antipodi di tutto questo. Infatti ciò che caratterizza il Dio della rivelazione biblica (quindi il Dio degli ebrei e dei cristiani e solo quello) non è tanto il fatto che sia un Dio unico, quanto il fatto che è un Dio che si rivela nella storia, anzi che agisce nella storia, che fa la storia e che vi entra come *factum* storico. Non rifletteremo mai abbastanza sul fatto che la formula *sub Pontio Pilato* sta nel Credo. Significa che la data (cioè la risposta alla domanda storica per eccellenza: è successo veramente? E quando?) della morte di Gesù Cristo è parte integrante della nostra professione di fede. La nostra fede si impernia su un fatto storico realmente accaduto in un punto del tempo e dello spazio. Senza quel fatto, cade. Il riflesso più negativo dell'attuale crisi della storia è



appunto la tendenza “neopagana” a destoricizzare il cristianesimo, sganciando la fede dal suo presupposto storico: su questo tornerò tra un momento.

La storia (diversamente dalle storie) è caratterizzata da quello che vorrei chiamare il “monoteismo dei fatti”. Essa, infatti, è sì costituita da una quantità innumerevole *eventi*, ma ognuno di essi è essenzialmente unico. Considerando ogni fatto accaduto, nessuno escluso, noi osserviamo che, mentre prima del suo accadimento si ha un numero potenzialmente infinito di possibilità alternative (che poi non si realizzano), sempre una e una sola è quella che passa dalla potenza all’atto. Mille cose potevano accadere, ma una sola tra esse accade. Sempre. Ma questo, si noti, vale anche le parole: in quanto vengono pronunciate, cioè diventano atti (o fatti) linguistici esse partecipano della stessa unicità dei fatti storici: prima che io ponga l’atto linguistico molte sono le possibili opzioni a mia disposizione sull’asse paradigmatico del linguaggio, ma nel momento stesso in cui l’atto di parola si compie, una e una sola è quella che viene all’esistenza (l’asse sintagmatico è una linea). Nel “politeismo dei miti”, invece, possono coesistere molte versioni della stessa “storia” ed essere tutte ugualmente “vere”.

Noi moderni facciamo un’enorme fatica ad accettare questo stato di cose che è proprio della storia: passare per questa strettoia ci mette a disagio e ce lo ha spiegato bene già Kierkegaard parlando di angoscia della scelta: i fatti ci spaventano proprio per la loro singolarità e definitività. *Factum infectum fieri nequit*: l’espressione latina lo dice perfettamente, il *factum* è per definizione irrevocabile; quello che è accaduto non si può fare che non sia accaduto. Si può fare un altro fatto che si opponga e cerchi di disfare il precedente, si possono fare dei fatti per cambiare le conseguenze di un altro fatto, ma questa è un’altra cosa. Tale irrevocabilità, di nuovo, è anche della parola, una volta che sia stata pronunciata, e a questo si lega il senso profondo della parola *Fatum*, che noi rendiamo con “fato, destino”, ma etimologicamente è “ciò che è stato detto” (e dunque non può essere revocato). Per quanto noi uomini facciamo di tutto per dissimulare e obliare questa realtà, per esempio smentendo ciò che abbiamo detto, contraddicendolo, non mantenendo la parola data, distruggendone i documenti eccetera, l’irrevocabilità è una caratteristica della parola pronunciata, che non a caso rifulge peculiarmente nella parola di Dio, sempre irrevocabile. Noi, soprattutto oggi, abbiamo una grande paura, direi quasi una ripugnanza nei confronti dell’unicità ed irrevocabilità del *factum*, e di quel “per sempre” che è inscritto in esso. L’idea che ci possa essere qualcosa che non è reversibile, modificabile, rinunciabile a nostro piacimento, qualcosa di non temporaneo ci spaventa. Per questo la “durezza monoteistica” della storia, che appartiene tutta al mondo del *factum* e non a quello del *faciendum*, ci mette a disagio; per questo forse non la sopportiamo più e preferiamo il morbido e cedevole politeismo offertoci da una molteplicità di narrazioni inclusive e fungibili. Senza però trovarvi vero riposo, perché paradossalmente noi siamo

al tempo stesso attratti dalla permanenza (e dalla definitiva unicità): vorremmo che le cose importanti durassero, che fossero eterne (chi può dire all'altro "ti amo" senza implicare il "per sempre?"), ma d'altra parte non vorremmo essere impegnati, legati, determinati dalla loro irrevocabile fattualità.

Ancora un'annotazione: in questa ostilità, o intolleranza, al *factum* (e al suo "monoteismo") si ritrovano paradossalmente uniti, come Erode e Pilato, l'individualismo anarchico e relativista e il Potere totalitario. Il primo non vuole avere le mani legate dalla storia e, come Proteo, vuole poter assumere tutte le forme senza essere limitato dai propri *facta*, mentre il secondo vuole avere le mani libere per controllare la storia decidendo che cosa è accaduto e che cosa non lo è. Come ci ricorda Orwell, infatti, «chi controlla il passato controlla il futuro, chi controlla il presente controlla il passato». Il "principio storico" *factum infectum fieri nequit* si erge invece come obiezione insormontabile di fronte alle pretese dell'uno e dell'altro.

## II. LA CRISI DELLA STORIA E LA PROPOSTA DI MARROU: STORIA COME INCONTRO TRA PRESENTE E PASSATO

Scritto da uno storico del cristianesimo antico e della cultura tardoantica che sa di filosofia e di teologia e non ha paura di confrontarsi coi filosofi e coi teologi, e al tempo stesso ricchissimo di esempi e di riferimenti concreti ai "ferri del mestiere", il libro di Marrou non è però né un saggio di filosofia o di teologia della storia,<sup>19</sup> né un manuale di metodologia della ricerca storica. Piuttosto lo si può definire, come fa il suo autore all'inizio, «una sorta di trattato sulle virtù dello storico».<sup>20</sup> Definizione che, ponendo l'accento sull'*ethos* dello storico, esprime già l'essenziale del libro. Volendo sintetizzare al massimo la posizione di Marrou si potrebbe dire, infatti, che egli ci presenta la conoscenza storica essenzialmente come *l'esperienza di un soggetto*. Il grande merito di questo libro, e il punto sul quale io credo che dovremmo meditare profondamente, sta proprio nel fare entrare in modo deciso e, per così dire, ineludibile queste due categorie, *soggetto* ed *esperienza*, nel cuore della teoria della storia.

«La storia» – scrive Marrou – «è l'incontro, il rapporto posto in essere dallo storico tra due piani di umanità: il passato vissuto dagli uomini di un tempo e il presente in cui si sviluppa tutto uno sforzo inteso a rievocare questo passato perché ne tragga profitto l'uomo».<sup>21</sup> Tale relazione, sintetizzata da Marrou nella nota formula:  $h = P/p$ , va vista come assolutamente inscindibile. I due termini di essa si possono sì postulare teoricamente come realmente distinti, ma avendo

<sup>19</sup> Lo è di più, anche se in modo comunque originale, un altro libro di Marrou: *Théologie de l'histoire*, Éditions du Cerf, Paris 1968.

<sup>20</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 3.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 33.

chiaro che il “passato umano in sé” si dà solo come *noumeno*:<sup>22</sup> nel momento in cui viene conosciuto, esso esiste solo come relazione conoscitiva che implica necessariamente il presente dello storico che lo conosce. Di conseguenza, «il passato dell'uomo, rivivendo nella coscienza dello storico, diviene tutt'altra cosa, partecipa di un altro modo dell'essere». <sup>23</sup> Lo storico tuttavia, si badi bene, conosce il passato *in quanto passato*, non compie cioè nessuna “attualizzazione” di esso (siamo dunque ben lontani dall'idea di Croce che la storia è sempre storia contemporanea), e non se ne fa contemporaneo appunto perché lo conosce a partire dal suo presente: «io conosco San Paolo in maniera diversa da come lo ha visto chi è vissuto nel tempo in cui egli viveva (...) proprio perché, dall'alto di questi mille e novecento anni che ci separano, lo guardo come un uomo del primo secolo, diverso da me». <sup>24</sup>

Qui noi non possiamo non fermarci un attimo a riflettere su come questo presupposto sia fondamentale per capire perché per noi cristiani un approccio meramente storico al fatto di Cristo sia necessariamente insufficiente (benché la parte della conoscenza storica sia imprescindibile) per raggiungere una conoscenza adeguata all'oggetto. Al di là di tutti i problemi legati alle fonti che ci documentano la vita e l'opera di Gesù, su cui due secoli di esegesi storico-critica hanno prodotto una mole davvero impressionante di lavoro, al fondo la questione è che la fede consiste nel credere che Cristo non è un fatto del passato, ma del presente. Cristiano è solo chi crede che Gesù Cristo, un uomo storicamente vissuto duemila anni fa, è vivo oggi. Se è così, a lui la relazione P/p non si applica, o perlomeno non si applica nello stesso modo in cui si applica a tutti gli altri fatti del passato. <sup>25</sup> Qui di nuovo bisognerebbe richiamarsi a Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, perché la sua trilogia su *Gesù di Nazaret* si ispira precisamente all'intento di aprire ai cristiani di oggi la via ad una conoscenza di Cristo storicamente fondata ma non storicisticamente limitata e ridotta, uscendo dal vicolo cieco in cui è finito l'approccio storico-critico. <sup>26</sup> Dall'evento fondativo della storia cristiana la nostra

<sup>22</sup> Marrou si esprime proprio così usando il termine kantiano (cfr. 36). Maritain ha osservato che c'è un po' troppo kantismo nell'approccio di Marrou, il quale però giustamente replica all'«amichevole rimprovero» del filosofo neotomista che quel che viene ascritto all'influenza di Kant (tramite Dilthey) si ritrova invece già in Agostino e nei logici di Port-Royal: vedi l'articolo *La foi historique*, pubblicato in «Les Études philosophiques» 14 (1959) 151-161 e aggiunto, col titolo *Risposta ad alcune obiezioni*, in appendice alla traduzione italiana *La conoscenza storica*, nell'edizione citata sopra, 297-313.

<sup>23</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 39.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>25</sup> Siamo qui vicini, mi pare, ad alcune considerazioni di L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa*. 1. *La pretesa permance*, Jaca Book, Milano 1990, 18-25.

<sup>26</sup> Si veda in particolare la Premessa del primo volume, J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 12 in cui osserva che il primo limite del metodo storico-critico

riflessione dovrebbe poi prolungarsi, ma qui l'analisi dovrebbe farsi davvero molto sottile e complessa, in direzione dello sviluppo di tale storia come storia dei "viventi in Cristo", cioè di coloro che sono vissuti e morti nel suo nome (e perciò sono vivi): anch'essi storicamente appartenenti al passato, e perciò conoscibili nei termini della formula di Marrou, ma per altro verso viventi della stessa identica vita che vive lo storico cristiano che li studia, unito ad essi nella comunione dei santi. Questo a me sembra un punto fondamentale da tenere in considerazione se si vuole riflettere sullo statuto della storia del fatto cristiano in una prospettiva coerente con la nostra fede.<sup>27</sup>

L'inseparabilità della storia dallo storico, che deriva per necessità logica dalla sua concezione relazionale della conoscenza storica è, per Marrou, un dato di fatto da cui non si può prescindere, non una tesi da affermare. «Sottolineare il compito decisivo che nella elaborazione della conoscenza storica viene svolto dall'intervento attivo dello storico» non è dunque una sua battaglia ideologica, ma un elemento strutturale che va semplicemente riconosciuto: è «la posizione dello storico così com'è determinata dai presupposti della conoscenza».<sup>28</sup> Vorrei qui rilevare la pacatezza, l'equilibrio e l'*umiltà* con cui Marrou presenta tale visione. Dire che la storia è rapporto tra presente e passato, significa infatti non privilegiare indebitamente nessuno dei termini della relazione. Non la conoscenza (o il punto di vista, se vogliamo) dei contemporanei del fatto che lo storico studia: Marrou osserva che il presente (ogni presente, compreso il nostro) è conosciuto in modo molto limitato e confuso da coloro che lo vivono.<sup>29</sup> Lo storico pretende di saperla più lunga dei contemporanei, e noi stessi, accorgendoci tante volte di non capire il presente, non rimandiamo forse alla storia futura il compito di spiegarlo in quanto passato? D'altro canto, questo presunto privilegio dello storico, che a posteriori vede e capisce il passato meglio di chi lo ha vissuto come presente, non

«consiste nel fatto che, di sua natura, esso deve lasciare la parola nel passato», e quella del secondo, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Rizzoli, Milano 2011, 12, là dove impegnativamente afferma: «Una cosa mi sembra ovvia: in 200 anni di lavoro esegetico, l'interpretazione storico-critica ha ormai dato ciò che di essenziale aveva da dare. Se la esegesi biblica scientifica non vuole esaurirsi in sempre nuove ipotesi diventando teologicamente insignificante, deve fare un passo metodologicamente nuovo e riconoscersi nuovamente come disciplina teologica, senza rinunciare al suo carattere storico»

<sup>27</sup> Risulta superata, in questa prospettiva, la distinzione tra *storia della chiesa* e *storia del cristianesimo* operata sulla base dell'assunto che la prima riceva il suo oggetto dalla teologia e sia quindi una disciplina teologica essa stessa e la seconda no: cfr. H. JEDIN, *Introduzione alla storia della chiesa*, in H. JEDIN (dir.), *Storia della chiesa*, I, Jaca Book, Milano 1976, 3. Sul problema della storia del cristianesimo nel corso dei secoli si veda ora il numero monografico della «Rivista di storia del cristianesimo» 12 (2015) intitolato *Scrivere la storia. Narrazioni del cristianesimo nei secoli*.

<sup>28</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 48.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 43.

deve indurlo ad alcun trionfalismo, anzi fa risaltare il limite e la fatica del suo sforzo conoscitivo. La storia appare a Marrou come «una battaglia dello spirito» da cui «l'uomo esce con un'acuta coscienza dei suoi limiti, della sua debolezza, della sua umiltà». <sup>30</sup> In realtà, l'uomo è radicalmente sproporzionato alla storia, perché essa richiederebbe la comprensione della totalità: «ogni problema storico, anche il più limitato, richiede la conoscenza dell'intera storia universale». <sup>31</sup> Di qui l'affermazione forte di Marrou che l'unico vero storico è Dio stesso. «Se questo è il problema di fronte a cui ci pone la storia, qual è lo Spirito che può dircene all'altezza? Noi risponderemo che questo Spirito esiste ed è Iahve, Dio nostro Signore». <sup>32</sup>

Qui il mestiere dello storico si fa, in un certo senso, *asceti* – non temiamo di dire così perché questo è lo spirito se non la lettera delle parole di Marrou – in quanto esige una sorta di purificazione religiosa, da parte dell'uomo, che deve ricordarsi sempre di non essere Dio. «Convieni che il filosofo si fermi e pronunzi con adorazione il Nome ineffabile, poiché solo la sua meditazione varrà ad allontanarlo dalla tentazione più insidiosa, quella che da sempre ha minacciato ogni sistema di filosofia della storia, l'errore fatale, il peccato di eccesso, ὑβρις: lo storico deve ricordarsi a tempo giusto della sua condizione di uomo, non deve dimenticare che i mortali possono pensare solo da mortali, θνητὰ φρονεῖν». <sup>33</sup>

C'è dunque, nella conoscenza storica, il senso di una fondamentale (e salutare) sproporzione tra il soggetto (la persona dello storico) e l'oggetto (il passato umano), un senso di sproporzione che può avvicinare lo storico e il teologo, perché

<sup>30</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 55. Qui è la radice “teologica” dell'avversione nei confronti dell'hegelismo, in quanto pretende, appunto, di essere filosofia della totalità. La polemica contro lo storico che si pretende Dio è un tema caro a Péguy: «Épuiser l'immensité, l'indéfinité, l'infinité du détail pour obtenir la connaissance de tout le réel, telle est la surhumaine ambition de la méthode discursive ; partir du plus loin possible ; parvenir le plus tard possible ; à peine arrivés repartir pour un voyage intérieur le plus long possible ; mais si du départ le plus éloigné possible à l'arrivée la plus retardée possible et dans cette arrivée même une série indéfinie, infinie de détail s'interpose immense, comment épuiser ce détail ; un Dieu seul y suffirait. (...) Telle est bien l'ambition inouïe du monde moderne ; ambition non encore éprouvée ; le savant chassant Dieu de partout, inconsidérément, aveuglément, ensemble de la science, où en effet peut-être il n'a que faire, et de la métaphysique, où peut-être on lui pourrait trouver quelque occupation ; Dieu chassé de l'histoire ; et par une singulière ironie, par un nouveau retour, Dieu se retrouvant dans le savant historien, Dieu non chassé du savant historien, c'est-à-dire, littéralement, l'historien ayant conçu sa science selon une méthode qui requiert de lui exactement les qualités d'un Dieu. (...) Une humanité devenue Dieu par la totale infinité de sa connaissance» (CH. PÉGUY, *Zangwill*, «Cahiers de la Quinzaine», VI/3, 1904, in IDEM, *Oeuvres en prose complètes*, I [a cura di R. Burac], Gallimard, Paris 1920, 217).

<sup>33</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 55-56.

entrambi sono alle prese con uno sforzo conoscitivo che vuole essere scientifico ma al tempo stesso è consapevole di dover fare i conti con qualcosa che trascende la propria capacità di comprensione. Anche per questo, ci dice Marrou, conviene, per capire in che cosa consista il lavoro dello storico, partire dal soggetto e non dall'oggetto, perché quest'ultimo resta, per definizione, sfuggente. Da questo cambiamento di prospettiva deriva una conseguenza importantissima: la storia si fa con i documenti, ma il punto di partenza *non* è il documento.<sup>34</sup> Il punto di partenza è *la domanda*. La storia non è altro che la risposta alle domande dello storico. Questa è la definizione che Marrou ci propone: «la storia è la risposta (elaborata – vedremo – con l'ausilio dei documenti) a una domanda che la curiosità, l'inquietudine, l'angoscia esistenziale, direbbero taluni, l'intelligenza e lo spirito dello storico rivolgono al mistero del passato».<sup>35</sup> È vero che spesso, in pratica, le ricerche degli storici prendono avvio da motivi contingenti (l'imbatcersi casualmente in un documento interessante e poco studiato, la possibilità di accedere con maggiore agio a certe fonti piuttosto che ad altre, a volte esigenze di mera convenienza accademica e così via), «ma questo non diminuisce il valore determinante né esclude la priorità logica della "domanda" che lo storico rivolgerà ai suoi documenti».<sup>36</sup>

Attenzione, dunque, a ciò che domandiamo ai nostri documenti! Le domande, infatti, non sono tutte equivalenti (e non è vero, come talvolta si dice, che non esistano domande stupide ma solo, eventualmente, risposte stupide). Lo storico porrà le sue domande «in funzione della sua personalità, dell'orientamento del suo pensiero, del suo livello culturale, insomma della filosofia generale che determina le sue categorie mentali e i suoi criteri di giudizio»,<sup>37</sup> ma questo non significa che ogni opzione sia ugualmente valida: «grande storico» – chiarisce Marrou – «sarà chi, nei limiti del suo sistema di pensiero (...) saprà porre il problema storico nel modo più ampio e più capace di sviluppi, saprà vedere quale domanda importa rivolgere al passato»,<sup>38</sup> apportando di conseguenza un effettivo incremento della conoscenza. Qui vorrei suggerire un possibile sviluppo della riflessione di Marrou, relativamente alla valenza formativa che lo studio della storia può avere come esercizio di «purificazione delle domande»: la ricerca storica ci insegna a porre le domande giuste, o quantomeno a ripudiare quelle oziose, o vaghe, o impossibili, e a correggere e affinare continuamente quelle che abbiamo saputo formulare.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> *Ibidem*, 57-58.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 58.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 64.

<sup>39</sup> Entrando più nel dettaglio, si potrebbe dire che ci insegna a gestire il rapporto tra le domande e le risposte provvisorie o pregiudiziali che esse inevitabilmente innescano. Cfr. MARROU, *La*

### III. LA STORIA SI FA CON I DOCUMENTI. L'AMICIZIA COME VIRTÙ DELLO STORICO

Dunque al disagio oggi diffuso nei confronti della storia, derivante dalla nostra difficoltà a “stare ai fatti”, Marrou risponde non opponendoci i nudi fatti e rivendicando positivisticamente la dura legge della evenemenzialità storica come un muro contro il quale dobbiamo sbattere la testa, ma accogliendo le nostre domande, collocandole in primo piano e sfidandoci, in un certo senso, a metterle in gioco. Chi però di fronte a questa sfida si fosse messo in allarme, temendo una deriva soggettivistica e “creativa” nella concezione della storia e una conseguente perdita del suo statuto di scienza, si tranquillizzi. La storia si fa con i documenti: questo è il primo e fondamentale vincolo del lavoro dello storico. Ciò che non è documentato (e, aggiungiamo, documentato in maniera per noi intellegibile) non entra nella storia. Vale tuttavia la pena di notare subito che questo assunto, lungi dal costituire un articolo di fede positivista nella storia come “scienza dura”, nella prospettiva di Marrou sottolinea ancora una volta il *limite* della conoscenza storica.<sup>40</sup> Però, si badi bene, questo limite non è da lui concepito come un dato “bruto”, immodificabile, avulso dal rapporto con la persona dello storico, ma al contrario dipende, almeno in una certa misura, proprio da lui, dal suo “mestiere”, dalla sua capacità di sfruttare al meglio questa risorsa, che non è mai del tutto esaurita, per quanto gli storici precedenti abbiano scavato quel certo “giacimento”. Certo, i documenti sono quelli che sono (e, per lo storico dell'antichità, di regola sono drammaticamente pochi!), ma non si possono mai considerare esauriti, perché quello che si rinnova è l'approccio ad essi da parte dei ricercatori. Se posso permettermi un'analogia un po' azzardata, è un po' come per le risorse energetiche: nel corso del tempo le stime delle riserve di idrocarburi presenti nel mondo sono completamente cambiate in funzione delle nuove tecnologie di estrazione, tanto che abbiamo

*conoscenza storica*, 60: «quando lo spirito ne elabora una, subito formula una o più risposte possibili: una domanda precisa (e solo domande siffatte si dimostrano utili alla storia) si presenta sotto l'aspetto di una ipotesi da verificare: “Non sarà vero che ...?”». In altri termini, ci educa ad un retto uso del pregiudizio.

<sup>40</sup> Torniamo alla virtù dell'*umiltà* dello storico, che è un po' un *Leitmotiv* del libro e si esprime in tanti suggerimenti pratici, sempre ispirati a un sano realismo. Per esempio, quello che «la bibliografia deve essere utilizzata con discrezione» dal nuovo storico per non farsene sommergere e rischiare così «di vedere il passato con occhi che non sono suoi, di lasciarsi sfuggire il vero significato della questione originale e feconda che egli soltanto avrebbe potuto proporre» (*ibidem*, 74), oppure quello di contare bene i propri giorni e non sprecare le proprie energie su temi “impossibili” perché sconfinati, ma anche di non cedere alla tentazione di studiare questioni “facili” (perché ben documentate) ma poco rilevanti. «La tentazione di preferire le questioni inutili ma ben documentate (e sono molti a cederle) ai problemi profondi e veramente umani, la cui soluzione richiede un'euristica rischiosa, non può non essere forte» (*ibidem*, 81).

conosciuto negli ultimi anni non la carenza prevista da molti rapporti, ma un problema di sovrabbondanza dell'offerta. Così per lo storico, la quantità e la qualità delle "risorse documentarie" può sensibilmente aumentare in funzione della sua capacità di porre nuove domande o di interrogare con nuovi metodi i documenti che già possiede. Che cos'è, infatti, qualificabile come *documento*? Tutto ciò che è suscettibile di fornire risposte alle domande che lo storico pone al passato. Quindi non c'è una definizione *a priori*, universale e fissa di documento. Non voglio spingermi a dire che per Marrou è documento tutto quello che lo storico decide di considerare tale, però è vero che da tutto egli può apprendere, se *sa* apprendere. E questo saper apprendere è in funzione della ricchezza della sua umanità.<sup>41</sup>

«Dal punto di vista della teoria gnoseologica», infatti, secondo Marrou «la storia – questo incontro con l'altro – si mostra strettamente legata alla comprensione degli "altri-da-noi" nell'esperienza del presente e insieme con questa rientra nella categoria più generale (...) della conoscenza dell'uomo da parte dell'uomo».<sup>42</sup> Per questo, mi permetto di chiosare, non può essere grande storico chi è un individuo di piccola umanità, nel senso di un'umanità rattrappita e chiusa in se stessa. La comprensione dei documenti storici non è diversa, nella sua essenza, dalla comprensione degli altri nell'esperienza quotidiana. «Perché io possa comprendere un documento e (...) un altro uomo, occorre che l'Altro partecipi largamente alla categoria dell'Io (...) comprendiamo gli altri nella misura in cui assomigliano al nostro Io, alla nostra esperienza acquisita, al nostro stato d'animo, al nostro ambiente, al nostro universo mentale».<sup>43</sup> Questo mette ancora una volta al centro la persona dello storico: «Per giungere alla conoscenza del suo oggetto, lo storico deve possedere nella sua cultura personale, nella struttura stessa del suo spirito, quelle affinità psicologiche che gli permetteranno di immaginare, di comprendere, di rivivere i sentimenti, le idee, gli atteggiamenti di quei figli del passato che ritroverà nei documenti». Di conseguenza, non si può essere buoni storici in ambiti nei quali si è completamente spaesati, così, per esempio «[la storia del cristianesimo] suppone che si abbia per lo meno un'idea di ciò che possa essere il fenomeno religioso, il senso dei valori spirituali».<sup>44</sup> Altro che "sterilizzare" e mettere da parte la propria sensibilità religiosa, per essere più obiettivi e scientifici nel lavoro storico! «La validità della conoscenza storica è in funzione diretta della ricchezza interiore, dell'intelligenza, delle doti spirituali dello storico che l'ha elaborata».<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Marrou, ad esempio, fa un'osservazione bellissima, riprendendo una pagina di Louis Robert, a proposito dell'importanza per lo storico di acquisire il "senso geografico del paesaggio" (77-78): tutte le esperienze della nostra vita possono arricchirci e renderci più capaci di "leggere" le fonti.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 102. Raccogliamo, a margine, anche questa provocazione che ci viene da Marrou: forse



D'altra parte, nella misura in cui l'altro è distante da me (e la conoscenza storica è per definizione una "conoscenza nella distanza"), la comprensione può verificarsi solo se io gli vado incontro, uscendo da me stesso. Questa operazione, imprescindibile per la conoscenza storica, viene concepita da Marrou come una forma di *epoché*, quasi in senso fenomenologico, una sorta di sospensione rispetto alle proprie urgenze soggettive per aprirsi all'ascolto dell'altro. Anzi, la disponibilità a far tacere il proprio io per ascoltare gli altri gli appare come la principale caratteristica "temperamentale" dello storico: tanto da azzardare una contrapposizione tra due "tipi umani" (che sono poi incarnazioni di due stili di pensiero): il "filosofo" (il tipo dominato dal *suo* problema e dalla *sua* idea) e lo "storico" (il tipo interessato primariamente alla scoperta degli altri).<sup>46</sup> Di nuovo, mi permetto di suggerire che, se per un momento prendiamo per buona (sia pure con un filo di ironia) questa contrapposizione tipologica, il "tipo" del teologo dovrebbe assomigliare più a quello dello storico che a quello del filosofo.

A questa virtù precipua dello storico, Marrou dà il nome di *simpatia*, o meglio di *amicizia*,<sup>47</sup> seguendo in ciò il suo sant'Agostino, di cui ripete un motto che, io credo, andrebbe idealmente posto in esergo a tutti i nostri lavori: «et nemo nisi per amicitiam cognoscitur».<sup>48</sup> Questo però non rimane un precetto morale bello ma un po' astratto, perché egli ne ricava, coraggiosamente, una franca indicazione metodologica: «Se lo storico vuole veramente comprendere, deve cercare di creare

«l'accoglienza scoraggiante ricevuta dalle nostre produzioni» (*ibidem*, 102) dipende proprio dallo scarso spessore di umanità che in esse si coglie, per quanto raffinate dal punto di vista dell'analisi scientifica possano essere.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*, 88-89.

<sup>47</sup> In un articolo pubblicato su «Esprit», con lo pseudonimo di Henri Davenson, nell'aprile del 1939, dal titolo *Tristesse de l'historien*, che contiene *in nuce* il disegno dell'opera maggiore, questa era la parola conclusiva: «Conoscenza dell'uomo. Incontro dell'altro. La storia come amicizia: sì, è tutto qui» (H.I. MARROU, *Tristezza dello storico. Possibilità e limiti della storiografia*, Morcelliana, Brescia 1999, 73).

<sup>48</sup> AGOSTINO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 71,5: «Non enim falli nos, aut adulatione potius uti, apostolus iubet, cum dicit: "Nihil per contentionem neque per inane gloriam, sed in humilitate mentis alter alterum existimantes superiorem sibi". Non hoc ita debemus existimare ut non existimemus, sed nos existimare fingamus; sed uere existimemus aliquid occultum esse posse in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum. Ista cogitationes, deprimentes superbiam et acuentes caritatem, faciunt onera fraterna invicem, non solum aequo animo, sed etiam libentissime sustineri. Nullo modo autem de quoquam homine incognito ferenda sententia est: et nemo nisi per amicitiam cognoscitur. Et ideo amicorum mala firmius sustinemus, quia bona eorum nos delectant et tenent». Sul peso dell'influenza agostiniana nelle riflessioni che stanno alla base del libro di Marrou si veda J.M. SALAMITO, *De cognitione historica. Présence de saint Augustin dans le traité De la connaissance historique d'Henri Irénée Marrou*, «Cahiers Marrou» 7 (2014) 33-53.

un legame di amicizia con il suo oggetto». <sup>49</sup> Insisto su questo punto: l'amicizia, nella visione di Marrou, non è posta (solo) come virtù morale, e neppure come "virtù ecclesiale" (come è nel brano di Agostino da lui citato), ma come "virtù gnoseologica". Mi rendo conto che questa espressione possa sembrare forte, e indurre qualcuno al sospetto che si voglia aprire la porta ad una concezione *apologetica* della storia, <sup>50</sup> ma non è questo che Marrou intende: è evidente, infatti, che l'amicizia – per essere tale – esige la verità. Però il riflesso condizionato di difesa che forse scatta in noi quando sentiamo parlare di amicizia come virtù dello storico, dovrebbe a sua volta essere analizzato. L'esperazione dello *spirito critico*, che spesso siamo portati a considerare come la massima esaltazione dell'intelligenza storica, è invece uno dei più gravi difetti dello storico, in quanto genera quell'atteggiamento odioso che porta a sminuire tutto ciò che si studia: Marrou strapazza ruvidamente «questo genere di storia di niente capace se non di negare, impoverire, distruggere, e che incontra soltanto mentitori o pupazzi e mai santi ed eroi». <sup>51</sup> Al contrario, l'esperienza della storia, quando è autentica e profonda, sviluppa nello storico una profonda *umiltà*. «La storia è un incontro con gli altri e noi vedremo che, per chi non sia imbecille e meschino nell'animo, sovente significhi esperienza di una grandezza che ci lascia smarriti». <sup>52</sup>

Concediamoci anche qui una chiosa attualizzante: Marrou scriveva queste cose sessanta anni fa, ma noi potremmo osservare che il senso di sproporzione tra la propria meschina misura individuale e le grandezze del passato umano che la storia ci fa conoscere sia esattamente quello che manca sempre di più agli uomini di oggi. Ignoranti come siamo, abbiamo però la convinzione di sapere tutto solo perché crediamo che tutto il sapere (e il saper fare) sia a nostra portata di mano, su internet, cioè in tasca, dove giace il nostro smartphone. Credere di "avere la verità in tasca", non è più una vecchia e trita espressione polemica, ma un semplice dato di fatto. "Guarda su internet" è la formula per evocare il nostro genio della lampada e questa illusione sta facendo perdere a tanti il senso prezioso della propria immensa ignoranza. A ciò si aggiunga che la "pregiudiziale pseudodemocratica" oggi dominante ci ha convinti che ognuno ha il diritto di parlare di qualunque cosa. Di conseguenza, soprattutto i giovani sono sempre meno aiutati ad avere il senso che i "grandi" del passato che, per quanto malamente, studiano a scuola e all'università, "sono di più" di loro e perciò meritano il loro rispetto (e anche, magari, di essere studiati meglio!).

<sup>49</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 97.

<sup>50</sup> Che siamo del tutto lontani da ogni sorta di giustificazionismo storicistico di stampo crociano, per cui la storia non è mai giustiziera ma sempre giustificatrice, dovrebbe essere ormai chiaro da tutto l'impianto del libro di Marrou.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 100.

Nella concretezza del mestiere dello storico, tutto questo si traduce nell'arte di lasciar parlare i documenti, di ascoltarli con pazienza, proprio come si farebbe con gli uomini, senza torturarli con domande troppo incalzanti e inquisitorie. Talvolta si troverà qualcosa di diverso da ciò che si cercava, e di inaspettato. La vera critica dei documenti è in effetti la comprensione della loro natura: di fronte ad un documento dobbiamo innanzitutto capire che cos'è, prima di stabilire se ci mente oppure no. Anche un documento falso, una volta compreso e collocato al posto che gli spetta, diventa una "vera fonte storica" (naturalmente fonte di altro rispetto a ciò che pretende), al di là delle sue intenzioni. L'euristica, in questa prospettiva, diviene molto di più che una tecnica, e non la si apprende esercitandosi su un prontuario di regole: è nel continuo rapporto dialettico con i documenti che la domanda iniziale dello storico si approfondisce, si corregge e si inverte, a volte modificandosi profondamente. Quella che lo storico deve acquisire è una «familiarità con i documenti»,<sup>53</sup> perché solo così egli riesce piano piano a ricostruire in sé un'immagine del passato di cui essi ci parlano. Si vede bene come anche qui Marrou insista sul fatto che il metodo della conoscenza storica non è diverso da quello che impieghiamo per conoscere gli uomini: attraverso l'esperienza, la convivenza e il coinvolgimento in un rapporto, noi, mettendo insieme una quantità di indizi, raggiungiamo un certo grado di certezza morale sulle persone.<sup>54</sup>

Quest'idea della storia come forma di amicizia con l'altro da sé è fondamentale per collocare entro i suoi giusti limiti l'insistenza sul primato del soggetto, con le sue domande e le sue urgenze esistenziali, nell'operazione storiografica. È vero, per Marrou, che «la storia è un'avventura spirituale in cui la personalità dello storico si trova interamente impegnata»,<sup>55</sup> però egli mette in guardia contro gli eccessi a cui questa concezione potrebbe portare, sia ad esempio nei confronti del «paradosso» crociano della storia come storia sempre contemporanea, sia rispetto alla dottrina di Dilthey della «storia universale come estrapolazione dell'autobiografia»,<sup>56</sup> sia rispetto ad un atteggiamento di matrice heideggeriana, che porta alla «tendenza, ormai generale, a presentare sotto una luce troppo patetica il carattere esistenziale della ricerca storica; il nostro dialogo con il passato finisce per diventare un colloquio angoscioso in cui lo storico, impegnato nei contrasti della vita presente, cerca, nell'ardore dell'azione, di ottenere dal passato qualche indicazione

<sup>53</sup> *Ibidem*, 124.

<sup>54</sup> Anche qui si rilevano interessanti analogie con quanto scrive L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997, 24-30, a proposito del metodo necessario per raggiungere la *certezza morale*. Varrebbe forse la pena di indagare se Marrou, benché non venga mai citato, abbia esercitato un'influenza sul pensiero del sacerdote milanese.

<sup>55</sup> MARROU, *La conoscenza storica*, 208.

<sup>56</sup> Di cui peraltro recupera entro certi limiti la validità: cfr. *ibidem*, 215-216.

che possa aiutarlo nel suo sforzo di imporre una forma al futuro». <sup>57</sup> È vero che lo storico «nel suo dialogo con il passato perseguirà l'elaborazione di *quel* problema che *a lui* toglie il sonno, problema *per lui* fondamentale, la cui soluzione (...) interessa il *suo* destino e impegnerà totalmente la sua vita e la sua persona», <sup>58</sup> ma quanto si deve cedere alla spinta del fattore esistenziale? Con prudenza e temperanza, risponde Marrou: proprio perché la storia è sempre, per definizione, incontro con l'altro-da-noi, essa è qualcosa che pone un limite oggettivo alla nostra concentrazione su noi stessi, e frena la nostra urgenza esistenziale. Quindi occorre molta cautela per non farsi travolgere dai nostri interessi/problemi/passioni e strumentalizzare ad essi le conoscenze storiche. Ecco dunque rispuntare l'idea della storia come amicizia: «Chi pensi troppo, troppo presto o troppo esclusivamente, a utilizzare i suoi amici, mai potrà conoscerli e amarli veramente». <sup>59</sup>

#### IV. LA VERITÀ DELLA STORIA COME CERTEZZA MORALE E LA VALENZA CONOSCITIVA DELLA FEDE

Ma i documenti che cosa ci restituiscono del passato? A quale tipo di verità storica ci permettono di arrivare? Qui Marrou ha un approccio molto prudente: non crede alla concreta applicabilità di regole di certezza troppo rigide, perché sa che una storia che rispettasse tutte le esigenze di una concezione positivista della conoscenza sarebbe fatta in gran parte di pagine bianche. «Cogliamo qui l'essenza stessa della conoscenza storica. Quando affronta in pieno il suo oggetto, cioè tutta la ricchezza della realtà umana, la conoscenza storica non riesce ad accumulare quella somma di probabilità che teoricamente potrebbe portare a una quasi certezza; in definitiva essa si fonda su un atto di fede: del passato conosciamo soltanto ciò che siamo riusciti a comprendere – *e che crediamo vero* – dei documenti conservatici». <sup>60</sup> Mi pare ammirevole la franchezza con cui Marrou, da storico e da cristiano, rivendica il valore conoscitivo della fede. In fin dei conti, la verità storica altro non è che il contenuto di un atto di fede ragionevole: «nessuna verità storica – a voler parlare con proprietà e rigore di termini – è inconfutabile e vincolante». <sup>61</sup>

A questo proposito, egli cita dei casi-limite come quello degli ingegnosi e provocatori libelli di autori che mettono in dubbio l'esistenza di Napoleone o del gesuita Jean Hardouin (1646-1729), autentico erudito, che scrisse opere ponderose per dimostrare che quasi tutta la letteratura classica è apocrifia, prodotta da falsari medievali. Noi potremmo aggiungere esempi ulteriori, come le teorie del

<sup>57</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 212.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 219.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 134-135.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 137.

matematico russo Anatoly Fomenko, fondatore di una nuova cronologia in base alla quale praticamente tutta la storia antica è un'invenzione medievale.<sup>62</sup> Innocue bizzarrie, si dirà, su cui non vale la pena di soffermarsi più di tanto.<sup>63</sup> Ora però Marrou ci dice che anche di fronte alle posizioni più screditate noi non possiamo, a rigore, trattare come pazzi questi "storici" ipercritici che vanno controcorrente, in quanto non possiamo opporre loro dimostrazioni cogenti come quelle possibili nell'ambito delle scienze della natura. Quello che possiamo fare è costruire un ragionevole consenso su cose che tutti ritengono sommamente probabili, e questa è la linea di difesa della validità della storia contro lo scetticismo. Qui, di nuovo, vediamo quanto continuo la posizione personale dello storico ed anche i suoi condizionamenti ideologici: «vi sono zone pacifiche in cui le testimonianze vengono accettate senza difficoltà nel loro valore immediato; altre, invece, in cui regnano inquietudine incertezza e diffidenza: così, quale contrasto là dove si passa dalla storia dell'Impero romano a quella delle origini cristiane! (eppure si tratta degli stessi secoli e dello stesso ambiente)». <sup>64</sup> In ogni caso, il punto è che «la conoscenza storica, legata al concetto di testimonianza, è solo un'esperienza mediata del reale, attraverso un personaggio interposto (il documento) e perciò non suscettibile di dimostrazione: non è scienza nel senso esatto del termine, ma soltanto conoscenza fondata sulla fede». <sup>65</sup>

Dunque possiamo dire che «la storia è vera nella misura in cui allo storico si presentano *valide ragioni* di credere a quanto ha capito dai documenti». <sup>66</sup> Non più di questo. E va ribadito che quello della storia è un caso particolare

<sup>62</sup> Per chi vuole divertirsi: [http://it.wikipedia.org/wiki/Nuova\\_cronologia](http://it.wikipedia.org/wiki/Nuova_cronologia).

<sup>63</sup> Tuttavia, se prendessimo ad esempio un tema "caldo" come quello del negazionismo nei riguardi dello sterminio degli ebrei sarebbe difficile sostenere che non mette conto occuparsene. Le sue tesi, infatti, per quanto totalmente false, non vanno né sottovalutate né semplicemente censurate, ma devono essere sottoposte ad una critica adeguata (che può risultare, oltretutto, metodologicamente molto istruttiva). Se ci si prende la briga di studiare gli autori negazionisti, si vede che in molti casi i loro lavori, con tutta l'apparente acribia che ostentano, sono l'espressione di un ipercriticismo, certamente "impazzito", ma non molto diverso da altri ipercriticismi "presentabili" che vengono tranquillamente ospitati in ambito accademico (ad esempio quando si tratta della storicità del Gesù dei vangeli).

<sup>64</sup> *Ibidem*, 142-143.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 144. Il tema della conoscenza per fede è poi ripreso da Marrou nel già citato articolo, intitolato appunto *La foi historique*, apparso prima in «Les Études Philosophiques» e poi significativamente posto in appendice al nostro trattato nell'edizione italiana. In esso Marrou riporta ad Agostino e poi ai logici di Port-Royal il merito di aver chiarito la funzione della fede nella conoscenza umana e il suo carattere razionale. In questo articolo osserva: «Se, in ultima analisi e da un punto di vista logico, la conoscenza storica è fondata su un atto di fede, essa raggiunge la verità soltanto ove lo storico sia riuscito a dare un fondamento razionale a questa sua fede: la storia è vera nella misura in cui lo storico è in possesso di valide ragioni per credere» (*ibidem*, 306).

<sup>66</sup> *Ibidem*, 236-237.

della conoscenza dell'altro da sé: «conosciamo il passato umano nelle identiche condizioni, psicologiche e metafisiche, che – nella vita di ogni giorno – ci permettono di elaborare una conoscenza dell'altro-da-noi. (...) incontro con il passato e incontro col nostro simile nella pratica quotidiana si impongono a noi con lo stesso grado di *realtà*». <sup>67</sup> È sintomatico, ad esempio, che la fatica che lo storico compie per approssimarsi sempre più all'oggetto del suo studio sia del tutto simile a quella che si deve fare per avvicinarsi veramente all'altro nei rapporti della vita ordinaria. Questo, soggiunge Marrou, distingue la storia dalle sue falsificazioni e da tutte le forme di invenzione e qui, aggiungiamo noi, sta il suo più profondo motivo di fascino. Certo, esiste una "verità" anche nelle opere di invenzione ma si potrebbe dire – con buona pace di Manzoni che su questo problema si è arrovellato per tutta la vita – che la letteratura possiede una sua verità proprio e solo in quanto non pretende di essere "vera" nel senso in cui lo è la storia. Quando invece gioca sull'ambiguità, o si spaccia addirittura per quello che non è, bara e si rende colpevole di menzogna. Questa confusione dei generi non è solo un problema letterario, ma ha una rilevanza etica, che oggi, all'interno di un sistema della comunicazione culturale in cui tutto si mescola e si contamina, si tende a obliterare. <sup>68</sup>

Ma non si tratta solo di questo. Una volta raggiunta una ragionevole certezza sui dati che le fonti ci forniscono, noi questi dati li dobbiamo comprendere, e poiché «conoscere storicamente significa sostituire a un dato, di per se stesso incomprensibile, un sistema di concetti elaborati dallo spirito», <sup>69</sup> bisogna innanzitutto aver chiaro che cos'è un concetto. Marrou tratta estesamente questo problema, a cui dedica un intero capitolo del libro, <sup>70</sup> distinguendo analiticamente cinque categorie di concetti impiegati nella comprensione storiografica. Non possiamo soffermarci su questa parte, ma ci limitiamo a fissare un punto-chiave: «l'universalità o la generalità, la validità dei concetti di cui si serve lo storico, sono più che relativi, dipendenti, non dalla personalità dello storico, dalla sua mentalità e dal tempo in cui vive, ma piuttosto dalla verità della filosofia implicita e – bisogna augurarselo – esplicita, che gli ha permesso di elaborarli. Tutte le nostre idee sull'uomo, che costituiscono i mezzi di cui ci serviamo quando proviamo a comprendere il passato, si collegano a una certa filosofia dell'uomo. E

<sup>67</sup> *Ibidem*, 237.

<sup>68</sup> Si veda il caso del *Codice da Vinci* di Dan Brown, preso da molti suoi lettori come un'opera storica; ma si potrebbe citare anche, sia pure ad un ben livello di raffinatezza culturale, un altro best-seller come *Il nome della rosa*, tante volte spacciato, anche nella pratica scolastica, come una corretta descrizione storica del monachesimo medievale. Bisogna rieducare al fascino e all'attrattiva incomparabile della verità storica.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>70</sup> Il sesto, intitolato «L'uso del concetto», 148-170.

la verità di questi concetti, che implica i limiti della loro validità, condiziona la stessa verità della conoscenza storica». <sup>71</sup> Qui la sfida di Marrou è davvero audace (qualcuno forse la definirebbe insolente): si chiede allo storico di mostrare la sua carta d'identità, di dichiararsi, di esplicitare la sua filosofia, perché è da quella che trae i concetti di cui si serve per comprendere i dati. Non può trincerarsi dietro una presunta neutralità: tutti hanno una filosofia, dunque che la dichiarino e accettino di metterla alla prova nella sua capacità di comprendere la realtà.

Ancora: spiegare i singoli fatti storici significa metterli in relazione fra loro, ma, avverte Marrou, «bisogna stabilire – e non già postulare – l'esistenza di una struttura unificata, di un tutto omogeneo, di un *Zusammenhang*: l'unità costituisce un problema, non un principio da cui si possa prendere le mosse». <sup>72</sup> L'approfondimento della ricerca storica porta a scoprire sempre nuovi collegamenti e a moltiplicare i nessi tra i fatti. «E qui veniamo al punto essenziale: la spiegazione, in storia, è la scoperta, la comprensione, l'analisi dei mille legami che, in maniera forse inestricabile, uniscono gli uni agli altri i molteplici aspetti della realtà umana, che ricollegano ciascun fenomeno ai fenomeni vicini, ciascuna situazione ai suoi precedenti (...) e, ancora, alle sue conseguenze. Ci si potrebbe a ragione chiedere se la vera storia non sia appunto questa: la concreta esperienza della complessità del reale, il prender coscienza della sua evoluzione, entrambe così ramificate. Conoscenza (...) in definitiva più vicina all'esperienza vissuta che alla spiegazione scientifica». <sup>73</sup>

Ma questo processo di riconoscimento dei molteplici legami che uniscono i fatti storici, via via che avanza porta a spiegazioni sempre più complesse e difficili da padroneggiare, al limite tanto complesse quanto la realtà che volevano spiegare (come la mappa dell'impero del racconto di Borges). Qui lo storico si trova di fronte ad un contrasto di fondo, tra la complessità del reale e l'esigenza, insita nella natura umana, di ordine e di unità. È la filosofia a coltivare, come sua vocazione peculiare, questa aspirazione umana all'unità ma è inevitabile che anche lo storico «subisca la tentazione propriamente filosofica della riduzione all'unità», <sup>74</sup> però se ne deve guardare. Le ipotesi interpretative, che permettono di riunire in un ampio

<sup>71</sup> *Ibidem*, 155.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 175. Non manca qui l'attacco al «mito – perché si tratta proprio di un mito – dell'unità strutturale delle civiltà» visto come «uno degli aspetti di quella prepotente tentazione idealistica che lo storico deve superare» (*ibidem*, 176). Lo storico potrà naturalmente individuare legami tra i fatti e «sistemi» in cui i fatti si organizzano, fino ad arrivare a riconoscere «supersistemi ideologici» che tendono a unificare intere civiltà (pur sempre con molte eccezioni), ma deve ricordarsi «che il dato fondamentale, ciò che “realmente è esistito” non è né il fatto civiltà, né il sistema o il supersistema, ma l'essere umano, la cui individualità è il solo vero organismo validamente offerto dall'esperienza» (*ibidem*, 179).

<sup>73</sup> *Ibidem*, 186.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 189.

quadro una miriade di fatti che, singolarmente presi, resterebbero inintelligibili, sono utilissime per il lavoro dello storico, ma possono diventare, come diceva Lucien Febvre, «grandi macchine che impediscono di comprendere»,<sup>75</sup> quando si trasformano in teorie che pretendono di sostituirsi alla realtà. Il problema nasce dal fatto che «quasi fatalmente ogni ipotesi esplicativa tende a oltrepassare i limiti della materia per cui è stata concepita (...) e a manifestare gradualmente un'ambizione che vorrebbe tutto sussumere e spiegare».<sup>76</sup>

L'esercizio della ricerca storica, torniamo a ripeterlo con Marrou, si rivela come una grande scuola di umiltà: «servitù (...) di fronte al documento (...) Servitù, soprattutto, nei riguardi della logica», anzi «servitù non soltanto di fronte alla logica, bensì a tutta quanta la filosofia. L'erudito positivista si adagiava nel suo metodo critico, sorta di infallibile macchina produttrice di certezza, donde il suo terror panico per ciò che egli definiva "metafisica", ovvero per ogni sia pur minima riflessione sull'uomo e sul mondo».<sup>77</sup> Lo storico che si illude di non aver bisogno di una filosofia ne ha già una, di cui ahilui è inconsapevole: il punto è che «la verità della storia è in funzione della verità della filosofia di cui si serve il filosofo»<sup>78</sup> e, più profondamente ancora, «è in funzione della personalità dello storico».<sup>79</sup> Umiltà e responsabilità personale, dunque: questa è, sinteticamente, la sola garanzia con cui lo storico può corroborare le sue affermazioni.<sup>80</sup>

#### V. A COSA SERVE LA STORIA?

La crisi odierna della storia è anche scetticismo diffuso sulla sua utilità. In tanti condividerebbero l'ironia montaliana sulla storia che «non è magistra / di niente che ci riguardi». Qui ci viene in soccorso, tanto per cominciare, la definizione «non utilitaristica» di utile che Marrou ci propone: «utile è tutto ciò che in qual-

<sup>75</sup> *Ibidem*, 195.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 197. Il caso tipico di questa degenerazione, per Marrou, è quello del marxismo, nato come teoria diretta a spiegare un complesso di fenomeni storici legati alla rivoluzione industriale europea del XIX secolo, e poi assunto a chiave universale di interpretazione della realtà.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 241.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 244.

<sup>80</sup> Di nuovo una suggestione che ci viene da Péguy: «C'est une erreur capitale des temps modernes dans l'organisation du travail historique et dans l'estimation des historiens de croire que les instruments et que les méthodes sont tout et de s'imaginer que la probité ne serait rien ; c'est la probité au contraire qui est centrale ; un homme qui a de la probité, manquant d'instruments, a beaucoup plus de chances d'avoir accès à quelque vérité qu'un homme qui n'a que des instruments, manquant de probité». CH. PÉGUY, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, 4 novembre 1906, VIII/3, in IDEM, *Œuvres en prose complètes*, II [a cura di R. Burac], Gallimard, Paris 1988, 489.



che maniera si riveli ricco di fattori esistenziali». <sup>81</sup> Togliamo quindi di mezzo il falso (e però angustiante) problema di un'utilità, come dire, immediatamente spendibile, che spesso si richiede alla conoscenza storica (e non si ottiene quasi mai). E cominciamo a respirare, lasciando spazio – perché no? – anche a una dimensione gratuita e quasi ludica dell'interesse storico. Mi piace, ad esempio, che sulla curiosità storica. <sup>82</sup> Marrou abbia una posizione equilibrata e senza ripulse moralistiche: entro i giusti limiti, anch'essa ha un sia pur modesto valore esistenziale, e quindi anche un modo di accostarsi alla storia come repertorio di “storie interessanti” non va necessariamente disprezzato.

Evidentemente, però, il valore più grande della storia sta in altro. Marrou lo esprime così: «Con molta più sicurezza di quanto non faccia la letteratura, la cui umanità è sempre parzialmente discutibile, la conoscenza storica si mostra capace di accrescere entro limiti praticamente indefiniti la mia conoscenza dell'uomo (...) accrescimento che sempre finisce per esorbitare dallo spazio troppo angusto in cui è necessariamente costretta la mia esperienza quotidiana», <sup>83</sup> e appunto «questo arricchimento del mio mondo interiore, attraverso l'apprensione dei valori culturali recuperati dal passato, (è) una delle funzioni essenziali che assolve la storia». <sup>84</sup>

«Nella vita e nella cultura la storia non può assumere la funzione di un principio animatore; il suo vero ruolo (...) è quello di fornire alla coscienza dell'uomo (...) una quantità di materiali su cui esercitare il suo giudizio e la sua volontà la sua capacità di produrre frutti sta nell'allargamento – praticamente indefinito – che della nostra esperienza, della nostra conoscenza dell'uomo, essa realizza». <sup>85</sup> È in questo senso che Marrou recupera pienamente la validità della vecchia formula ciceroniana *historia magistra vitae*, su cui tanto si è ironizzato.

In particolare, la conoscenza storica funge da principio di libertà rispetto al passato. Qui torniamo a toccare un punto nevralgico della attuale crisi della storia. Dicevamo sopra della nostra “intolleranza ai fatti”, del disagio che proviamo di fronte alla loro “indisponibilità”, come se il *factum* fosse un limite insopportabile alla nostra libertà, anzi al nostro desiderio di autodeterminazione. A questo proposito, nota Marrou che, come nella cosiddetta “storia naturale”, «anche l'evoluzione dell'umanità ci ha trasmesso un'eredità che in un primo tempo si impone con la stessa necessità “naturale” e tirannica; ma, a partire dal momento in cui me ne rendo conto, e quindi conosco che cosa sono, perché e come lo sono divenuto, questa conoscenza mi rende libero di fronte a un'eredità che ormai accetto soltan-

<sup>81</sup> *Ibidem*, 249.

<sup>82</sup> Cfr. *ibidem*, 250 ss.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 254-255.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 255.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 276.

to con beneficio d'inventario». <sup>86</sup> Marrou a questo proposito parla di una vera funzione catartica della presa di coscienza storica e riprende l'idea crociana della «storiografia come liberazione dalla storia». Mi limito anche qui ad aggiungere solamente che oggi bisogna insistere ancora di più sul valore politico di questa libertà dal passato che passa necessariamente da una sua conoscenza storicamente rigorosa: si pensi a tutte le censure sulla memoria collettiva delle nazioni – come quella turca nei riguardi del genocidio armeno – che limitano drasticamente la possibilità di crescita di un'autentica coscienza popolare e, conseguentemente, di un autentico dialogo tra le diverse nazioni.

La ricerca storica diviene utile non solo per colui che la fa ma anche per tutti gli altri uomini nella misura in cui tende a farsi *opera storica*. Se la prospettiva di Marrou è apparsa sin qui eminentemente personale, ora viene recuperata la funzione sociale della storia e il suo orientamento al futuro (alla dimensione del *faciendum*): lo storico non è un individuo isolato, ma in un certo senso rappresenta il gruppo sociale a cui appartiene e scrivendo, cioè comunicando agli altri il prodotto della sua ricerca, partecipa alla progettualità del tempo presente in cui vive. Va detto, tuttavia, che il problema dell'espressione, cioè della "scrittura della storia" rimane, nell'orizzonte di questo libro, abbastanza marginale ed estrinseco rispetto alla storia in sé e per sé. Questo è forse il limite maggiore della sua impostazione: oggi noi siamo molto più sensibili a questo aspetto della comunicazione, per cui la storia, facendosi discorso storico, subisce inevitabilmente delle curvature che dipendono proprio dalle modalità e dai contesti comunicativi che vengono scelti per la sua narrazione.

Tuttavia, benché non vi insista molto, Marrou non manca di riprendere da Paul Valéry l'intuizione che ricerca ed espressione in effetti interferiscono tra loro perché è proprio nel tentativo di esprimersi che la conoscenza si precisa e si approfondisce. <sup>87</sup> E poi aggiunge di suo un'osservazione fine e preziosa: «se la storia è di per se stessa una conoscenza indicibilmente sottile che matura lentamente nello spirito dello storico nel corso di quell'esperienza decisamente tecnica che è la consuetudine con il documento; se la verità, tutta fatta di sfumature, si raggiunge attraverso la coordinazione minuziosa e complessa di mille diversi elementi (...) quale padronanza dell'arte dello scrivere, quale leggerezza di penna, quale felicità di espressione occorreranno per presentare la conoscenza storica in una espressione autentica e valida, che la comunichi senza tradirla!». <sup>88</sup> La comunicazione dei risultati del lavoro storico non è un *optional*, ma un dovere sociale. E per

<sup>86</sup> *Ibidem*, 278.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 286-287.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 289. Come non pensare, qui allo spinoso problema, oggi tanto fortemente sentito da tutti gli storici non anglofoni, di scrivere i propri testi in inglese, "perché altrimenti non ti legge nessuno"? C'è del vero, naturalmente, ma come sarà possibile raggiungere quella limpidezza e

adempierlo bene, ci vuole anche una cura della forma narrativa: «è necessario che lo storico sia anche un bravo scrittore». <sup>89</sup> Non è un lusso, né tantomeno una forma di narcisismo; al contrario è una parte della responsabilità dello storico. Lo storico ha il dovere di fare il possibile per farsi leggere: altrimenti il pubblico si nutrirà di pseudostoria. Questo è il primo modo che ha di contribuire al bene comune.

#### ABSTRACT

L'articolo mostra l'attualità del libro di Henri-Irénée Marrou *De la connaissance historique*. A più di sessant'anni dalla sua pubblicazione nel 1954, l'approccio epistemologico in esso proposto risulta particolarmente prezioso nel contesto contemporaneo sempre più segnato da una perdita della percezione del valore della storia. In particolare, il riferimento all'amicizia come virtù propria dello storico permette di cogliere il valore dell'approccio di Marrou per uno studio delle fonti che sia aperto alla prospettiva della fede, fornendo un valido strumento per il rapporto tra storia e teologia.

The paper shows the topicality of Henri-Irénée Marrou's *De la connaissance historique*. After over sixty years since its publication in 1954, the proposed epistemological approach seems especially important in a contemporary context characterized by a constant loss of perception of the value of history. The reference to friendship as the specific virtue of the historian makes possible to appreciate the importance of Marrou's approach for a study of the historiographical sources open to the perspective of faith, and thus offering a useful bridge between history and theology.

quella esattezza di espressione che nello scrivere di storia sono necessari, esprimendosi in una lingua che comunque non è la propria?

<sup>89</sup> *Ibidem*, 288.



*EL HISTORIADOR HACE LA HISTORIA.*  
REFLEXIONES PARA JÓVENES HISTORIADORES  
A PARTIR DE UN ARTÍCULO DE EUTIMIO SASTRE

LUIS MARTÍNEZ FERRER \*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La ayuda de los clásicos greco-latinos*. III. *Los riesgos en la búsqueda de la verdad*. IV. *La humildad del historiador*. V. *Consejos para el viaje*. 1. Ajustar el método al objeto. 2. Huir de las posiciones demasiado reductivas. 3. Respetar un tiempo mínimo antes de investigar hechos recientes.

I. INTRODUCCIÓN

El profesor segoviano Eutimio Sastre Santos, religioso Claretiano, ha sido durante muchos años profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia Urbaniana (Roma), archivista y Consultor de la Congregación vaticana para la Causa de los Santos; actualmente es juez en el tribunal diocesano de Segovia. Como fruto de su experiencia escribió un largo artículo, publicado en 2012 en “*Anthologica Annua*”.<sup>1</sup> Vale la pena volver sobre él, pues los instrumentos metodológicos parecen complicar cada vez más la serena labor del historiador, sobre todo cuando da sus primeros pasos. No pretendemos hacer un comentario particularizado del artículo de Sastre, sino solo partir de él para ofrecer unas reflexiones que puedan estimular a las nuevas generaciones de historiadores.

Por eso, y aunque pueda parecer obsoleto, deseo comenzar por la centralidad de la búsqueda de la verdad, definida por los escolásticos como «adecuación entre el entendimiento y la realidad» (*adaequatio rei et intellectus*).<sup>2</sup> Es decir,

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> E. SASTRE SANTOS, *La metodología histórica al servicio de la causa de santidad*, «*Anthologica Annua*» 59 (2012) 11-252. El origen inmediato del artículo es ayudar a los redactores de una biografía científica en el proceso de una causa de beatificación. El estudio está dividido en cinco secciones: 1) la santidad, tema de estudio histórico; 2) acercamiento a la historia, historiador y saber histórico; 3) el proceso de construcción y transmisión del saber histórico; 4) el quehacer histórico al servicio de la *biografía documentada*; 5) *la seduta dei consutori storici* valora y califica la *biografía documentata*. No es la primera vez que Sastre se ocupa de la cuestión: *Avviamento al lavoro storico delle cause dei santi*, Institutum Iuridicum Claretianum, Roma 2009.

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1. La verdad es la adecuación del entendimiento con la realidad. Primariamente la verdad está en el intelecto, pero no sólo. La verdad está también en las

que existen dos instancias, la inteligencia humana y la realidad situada fuera de la mente, independiente de nuestro pensamiento. Y la primacía la tiene la realidad. Como explica Sanguinetti, «La adecuación veritativa no es simétrica: la realidad no debe adecuarse a la mente humana, sino que ésta debe adecuarse a la realidad o dejarse medir por ella [...] la verdad no es una creación humana, sino un descubrimiento».<sup>3</sup>

En nuestro caso, se trata de buscar una adecuación –más o menos certera– entre lo que será el relato final del historiador y los verdaderos hechos y procesos históricos. Las cosas no ocurrieron como nosotros las pensamos o imaginamos, sino que tenemos que pensarlas o imaginarlas como fueron realmente, aunque esto sea difícil y nunca podamos agotar la verdad.

Aunque no las cita el artículo de Sastre, unas palabras de John H. Newman vienen muy al caso. En su novela –con gran carga autobiográfica– *Perder y ganar* se presenta al protagonista que saca cuatro conclusiones después de un curso en las aulas de la Universidad de Oxford:

Primera: Hay un montón de opiniones distintas sobre los asuntos más trascendentales de la vida.

Segunda: No todas son igualmente verdaderas.

Tercera: Es un deber moral tener opiniones verdaderas.

Cuarta: Es extraordinariamente difícil hacerse con esas *opiniones verdaderas*.<sup>4</sup>

Aunque Newman no se refería aquí al quehacer histórico, sus ideas muy bien pueden aplicarse al oficio de historiar. No se trata de que el historiador tenga éxito entre sus colegas, de que llegue a una posición económica y académica de relieve, de que disfrute con su trabajo, aspectos no necesariamente negativos. A lo que debe aspirar es a poder decir con verdad: «esto sucedió así», con toda la provisionalidad y especificidad de la investigación humanística, diversa de las ciencias experimentales; pero sin renunciar a la *adaequatio rei et intellectus*, que permite comunicar los logros historiográficos, favoreciendo la comprensión de los procesos históricos. Lo cual no es sólo un esfuerzo cognoscitivo sino, por así decir, un compromiso vital por alcanzar la verdad.

cosas, puesto que son verdaderas en cuanto se conforman con el conocimiento que Dios tiene de ellas. Cf. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1977<sup>2</sup>, 188-193; R. CORAZÓN GONZÁLEZ, *Verdad*, en A.L. GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010, 1137-1142.

<sup>3</sup> J.J. SANGUINETI, *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005, 244.

<sup>4</sup> J.H. NEWMAN, *Perder y ganar*, parte I, cap. 9, traducción y notas de V. GARCÍA RUIZ, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, 82. Primera edición anónima: *Loss and Gain: The Story of a Convert*, London 1847.

## II. LA AYUDA DE LOS CLÁSICOS GRECO-LATINOS

Pero ¿qué es la historia? En ordenada síntesis aborda Sastre la cuestión, a partir de algunos clásicos greco-latinos.<sup>5</sup> Sus aportaciones forjaron un concepto polisémico del vocablo “historia”. En primer lugar, Sastre trata del “material de la historia”, que no es otro que los hechos realmente acaecidos (*res gestae*) y las huellas que han dejado esos hechos (*verba*) en tradiciones orales, documentos manuscritos, libros, medios audiovisuales, etc. Es el patrimonio sobre el que trabajará el historiador.

A continuación se ocupa de la historia en cuanto profesión del historiador, y es definida como *memoria rerum gestarum*, memoria de los hechos, y supone tres procesos: a) la *inquisitio* o investigación y recopilación ordenada y sistemática de los hechos, a través del estudio de las huellas que han dejado; b) una vez recopilada la documentación es el momento de la *ratio*, en el cual la razón humana del historiador busca un sentido a los hechos. Como explica Sastre refiriéndose a uno de los padres de la historiografía, «para razonar los hechos, Tucídides (460-390 a.C.) busca sus causas y los coloca en un horizonte de sentido».<sup>6</sup> Es el momento decisivo del historiador, donde despliega su ingenio para comprender el pasado humano, más allá de una mera labor cronística de poner los hechos yuxtapuestos sin buscar un nexo entre ellos. Un esfuerzo casi titánico, añadimos nosotros, que requiere tiempo y mucha reflexión.

c) La última fase es naturalmente la comunicación de los resultados obtenidos, la *narratio rerum gestarum*, esto es la elaboración del relato que, basado en los hechos y «libre de adulación y rencor»,<sup>7</sup> pueda ofrecer a los lectores la parte de verdad (nunca se podrá agotar un hecho histórico), que se haya llegado a alcanzar. Obsérvese la centralidad de la realidad de los hechos en sí mismos, como fundamento de todo el proceso historiográfico. Es conocida la actitud atribuida a Tucídides, que consideraba la historia como “sacerdotisa de la verdad”, consagrada a su servicio; por tanto, el historiador debe buscar la verdad de las cosas acaecidas, de forma que pueda ofrecer obras que puedan llegar a ser “de perpetua memoria”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cf. SASTRE, *La metodología*, 69-73.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, 71-72. La expresión referida a Tucídides de la historia como “sacerdotisa de la verdad” es de Dionisio de Halicarnaso (ca. 60 a.C - 7 d.C.). Puede verse la versión italiana de DIONIGI ALICARNASSEO, *Dello stile e di altri modi di Tucidide*, nn. 7-8, en *Opuscoli di Dionigi d'Alicarnasso*, Milano 1827, 9.

### III. LOS RIESGOS EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Sastre es consciente de que no son pocos los paradigmas de la cultura actual que podrían dificultar el aprecio por la búsqueda de la verdad, algunos que vienen de muy atrás, otros recientes. Con criterio didáctico señala los siguientes:

1. *La versión nihilista del pasado*. Según esta corriente relativista, puesto que la verdad es incognoscible, nos debemos ceñir a las interpretaciones: «No existen hechos, sólo interpretaciones».<sup>9</sup> En definitiva, la polémica es la única solución a las cuestiones debatidas, sujetas a eterna controversia. No hay posibilidad de probar los hechos, sólo de seguir una corriente más o menos a la moda, o atacarla, esperando que vengan otros a superar, siempre provisoriamente, el punto de vista anterior, reabriendo las polémicas sucesivamente.<sup>10</sup>

2. *La versión positivista del pasado*: los hechos acaecieron así.<sup>11</sup> Es ésta la exposición del “hiperrealismo” típico del siglo XIX. Los hechos son sacralizados, casi petrificados, como si estuvieran en un baúl maravilloso, al cual los historiadores deberían acceder con guantes limpios de prejuicios para mostrar la realidad químicamente pura, para tocar los personajes y las situaciones del pasado. Sin embargo, esta “contemporaneidad” es vana ilusión, ya que sólo Dios puede conocer el pasado en toda su integralidad.<sup>12</sup> Es, con todo, interesante resaltar que para el positivista los hechos son externos al historiador.

3. *La versión literaria y multimedia de los hechos*.<sup>13</sup> Entre los diversos “giros” que ha habido en las ciencias humanas tras la Segunda Guerra Mundial uno es el *metaphorical/linguistic turn*, encarnado en la “metahistoria”, liderada por Hayden White.<sup>14</sup> Simplificando mucho, una serie de autores, muchos del campo de la teoría literaria, han hecho bascular la importancia del oficio de historiar en el relato, más que en la verdad de los hechos. Lo más peculiar del historiador sería

<sup>9</sup> SASTRE, *La metodología*, 65.

<sup>10</sup> Como ejemplo virtuoso de buscar la verdad histórica por encima de las controversias, cfr. S. DITCHFIELD, *Tridentine Catholicism*, en A. BAMJI, G.H. JANSSEN, M. LAVEN (ed.), *The Ashgate Research Companion to the Counter Reformation*, Ashgate, Farnham (UK) 2013, 15-31. Como obra paradigmática que muestra la construcción de leyendas negras que falsean sistemáticamente los hechos, cfr. M.E. ROCA BAREA, *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Siruela, Madrid 2017<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> SASTRE, *La metodología*, 66.

<sup>12</sup> Cfr. el prefacio de Taine a su obra *L’Ancien Régime*: «se llega a ser como contemporáneos de los hombres de los que se hace historia, y más de una vez, en los archivos, siguiendo sobre el papel amarillento su vieja escritura, estaba tentado de hablar con ellos en alta voz»: *Les Origines de la France Contemporaine*, I: *L’Ancien Régime, Préface* (1875), edición electrónica de P. PALPANT, dir. J.-M. TREMBLAY, <http://classiques.uqac.ca> (consultado el 7 enero 2018). Traducción nuestra.

<sup>13</sup> SASTRE, *La metodología*, 67.

<sup>14</sup> Cf. J. AURELL, *Hayden White y la naturaleza narrativa de la historia*, «Anuario Filosófico» XXXIX/3 (2006) 625-628.



el saber narrar un pasado, de forma que el relato sería más importante que los hechos, como sucede en la literatura. Por encima de las sutilezas y cavilaciones de estos autores, parece claro que la exasperación de la función narrativa del historiador puede llevar a obscurecer lo más genuino de su quehacer profesional, que es exponer con verdad el pasado humano, donde lo central es construir el relato de acuerdo a la verdad, encontrada siempre parcialmente.

4. *La historia al servicio de un sistema.* Eterna tentación del poder político, ideológico o religioso es hacer de la historia un arma, un llamamiento moral, en donde la verdad es recreada, enmascarada o sublimada. Un arma para maquillar cualquier elemento negativo de una institución, fomentando ideales, buscando chivos expiatorios. «El relato histórico –dice Sastre– no se confunde con un desahogo ideológico o la fabricación de un mito».<sup>15</sup> Una historia sin matices de fondo, blanca o negra, a la corta o a la larga termina por demostrar sus debilidades.

En este sentido, puede ser útil citar al Quijote, obra muy estimada por el profesor Sastre. En el siguiente texto se presenta claramente la diferencia entre el poeta y el historiador. Refiriéndose a la tendencia a esconder los defectos de los héroes, se dice:

También pudiera callarlos [el escritor] por equidad –dijo Don Quijote–, pues las acciones que ni mudan ni alteran la verdad de la historia no hay para qué describirlas, si han de redundar en menosprecio del señor de la historia. A fe que no fue tan piadoso Eneas como Virgilio le pinta, ni tan prudente Ulises como le describe Homero.

–Así es– replicó [el bachiller] Sansón [Carrasco]; pero uno es escribir como poeta, y otro como historiador: el poeta puede contar o cantar las cosas, no como fueron, sino como debían ser; y el historiador las ha de escribir, no como debían ser, sino como fueron, sin añadir ni quitar a la verdad cosa alguna.<sup>16</sup>

Sabía muy bien el bachiller Sansón Carrasco la diferencia que existe entre el historiador y el poeta, enunciada así por Aristóteles: «el uno [el historiador] narra lo que sucedió y el otro [el poeta] lo que podría suceder».<sup>17</sup>

#### IV. LA HUMILDAD DEL HISTORIADOR

El maestro Marrou ponía en guardia al historiador de cualquier pretensión de gloria. El suyo es un servicio a la verdad, siempre modesto:

<sup>15</sup> SASTRE, *La metodología*, 126.

<sup>16</sup> MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA, *Don Quijote de la Mancha*, Parte 2, cap. 3.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1451b, trad. A.J. CAPPELLETTI, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas 1998<sup>3</sup>, 11.

La historia es un combate del espíritu, una aventura y, como todas las empresas humanas, solo conoce éxitos parciales, todos relativos, desproporcionados respecto de la ambición inicial; como sucede con todas las peleas que se entablan con las desconcertantes profundidades del ser, el hombre sale con un agudo sentimiento de sus límites, de su debilidad, de su humildad.<sup>18</sup>

A nuestro juicio, esta humildad puede seguir cuatro senderos:

1. *Utilizar una metodología inclusiva.* Se trata de buscar la verdad con un método propio, abierto a integraciones y rectificaciones de otras metodologías o colegas, pero defendiendo el propio modo de historiar.

2. *Ser consciente de que, verdaderamente, el historiador hace la historia.* Sin el trabajo del historiador la historia no se conocería, no pasaría de los documentos a la circulación cultural. Pero, obviamente, el historiador no agota la historia, sólo la presenta en alguna de sus facetas.

3. *El producto historiográfico debe ser de calidad –non multa sed multum<sup>19</sup>– Un resultado científico fundado, valiente, coherente.* Pero también ofrecido con una pizca de humor, de auto-ironía, sin temor a recibir críticas. Todo lo contrario de lo que acontece cada vez más en la universidades, donde los criterios cuantitativos de “objetivación” del trabajo científico están arruinando el espíritu de serena y perseverante búsqueda de la verdad.<sup>20</sup>

Sin la honrada y esforzada pretensión por conocer la verdad no se puede llegar a ninguna parte en el trabajo historiográfico. Lo cual implica el esfuerzo moral por no poner en primer plano «a la gloria, a los honores, a las riquezas que pueden redundar la adquisición del saber»,<sup>21</sup> un temor reverencial –podemos añadir– por perder las invitaciones a los salones prestigiosos a la moda, políticamente correctos.

4. *Los maestros son necesarios.* A todo esto habría que añadir algo que los jóvenes necesitan: contar con un maestro. Privilegio que pocos conocen. No se

<sup>18</sup> H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Seuil, Paris 1955<sup>2</sup>, 56. Traducción nuestra.

<sup>19</sup> «No muchas cosas, sino mucho». Palabras atribuidas a Plinio el Joven (62-114), con las que se significa que es preferible aprender pocas cosas de importancia que muchas sin ella. En este caso, mejor escribir poco y de calidad que mucho pero sin valor.

<sup>20</sup> Así lo denuncia Haack: «For the sad fact is that, these days, almost everything about the way universities are organized conspires against the spirit of serious inquiry. The professional administrators who now ‘manage’ universities stress ‘productivity’, the need for everyone to be ‘research-active’, and above all, anything and everything that could possibly be described as ‘prestigious’»: S. HAACK, *Scientism and its Discontents*, Rounded Globe, en <https://rounded-globe.com/html/1b42f98a-13b1-4784-9054-f243cd49b809/en/Scientism%20and%20its%20Discontents> (consultado el 11 enero 2018).

<sup>21</sup> LAMINDO PRITANO (seudónimo DE LUDOVICO MURATORI), *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle Scienze e nelle Arti*, Niccolò Pezzana, Venezia 1742, Parte 1, cap. 3, 122 (traducción nuestra).

trata de un mero director de tesis, sino de un mentor, un sabio, que sepa hacer pensar, abrir caminos, orientar las primeras lecturas fundantes, advertir ante caminos sin salida, estimular los talentos recibidos, ayudar a ser modestos y a estimar a los colegas.

Por acudir a un ejemplo señero, no muchos pueden ser maestros de la altura de Orígenes, con alumnos tan destacados como San Gregorio Taumaturgo, pero en el *Agradecimiento* que éste legó a su maestro encontramos una imagen de lo que necesita el que se inicia en los quehaceres académicos:

Él mismo [Orígenes] nos acogió desde el primer día (pues ése fue para mí el primero y el más valioso de todos los días, si se puede decir: aquel en que por primera vez comenzó a salir el verdadero sol para mí). Al principio, pues, acogiéndonos, como fieras salvajes, peces o pájaros, que, apresados por redes y lazos, intentan escapar y huir, a nosotros que de esa misma forma deseábamos alejarnos de él para marchar a Beyruth o volver a nuestra patria; pero, combinó de tal modo las cosas, que nos retuvo consigo [...]. No puedo decir ahora aquellas palabras con las que nos exhortaba a filosofar no sólo un día, sino tantos cuantos desde el principio estábamos junto a él, y acudimos como heridos por una flecha, eso era su palabra, desde los primeros momentos (ya que condimentaba su palabra con dulzura y agrado, a la vez que con persuasión o con fuerza).<sup>22</sup>

Sin necesidad de llegar a tan egregios ejemplos, y a tal profunda compenetración entre el maestro y el discípulo, la guía de sabios será de enorme valor para acertar en los primeros pasos del conocimiento científico del pasado humano.

## V. CONSEJOS PARA EL VIAJE

Quisiéramos cerrar estas líneas con algunas advertencias para los nuevos historiadores.

### 1. *Ajustar el método al objeto*

Expresado negativamente: el método no puede desnaturalizar el objeto. Por ejemplo, estudiar las Universidades medievales no puede hacerse al margen del hecho de la búsqueda comunitaria del saber en un contexto espiritual e intelectual concreto, aunque se estudien esas instituciones sobre todo como “espacios de poder”; investigar sobre la Orden de San Francisco haciendo abstracción de la teología, etc. Como dice Sastre, «negar por principio la posibilidad de lo sagrado, enclaustra

<sup>22</sup> GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes*, nn. 73-74, 78, (M. MERINO RODRÍGUEZ ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1994<sup>2</sup>, 123-124.

el racionalismo en sí mismo». <sup>23</sup> Aunque el perfil principal del estudio no sea lo más esencial del objeto, desconocer o dejar de lado el mismo puede llevar a perder mucho tiempo y no terminar de aquilatar ni siquiera la parte de verdad que se busca.

### 2. *Huir de las posiciones demasiado reductivas*

Ya Marrou ponía en guardia del *Idealtypus*, concepto general que pretende clasificar los objetos históricos. <sup>24</sup> Por desgracia la lista es larga: “grupos de poder”, “control”, “confesionalización”, etc., que son elementos de análisis muy importantes, pero que si se desbocan unilateralmente se convierten en vendas que impiden reconocer la variedad de lo real. Son modos más o menos efímeros de filtrar la realidad con un límite de caducidad, y que a su vez son remozados cíclicamente. <sup>25</sup>

### 3. *Respetar un tiempo mínimo antes de investigar hechos recientes*

Parafraseo aquí la idea del Papa Francisco, “Dar prioridad al tiempo sobre el espacio”. <sup>26</sup> Me refiero a la importancia de la sedimentación temporal antes de acometer la historia científica de hechos recientes, que encuentran su lugar natural en el género periodístico o, para la Iglesia y sus instituciones, en aproximaciones apologéticas o devocionales. Estos géneros tienen una función, pero no pueden cerrar las puertas a la complejidad historiográfica, que vendrá después. Tucídides afirmaba que nunca se dicen las verdaderas causas de las guerras; eso es verdad, pero sobre todo al principio, ya que con el tiempo se deberían poder conocer. <sup>27</sup>

Ardua, sin duda, es la tarea de investigar el pasado humano. Como dice Cervantes,

debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rencor ni la afición, no les haga torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir. <sup>28</sup>

<sup>23</sup> SASTRE, *La metodología*, 46.

<sup>24</sup> Cf. MARROU, *De la connaissance*, 171-173.

<sup>25</sup> Sobre la confesionalización, cf. U. LOTZ-HEUMANN, *The Concept of Confessionalization: a Historiographical Paradigm in Dispute*, «Memoria y Civilización» 4 (2001) 93-114; T.A. BRADY Jr., *Confessionalization - The Career of a Concept*, en J.M. HEADLEY, H.J. HILLERBRAND, A.J. PALAS (ed.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700 : essays in honor and memory of Bodo Nischan*, Ashgate, Aldershot (UK) - Burlington (VT) 2004, 1-20.

<sup>26</sup> FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium*, 24.XI.2013, nn. 222-225.

<sup>27</sup> Cf. SASTRE, *La metodología*, 71.

<sup>28</sup> MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA, *Don Quijote de la Mancha*, Parte 2, cap. 9.

Ardua, pero imprescindible, no sólo para el reducido grupo de personajes encorvados frente a los documentos, sino para el conjunto de la sociedad, merecedora de una memoria fiable construida no sobre sistemas, sino sobre realidades.

#### ABSTRACT

En diálogo con un artículo de 2012 del profesor Eutimio Sastre se ofrecen algunas reflexiones dirigidas a los jóvenes historiadores. En primer lugar, la búsqueda de la verdad, como algo existente en sí, independiente del sujeto que la estudia, es considerada la base de todo trabajo historiográfico. Este trabajo viene considerado en sus fases de recogida de datos, interpretación racional y exposición retórica. Se aconseja prudencia para no dejarse arrastrar excesivamente de las modas o las exigencias de las instituciones que reclaman una versión unilateral o idealizada de la historia. La labor humilde y perseverante del historiador en busca de una verdad, encontrada siempre parcialmente, es de gran enriquecimiento para la sociedad.

In dialogue with a 2012 article by Professor Eutimio Sastre some reflections are offered to young historians. In the first place, the search for truth as something existing in itself, independent of the subject that studies it, it is considered the basis of all historiographic work. This work is considered in its phases of data collection, rational interpretation and rhetorical exposition. Prudence is advised to avoid being excessively dragged by fashions or the demands of institutions that claim a unilateral or idealized version of history. The humble and persevering work of the historian in search of a truth, always found partially, is of great enrichment for society.



# PUÒ UN CREDENTE STUDIARE LA STORIA?

GIULIO MASPERO\*

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Credente*. III. *Studiare*. IV. *Storia*.

## I. INTRODUZIONE

**H**a detto Benedetto XVI, nel discorso di conferimento del Premio Ratzinger a un insigne patrologo come Manlio Simonetti: «La teologia è scienza della fede, ci dice la tradizione. Ma qui sorge subito la domanda: è davvero possibile questo? O non è in sé una contraddizione? Scienza non è forse il contrario di fede? Non cessa la fede di essere fede, quando diventa scienza? E non cessa la scienza di essere scienza quando è ordinata o addirittura subordinata alla fede?».<sup>1</sup> Tali domande sono all'origine della questione del metodo storico cui è dedicato il presente volume monografico.

Per questo, innanzi tutto vale la pena analizzare proprio il titolo (forse un po' provocatorio) del presente contributo, cercando di esplicitare la ragione della scelta dei termini che lo compongono. La struttura di quanto segue è articolata proprio per questo in tre parti, delle quali la prima sarà dedicata ad approfondire cosa si intende, nel presente contesto, con l'espressione "un credente"; la seconda declinerà lo "studiare" nella stessa prospettiva e, infine, la terza cercherà di offrire qualche spunto riguardo alla "storia".

Si noti, in prima battuta, che il titolo è composto da due verbi, "credere" e "studiare", più un sostantivo e che, dei due verbi, il primo è un participio presente, cioè un verbo che svolge a sua volta la funzione di un sostantivo, di un nome comune di persona. Infatti, esso è preceduto dall'articolo indeterminativo: non si pretende di spiegare come *il* credente dovrebbe studiare la storia, ma solo si desidera proporre come *un* credente può studiarla. In altri termini, non si cerca una sistematizzazione a livello teoretico e speculativo di un modello generale, ma si vuole solo mostrare, in chiave fenomenologica, una possibilità, senza riferimento precettivo di sorta. Così, in sostanza, la prima parte del contributo sarà dedicata al soggetto, la seconda all'azione e la terza all'oggetto. E tutto l'insieme ruoterà

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre per il conferimento del Premio Ratzinger*, 30 giugno 2011.

attorno all'asse sul quale si incrociano e si incontrano le relazioni tra questi due verbi e questi due sostantivi, parzialmente fra sé coincidenti.

La domanda oggetto del presente studio ha una valenza esplicita per la storia del dogma, ambito di indagine principale di chi scrive, ma anche per l'esegesi e la storia della liturgia, la teologia fondamentale e la storia delle religioni, insieme alla storia della Chiesa e tutte le altre discipline i cui oggetti hanno una intrinseca dimensione storica. I Padri della Chiesa saranno guide nella ricerca di una risposta, coerentemente con il terreno dell'avventura scientifica che accomuna Christian Gnllka e Joseph Ratzinger, due grandi pensatori che del presente approccio sono ispiratori.

## II. CREDENTE

Per pensare chi è un *credente*, bisogna partire dalla domanda su cosa significhi *credere*, varcando l'ambito relazionale. L'atto di fede, infatti, è stato definito da Agostino *cum assensione cogitare*:<sup>2</sup> ciò significa che esso non si oppone alla ragione, ma consiste fondamentalmente nel pensare a partire da un *si*. Si tratta, dunque, di esercitare l'intelletto all'interno di una relazione. Da una prospettiva aristotelica la formula parrebbe assurda, in quanto la relazione per lo Stagirita è ontologicamente un accidente e a livello gnoseologico l'atto conoscitivo avviene attraverso l'astrazione della forma intellegibile dalla materia, processo di per sé infallibile e automatico. La rivelazione giudaico-cristiana ha, però, introdotto una novità radicale, poiché il darsi di Dio in una trama di relazioni concrete nella storia ha dischiuso una dimensione di per sé inaccessibile *da fuori*. L'Altissimo ha reso conoscibile il proprio *di dentro*, la propria dimensione personale, che nell'Antico Testamento è offerta all'uomo in un movimento che supera l'abisso infinito tra la creatura e il suo Creatore trascendente. Nel Nuovo Testamento tale dimensione personale, addirittura, è resa autenticamente partecipabile nella dinamica dell'Amore eterno e infinito che unisce relazionalmente, appunto, il Padre e il Figlio nello Spirito Santo.

Tecnicamente tale dimensione divina è chiamata *immanenza*, per indicare la profondità e la conseguente inaccessibilità ontologica che la caratterizzano. Dio, dunque, si è fatto conoscere *da dentro*.<sup>3</sup> Il pensiero umano può muoversi in un orizzonte che di per sé è al di là della sua portata. Si tratta dell'ambito del Mistero in senso più proprio: qui il limite conoscitivo non è dovuto ad un'imperfezione delle facoltà del soggetto conoscente, ma all'infinita profondità dell'oggetto-soggetto conosciuto. In tal senso, l'intelletto si immerge senza posa nell'oceano dell'Essere divino, che si rivela come sorgente.

<sup>2</sup> AGOSTINO, *De praedestinatione Sanctorum*, II, 5.

<sup>3</sup> Cfr. G. MASPERO, *Uno perché trino*, Cantagalli, Siena 2011, 72-73.



Ciò potrebbe sembrare un vero e proprio solco scavato tra la modalità di conoscenza nell'ambito creato e quella propriamente teologica, eppure la rivelazione, se è vera, deve gettare una luce anche sulla realtà dell'uomo e del mondo. Così, grazie alla prospettiva resa possibile dall'incontro personale e relazionale con il Dio uno e trino, si è preso sempre più coscienza del fatto che anche nell'essere umano esiste un'analoga dimensione immanente che è conoscibile solo se la persona si "rivela". Da fuori, infatti, non si può conoscere davvero quello che un uomo pensa ed è nel più profondo. Solo l'apertura del cuore e il dialogo permettono la conoscenza e l'azione dell'intelletto.

Così al *rivelarsi* e al *credere* che riguardano la Trinità corrispondono, per la creazione ad immagine e somiglianza, un *rivelarsi* e un *credere* umani, nei quali ancora l'atto del pensiero può darsi solo nella relazione. In tal senso non solo non si dà opposizione tra la conoscenza teologica e quella nell'ambito creato, ma si può affermare che proprio l'atto di fede teologale è più profondamente umano della gnoseologia pagana.

Per la filosofia greca, infatti, la conoscenza autentica era quella fondata sull'*episteme*, cioè su un processo di ricostruzione della catena di cause necessarie che formavano il tessuto connettivo di tutto il reale, dalle regioni ontologicamente più rarefatte, fino al vertice del Primo Principio. Quando tale forma di conoscenza si rivelava impossibile, era ragionevole appoggiarsi sull'opinione altrui, cioè alla *doxa*, passando dall'ambito dell'universale a quello del concreto.<sup>4</sup> Così la conoscenza attraverso la relazione era considerata imperfetta e di rango inferiore. Il punto qui in gioco è metafisico, perché il fondamento di tale giudizio era l'identificazione tra l'essere e l'intelligibile. Sia per Platone sia per Aristotele il mondo è unito a Dio da nessi necessari, costituendo con Lui un unico ordine ontologico finito ed eterno, nel quale ciascun livello è tanto più conoscibile dal pensiero dell'uomo, quanto più è metafisicamente puro e prossimo al primo principio.

È evidente come la rivelazione giudaico-cristiana abbia modificato in radice tale prospettiva metafisica e gnoseologica. Infatti, l'essere finito e temporale del creato è distinto da un *gap* assoluto rispetto al Dio uno e trino, unica natura infinita ed eterna. Ma nello stesso tempo l'essere del creato è radicalmente fondato nella relazione di origine con il Creatore.

Si potrebbe dire che la creazione è ineludibilmente aperta, in quanto la sua stessa realtà è fondata in un Altro, che nello stesso tempo costituisce ontologicamente un radicale Oltre. Esegeticamente ciò corrisponde al continuo ricorso di Cristo alla dimensione paradossale, che fa passare dalla teoria astratta e chiusa ad un pensiero aperto *dalla e nella* relazione. Basti l'esempio delle beatitudini,<sup>5</sup> le quali sfuggono all'assurdo solo se esiste un Padre onnipotente e infinitamente

<sup>4</sup> Si veda, ad esempio, PLATONE, *Phaedo*, 85.cd.

<sup>5</sup> Cfr. Mt 5,3-12 e paralleli.

misericordioso che può consolare coloro che piangono rendendoli beati, o fare giustizia per coloro che hanno fame di essa, senza creare ulteriori ingiustizie, come tra gli uomini di solito accade.

Così, alla fine del primo punto della presente analisi, il ragionamento pare convergere sull'affermazione che il soggetto dell'atto di studiare la storia, oggetto di questa disamina, è un uomo aperto alla possibilità di conoscere nella relazione non solo con Dio, ma anche con i suoi simili. Si sta parlando, dunque, di una persona pienamente conscia della sacralità della dimensione personale che caratterizza la vita dell'uomo, ragion per cui si rivolge alla traccia che tale vita lascia nel tempo e nello spazio con rispetto e simpatia.<sup>6</sup>

### III. STUDIARE

Si può, ora, rivolgere l'attenzione a cosa significhi in tale ambito studiare? Per quanto detto, sicuramente lo studio della storia da parte del soggetto credente non può essere ridotto alla ricostruzione della catena di nessi necessari che, sia secondo la metafisica classica sia nella prospettiva dello scientismo moderno, costituirebbero la trama ultima del reale. Il punto non sarebbe, qui, un pregiudizio di fede, ma proprio una questione di quanto si conosce della realtà. Se il metodo deve adeguarsi epistemologicamente all'oggetto studiato, lo studio di una qualsiasi realtà personale deve rivolgersi alla ricerca delle relazioni non solo necessarie, ma anche libere, che configurano la realtà studiata.

Un esempio molto chiaro può essere considerato il confronto tra Origene e Celso a proposito della profezia. Il filosofo pagano obiettava all'esegesi del teologo che, se i profeti avevano già previsto i momenti più salienti della vita di Gesù, allora Questi non sarebbe stato libero, ma sottomesso al proprio destino. Qui l'analisi gnoseologica dell'Alessandrino è magistrale, perché mostra all'interlocutore come l'attributo divino di eternità non può essere considerato una mera estensione temporale dell'esistenza dell'uomo e del mondo.<sup>7</sup> Da una prospettiva teologica, cioè in un pensiero fondato sui dati offerti dalla relazione e, dunque, aperto alla relazione con Dio stesso nella storia, l'eternità è vera "presenza", continua possibilità di relazione più grande di ogni limite creaturale. Così, secondo Origene, non succede che Gesù nasce o viene crocifisso perché i profeti lo hanno detto, ma esattamente al contrario i profeti lo hanno detto perché Gesù avrebbe vissuto

<sup>6</sup> A tale simpatia sembrano alludere sia Henri-Irénée Marrou nel suo magnifico libro ancora estremamente attuale *De la connaissance historique* (si veda l'intervento di Leonardo Lugaresi nel presente volume) sia Joseph Ratzinger, il quale, chiudendo l'introduzione di *Gesù di Nazaret*, chiede «quell'anticipo di simpatia senza il quale non c'è alcuna comprensione» (BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 20).

<sup>7</sup> Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, II, 20 (SCh 147, 336-344).

tali eventi. Il profeta, infatti, è tale perché parla con Dio, cioè l'*ieri* del profeta è in relazione con l'*oggi* eterno di Dio, per il quale l'*ieri* del profeta e il *domani* di Cristo sono contemporanei. Così il profeta non causa gli eventi della vita di Cristo con la sua profezia, ma semplicemente li conosce vendendoli accadere nell'*oggi* di Dio attraverso la relazione con Lui. La differenza tra la lettura di Celso e quella di Origene è, dunque, il tipo di *logos* che si ritiene fondamento ultimo del reale: la causa necessaria o quella libera.

Lo stesso confronto esegetico tra letteralismo, allegoria e tipologia, essenziale nella prospettiva patristica, si basa proprio sull'elemento relazionale. Per Gregorio di Nissa, ad esempio, la possibilità che la lettera possa essere sufficiente per esaurire il senso della Scrittura è da escludersi per ragioni ontologiche. Se così fosse, infatti, si potrebbe conoscere Dio con concetti e parole umani, attraverso il pensiero.<sup>8</sup> Invece, anche nella rivelazione Dio rimane sempre oltre nella Sua eternità e nella Sua infinitudine. Per questo il passaggio all'interpretazione spirituale è necessario. Essa consiste proprio nel muoversi attraverso la relazione alla conoscenza della dimensione puramente spirituale che corrisponde in pienezza solo a Dio.<sup>9</sup> L'allegoria permette questo passaggio, ma non può essere intesa come semplice ascesa intellettiva di significato in significato verso una pienezza di comprensione possibile solo allo gnostico cristiano, all'intellettuale, come rischia di avvenire nell'esegesi alessandrina. Invece anche per l'essere creato più perfetto, cioè l'angelo, Dio è comprensibile solo nella misura in cui lo si riconosce incomprensibile. Ciò implica che l'Umanità del Cristo, con il Suo Corpo che è la chiesa, è riconosciuta come l'unica via di accesso al Dio uno e trino. L'allegoria deve farsi, dunque, tipologia, passando dal verticalismo intellettualista alla presa di coscienza della serietà della storia.<sup>10</sup>

Infatti, se davvero solo la storia personale del Cristo e la Sua carne sono il cammino per la conoscenza divina, allora il senso spirituale è profondamente corporale: gli eventi storici non rinviano più solo a realtà intellettuali, come avviene in Origene,<sup>11</sup> ma la significazione verticale si fonda sulla relazionalità orizzontale costituita dalla trama degli eventi storici stessi. La Pasqua ebraica punta davvero alla Pasqua del Cristo e trova il suo senso pieno in essa. Nello stesso tempo tale nesso orizzontale permette di cogliere la relazione eterna del

<sup>8</sup> Si tenga presente che Eunomio, avversario dei Cappadoci, era con tutta probabilità un letteralista: cfr. R.E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, «Vigiliae Christianae» 38 (1984) 365.

<sup>9</sup> Cfr. G. MASPERO, *Metafisica ed esegesi patristica come risposta alla crisi*, in A.M. MAZZANTI, I. VIGORELLI (a cura di), *Krisis e cambiamento in età tardoantica*, Edusc, Roma 2017, 265-297.

<sup>10</sup> L'uso dei termini allegoria e tipologia è molto ampio nei Padri stessi e difficilmente categorizzabile in definizioni nette, come oggi si tende a fare. Per quanto riguarda la presente discussione, si individua la differenza specifica tra le due forme di esegesi nell'alternativa tra la collocazione del senso spirituale su un piano puramente spirituale o anche materiale e intrastorico.

<sup>11</sup> Cfr. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 18, 110, 4-6; SCh 157, 448.

Padre e del Figlio, relazione fondata sulla generazione, cioè sul Dono assoluto ed infinito della Vita divina attraverso il quale la prima Persona eternamente genera la seconda, nel loro Amore.

Da un punto di vista grammaticale si potrebbe dire che la semantica trinitaria è interdetta all'uomo, perché l'unica Parola che può dire Dio è Dio stesso. Ciò fu oggetto di una seria presa di posizioni dei maestri parigini tra il 1268 e il 1272, tra i quali Tommaso.<sup>12</sup> Questi cambiò opinione rispetto alle sue prime opere a proposito del fatto che *Verbum* potesse essere nome sia essenziale sia nozionale. Nella *Summa*, alla fine della sua vita, affermò con forza che esso era solo nome nozionale, cioè relativo alla Persona divina, in modo tale che l'essenza di Dio non è dicibile se non nell'immanenza, cioè nella trama delle relazioni intratrinitarie che per l'Aquinate sono sussistenti, identificandosi con le Persone stesse. D'altra parte, ogni termine di cui l'uomo dispone è tratto dalla creazione, portandone tutta la limitatezza e, in quanto tale, non può contenere nella propria finitudine l'Infinito.

Eppure per l'uomo, attraverso il farsi Carne del Verbo, è diventato possibile accedere alla sintassi teologica, poiché la Relazione sussistente che è il Figlio è entrata davvero nella storia. Le relazioni con Lui nel passato, nel presente e nel futuro sono state così abbracciate dal Suo Oggi. L'umano e il divino, il tempo e l'eterno, sono stati uniti una volta per tutte. Questo punto è essenziale: non è che Dio è entrato nel mondo per salvarlo e poi se ne è andato, come se si trattasse di un luogo e un ambito ontologico a Lui opposto. L'umano, infatti, non contraddice il divino, anzi, proprio nella relazione con il divino si può scorgere la via di accesso alla pienezza dell'umano. I Padri hanno espresso ciò attraverso l'affermazione che l'incarnazione non sia stata frutto del peccato originale, ma fosse prevista dall'inizio. Massimo il Confessore, ad esempio, lega entrambi i momenti a partire dall'amore divino, origine dell'atto creativo: Dio uno e trino ha creato per amore, cioè per unirsi alla Sua creatura, come avviene nell'incarnazione stessa.<sup>13</sup>

Quindi, da un punto di vista teologico, la relazionalità divina si riflette nella relazionalità del mondo e, in grado specialmente elevato, nella relazionalità dell'uomo. In Cristo e nella sua solidarietà con tutti gli uomini<sup>14</sup> si congiungono, così, la sintassi immanente di Dio e a sintassi della storia. La fede trinitaria rende, dunque, possibile una forma di conoscenza che non si limita a risalire la catena di cause necessarie, ma che si estende alla dimensione propriamente relazionale del creato, la quale comprende la traccia delle scelte libere degli uomini e del loro

<sup>12</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lebrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II, Aschendorff, Münster 1930, 613-614, nota 40.

<sup>13</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 22.

<sup>14</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

dialogo. Come ad Emmaus,<sup>15</sup> il camminare di Dio con noi trasfigura il nostro sguardo, rendendolo capace di seguire la Sue orme e quelle dei nostri simili.

Lo studiare del credente include, dunque, quanto caratterizzava l'*episteme* greca, ma lo estende ad un ambito più ampio. Il valore di tale ricerca dal punto di vista dell'istanza veritativa deve essere criticamente verificato sul risultato e sulla sua coerenza rispetto all'esperienza dell'umano, cioè nella relazione stessa.

L'opposizione non è tra analisi scientifica e metafisica, ma rispetto al paradigma epistemologico di riferimento, e quindi alla fisica cui ogni atto gnoseologico necessariamente si riferisce. Come ha detto Guittou: «per le loro fisiche che le metafisiche invecchiano».<sup>16</sup> E come ha detto Daniélou: «è dalla fisica che oggi si ritorna alla metafisica».<sup>17</sup> La questione è stata illuminata da Ratzinger in un libro di cui proprio quest'anno si compiono i cinquant'anni dalla pubblicazione e il cui influsso teologico è stato immenso. Con grande ardore in *Introduzione al cristianesimo* il teologo tedesco, e futuro Papa, mostrava la plausibilità scientifica dell'atto di fede a partire dall'esempio della Meccanica Quantistica, estensione della fisica classica: secondo tale teoria non è possibile conoscere e misurare la realtà nella sua dimensione più piccola senza modificare la realtà stessa con la quale si interagisce. In questo senso, una forma di conoscenza che separi in modo assoluto il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, senza considerare la relazione tra di essi, contraddice non la fede, ma la scienza.<sup>18</sup> La trama relazionale caratterizza, dunque, anche la creazione nella sua dimensione necessaria. Ciò implica che lo storicismo, frutto di una certa esegesi scientifica, si rivela insufficiente per la scienza sorpassata su cui si fonda e non per l'istanza presunta eteronoma della fede.

#### IV. STORIA

Ciò conduce all'ultimo elemento del titolo: la storia. Daniélou si approssimava ad essa sempre attraverso la categoria del mistero.<sup>19</sup> Alla luce di quanto detto, la prospettiva trinitaria permette, infatti, di leggere ontologicamente la storia stessa come «tempo più relazioni».

Per questo il mondo greco non ha una vera categoria di storia. La perfezione si darebbe nel finito, nello statico e nell'universale. Come si è detto, la relazione è sempre un accidente ed è concretamente determinata. Il Primo Principio, in

<sup>15</sup> Cfr. Lc 24,13-35.

<sup>16</sup> Citato in G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 10.

<sup>17</sup> Cfr. J. DANIELOU, *L'orazione problema politico*, Edizioni Arkeios, Roma 1993, 48.

<sup>18</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1968, 133.

<sup>19</sup> Cfr. J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1957.

convergenza con la concezione religiosa, è inappellabile e assoluto. L'*historia* nasce dunque come osservazione della realtà dalla quale estrarre le leggi fisse. Il paradigma è la ripetizione. Le stesse narrazioni mitiche sono verità cosmiche rivestite di una forma storica. In modo analogo, i personaggi delle tragedie, come Antigone ed Edipo, sono idee ipostatizzate.<sup>20</sup> La salvezza consiste, dunque, nell'adeguarsi al fato, nel seguire l'universale.

Con la rivelazione giudaico-cristiana, invece, l'assoluto, ora inteso in senso autenticamente trascendente e infinito, si rende presente in un corpo, in un concreto momento del tempo, in un luogo alla periferia dell'impero, attraverso la libertà di singole persone non specialmente significative. L'infinito si rende accessibile attraverso il finito. Da tale punto di vista la storia come oggi è intesa sorge proprio attraverso la presa di coscienza di una salvezza autentica che consiste in una possibilità di relazione personale più forte della morte. La tipologia si traduce in mistagogia, mostrando come i sacramenti uniscono realmente alla vita concreta di Cristo e questa, a sua volta, introduce alla Vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La narrazione diventa la via di accesso alla fede e la fede stessa è il fondamento della presa di coscienza del valore della storia, qui letta nella sua dimensione personale e sociale.

Per apprezzare la portata di tale prospettiva, si può tentare l'esperimento mentale di applicare allo storicismo la stessa prospettiva epistemologica scientifica cui esso pretende di ispirarsi. Se si assume l'assioma che il valore della salvezza cristiana deve essere verificato sulla sua storicità, allora si giunge ad un paradosso. L'assenza dell'elemento relazionale e l'oggettivazione della storia stessa, infatti, negano proprio il dato storico che il valore della storia e la sua importanza dal punto di vista dell'istanza veritativa è radicata nella salvezza cristiana. La storia delle religioni e il confronto con esperienze diverse, anche attuali, in questo ambito mostrano immediatamente la differenza nel rapporto tra verità e storia nelle culture non cristiane. L'analisi di René Girard sul capro espiatorio offre un valido esempio in proposito.<sup>21</sup> Lo storicismo si rivelerebbe, così, antistorico, cioè contraddittorio rispetto alla sua stessa pretesa epistemologica.

Tale destino è analogo a quanto avvenuto con il positivismo in ambito fisico. La scoperta del caos e il teorema di Gödel convergono nell'affermazione che un sistema reale è sempre aperto, così come un sistema logico non può essere chiuso, ma sarà coerente solo in relazione a una realtà ad esso esterna che si desidera modellizzare. Ad esempio, si può mettere in parallelo la dimostrazione per assurdo sviluppata da Turing per il teorema dell'*alt*, riformulazione in termini di teoria

<sup>20</sup> Cfr. IDEM, *Miti pagani, mistero cristiano*, Arkeios, Roma 1995.

<sup>21</sup> Si veda, ad esempio, R. GIRARD, *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

dell'informazione del teorema di Gödel stesso, con la risposta di Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo ad Eunomio.<sup>22</sup>

Questi legge la generazione del Figlio dalla prospettiva creaturale traendone spunto per affermare che la seconda Persona non può essere Dio, perché ogni padre è sempre cronologicamente anteriore al figlio. Chiede, dunque, se il Figlio era anteriore o meno alla generazione. Il Nazianzeno cerca di mostrargli come la domanda stessa sia assurda, introducendo la questione se il tempo è contenuto o meno nel tempo. Se non fosse contenuto in esso, infatti, dove sarebbe? Da cosa sarebbe limitato? Invece, se il tempo è contenuto in altro tempo, allora semplicemente sarebbe tempo. Il ragionamento mira a rompere l'ambivalenza della posizione di Eunomio, il quale non riconosce un *gap* infinito tra la Trinità e la creazione, ponendo il Figlio in un grado intermedio composto di essere (perché generato dal Padre) e di non essere (perché generato per partecipazione nel tempo).

Gregorio si muove a livello logico riconducendo tale posizione al paradosso del mentitore, il quale è assurdo in quanto, se è vero, nello stesso tempo non può essere vero, come l'affermazione di Eunomio.<sup>23</sup> Il punto qui interessante è che Turing riformula il teorema di Gödel in termini di incomputabilità, proprio attraverso l'assurdo introdotto in un sistema logico chiuso da affermazioni come quelle nel paradosso del mentitore che, in un certo senso, "feriscono" il sistema, impedendo che esso possa chiudersi.<sup>24</sup>

Tornando all'esperimento mentale, si potrebbe dire che lo storicismo cerca di contenere ciò che lo trascende, cioè la salvezza. Se infatti il criterio di verità della pretesa cristiana fosse proprio la sua storicità intesa in senso scientifico, come si potrebbe contenere nel finito e nel necessariamente determinato ciò che per sua natura dovrebbe trascendere la finitudine e la determinazione stesse? Se lo storicismo contiene la salvezza, cosa può contenere lo storicismo?

Quindi, porre la storia come criterio di giudizio della salvezza è paradossalmente antistorico, perché è stato l'irrompere stesso della salvezza nella storia che ha reso lo studio della storia centrale e lo ha riempito *da dentro* dell'istanza veritativa. Analogamente al caso del mentitore, se fosse vero negherebbe se stesso. Invece, solo nella relazione con una profondità infinita, come vasi comunicanti, la storia si può riempire di senso, può diventare sorgente di novità.

Tale considerazione ontologica e gnoseologica della storia ha un immediato riflesso epistemologico. Inserendosi nella scia della rilettura post-razionalista og-

<sup>22</sup> Cfr. G. MASPERO, *Theologia Ancilla Mysteriorum: epistemologia relacional e interdisciplinarietà*, «Scripta Theologica» 50 (2018) 1-16.

<sup>23</sup> Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 29 (De Filio)* 9,17-22: SC 250, 194.

<sup>24</sup> Cfr. G.J. CHAITIN, *The Unknowable*, Springer, New York 1999, 18-19.

gi sempre più presente,<sup>25</sup> anche lo studio della storia ha attraversato delle fasi dialettiche per sfociare poi in una prospettiva relazionale. Ad esempio, a livello di storia del dogma, una prospettiva premoderna indicava come oggetto proprio le formulazioni dogmatiche intese come soluzioni definitive a domande che erroneamente gli eretici avevano in passato posto agli ortodossi. La concezione mirava, dunque, a una teorizzazione a partire da un'opposizione tra coloro che a priori erano classificati nelle categorie di buoni e cattivi. In tale approccio era evidente la funzione positiva in ambito didattico e pastorale, che peccava, però, di intellettualismo e riduzionismo. La reazione ad esso è stata dialettica, con il tentativo, in parte ancora presente, di cancellare ogni differenza tra eretici ed ortodossi, mostrando, anzi, come proprio gli eretici avrebbero offerto i contributi più rilevanti alla teologia. Anche in questo caso si rimane impigliati in un'opposizione ideale. Un approccio più realista, che sta sempre più prendendo piede, è quello di mostrare le relazioni tra eretici e ortodossi, seguendo la traccia del loro dialogo che, per quanto a volte sia retoricamente sia esistenzialmente burrascoso, è stato però reale. Non ci si può approssimare dogmaticamente al secolo IV senza la discussione tra Eunomio e i Cappadoci, ma questa non può essere intesa a prescindere da quella tra Ario e Atanasio, la quale a sua volta rinvia all'eredità di Origene e alle tensioni ermeneutiche in essa contenute.<sup>26</sup> La serietà e la realtà del loro confronto implica l'impossibilità di ridurre il loro pensiero a semplice dialettica, per seguire invece il filo del suo sviluppo. L'esempio del presunto subordinazionismo di Origene può servire a tracciare la differenza tra i tre approcci: alla condanna fondata su un'analisi storica delle dottrine dell'Alessandrino si è sostituita una simmetrica riabilitazione che, per quanto doverosa, non può arrivare al punto di sciogliere quelle tensioni ermeneutiche che, di fatto, sono state alla base delle discussioni teologiche più profonde del secolo IV. Invece, proprio la ricostruzione dei legami tra Origene e i suoi interpreti o avversari, insieme a tutte le linee di sviluppo che da lui si sono diramate, può portare a tracciare un quadro del percorso teologico nel quale sia i punti di forza sia quelli di debolezza formano un'unica immagine, in quanto relazionalmente connessi.

Analogamente, per quanto riguarda il rapporto tra i Padri e la filosofia, come è possibile spiegare storicamente la richiesta rivolta all'imperatore da parte di filosofi neoplatonici a Nicomedia, nel *Consilium Principis* del 302/303 di scatenare l'ulti-

<sup>25</sup> Cfr. M. POLANYI, *Personal Knowledge: Towards a post-critical philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1958.

<sup>26</sup> Cfr. F. DIEKAMP, *Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Aschendorff, Münster 1899 e I. Ramelli, *Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line*, «Vigiliae Christianae» 65 (2011) 21-49.



ma grande persecuzione contro i cristiani?<sup>27</sup> Come si può spiegare storicamente la composizione del *Contra Christianos* da parte di Profirio o il processo sempre più evidente di configurazione in chiave religiosa del neoplatonismo stesso estremamente evidente nel passaggio da Plotino a Giamblico? Sembra che la relazione tra il cristianesimo e la filosofia del tempo non possa essere studiata semplicemente riducendo il primo alle forme della seconda. Uno studio che prenda sul serio la storia, infatti, dovrebbe anche esplorare le relazioni in direzione opposta, relazioni che hanno portato il neoplatonismo da una posizione di neutralità a una vera e propria dialettica, per terminare nell'assimilazione da parte del pensiero cristiano stesso. In tal modo le domande si moltiplicano, risalendo, ad esempio, a quella interessantissima dell'influsso di Filone sul neopitagorismo.<sup>28</sup>

Da un punto di vista epistemologico, ciò significherebbe ancora una volta che la rinuncia alla semantica, cioè alla definizione di risposte "giuste" in sé alle difficoltà che la formulazione del Mistero di Dio pone, apre la strada alla sintassi relazionale, come autentica forma di ricostruzione storica. E ciò non nel senso relativista di rinuncia ad ogni possibilità di attingere un significato, ma come unica e autentica via di accesso ad un significato che è in sé relazionale. Così la semantica non è disponibile *in recto*, ma è accessibile solo *in obliquo*, attraverso la sintassi.

Si potrebbe, dunque, dire che la *Dogmengeschichte* attuale non mira solo al punto di arrivo del percorso storico, né cerca di scomporre il percorso stesso nelle sue diverse tappe, ma tenta di far emergere le relazioni che lo costituiscono proprio in quanto percorso. Con un esempio, si potrebbe dire che non ci si concentra solo sulle note, ma si ascolta la musica. Perciò oggi nella ricostruzione dogmatica si parla di narrative, che non hanno mai la pretesa di essere chiuse, ma sono costruite in modo tale da essere relazionalmente aperte a ulteriori sviluppi legati all'accesso a nuovi dati o comprensioni. La constatazione in apparenza sorprendente è che tale approccio risulta essere più coerente nello stesso tempo sia con l'epistemologia teologica, sia con quella scientifica. Infatti, se lo stesso *Sitz in Leben* è relazionale, il metodo di studio non potrà non essere relazionale.

Analogamente comune a tutte le discipline storiche è l'effetto della base filologica: come si può, infatti, definire il testo di una fonte a partire dall'insieme delle tracce scritte che l'hanno trasmesso? Esiste un testo archetipico, indipendente dalla storia e dalle relazioni concrete che uniscono le varie copie? Oppure il testo va spogliato di tutte le varianti, alla ricerca di un minimo comun denominatore? Sembra invece più ragionevole, anche sul piano storico, considerare che il

<sup>27</sup> Cfr. A.R. SODANO (Ed.), *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano 1993, 103-116, dove si riporta la testimonianza di Lattanzio in *Divinae institutiones* V, 2.

<sup>28</sup> Cfr. D.T. RUNIA, *Why Does Clement of Alexandria call Philo The Pythagorean*, «Vigiliae Christianae» 49 (1995) 1-22.

testo è l'insieme organico di tutte le copie a noi pervenute, con le relazioni che le uniscono. In tal senso il testo ha un'intrinseca dimensione storica e sociale.

Mi sembra che una situazione analoga si possa ipotizzare per la storia delle religioni, dove l'irrompere della gran quantità di nuovi dati che ha caratterizzato la ricerca moderna ha messo in crisi l'approccio precedente, nel quale la superiorità del cristianesimo era punto di partenza e criterio di giudizio degli altri fenomeni religiosi. Con l'illuminismo tale prospettiva è stata ribaltata, riducendo l'insieme della rivelazione cristiana a miti costitutivi, appiattiti sullo sfondo di una sorta di esperienza trascendentale dell'uomo. Lo sviluppo del metodo comparativo, invece, ha permesso proprio un autentico progresso, poiché il metodo storico è qui inteso come lavoro per far emergere le relazioni tra i diversi fenomeni religiosi.

Da tale prospettiva l'affermazione fondativa per il metodo comparativo della storia delle religioni che ogni «*phainomenon* è *genomenon*»<sup>29</sup> può essere estesa dicendo che ogni «*phainomenon* è sia *genomenon* sia *gignomenon*», nel senso che non solo ha un'origine, ma anche origina, cioè genera, andando a costituire una trama relazionale che lo storico può ripercorrere. In tal modo diventa possibile superare sia la tentazione del riduzionismo storico sia quella del relativismo ermeneutico,<sup>30</sup> in quanto la relazione non è semplicemente posta dallo studioso, ma riconosciuta come elemento essenziale che costituisce l'eccedenza del reale rispetto alla ricostruzione storica. Tale eccedenza si rivela, allora, come fondamento dell'oggettività dell'analisi la cui garanzia è assicurata solo da una costante apertura relazionale all'oltre del reale.

Alla fine della scansione dei tre passi proposti, si giunge, così, a indicare la storia nella sua dimensione ontologica come *chronos* impastato di relazioni, le quali lo trasfigurano da dentro, in quanto fondamento della stessa possibilità di rinvenire proprio nella storia un senso, cioè un *logos*. Ed è la relazione ontologica, rivelata da tale *logos*, a permettere la trasfigurazione del *chronos* in *kairos*. A livello gnoseologico ciò si traduce nella possibilità di un'*episteme* storica che non riduce il proprio oggetto di studio ad alcuni degli elementi i quali lo compongono, né che lo forza in una concezione ideale previa. Ma la *theoria* storica potrà sorgere nel soggetto conoscente come ricerca e contemplazione della trama relazionale, che unisce il passato al nostro oggi.

## CONCLUSIONE

Così, va custodita con rigore ascetico l'attenzione ad evitare ogni tipo di anacronismo, proiettando la domanda personale o culturale dello studioso della storia

<sup>29</sup> R. PETTAZZONI, *Il metodo comparativo*, «Numen» 6 (1959) 10, citato in M.V. CERUTTI, *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*, EDUCatt, Milano 2014, 140.

<sup>30</sup> CERUTTI, *Storia delle religioni*, 147.

nella materia del suo lavoro. Ma nello stesso tempo non si potrà nemmeno pretendere che il dato storico sia slegato da quelle relazioni che lo costituiscono nel suo essere stesso e che ci hanno messo in contatto con esso. Una fonte, infatti, ci è stata trasmessa grazie ad una catena di relazioni personali, cui si deve la scelta stessa di tramandarla, escludendo miriadi di altri possibili testi. E anche laddove la sopravvivenza del reperto sia dovuta al caso, come potrebbe avvenire con dei papiri nel deserto, il suo significato sarà sempre attingibile solo nella relazione con il contesto da cui proviene. Dunque ogni anello di tale catena ha una dimensione comunitaria e sociale, che ha influito sulla lettura e sulla trasmissione di quello stesso elemento storico. La lettura nel presente di questa traccia può essere portata avanti secondo tre principali opzioni epistemologiche:

1. decomporre l'oggetto, alla ricerca delle sue parti, eliminando da esso aristotelicamente ogni relazione (Ratzinger giunge a definire tale possibilità "necrofilia");<sup>31</sup>
2. dissolvere ogni possibilità di senso nella trama delle relazioni stesse, dichiarando che l'unica via di accesso alla storia è l'assunzione aprioristica che non si possa rinvenire alcun *logos* in essa;
3. accogliere la dimensione ontologica e, quindi, la valenza veritativa, delle relazioni, seguendone quasi con devozione religiosa la trama, nella convinzione che proprio ad esse si debba la possibilità stessa di attingere al passato e la percezione della storia come valore.

Sembra quest'ultima l'opzione latente nell'approccio di Ratzinger e Gnilka, la cui relazione può essere letta anche come convergenza verso la relazione stessa nell'approccio alla realtà storica. Il futuro Pontefice ha scritto, infatti, a proposito del metodo esegetico: «Il popolo di Dio – la Chiesa – è il soggetto vivo della Scrittura; in esso le parole della Bibbia sono sempre presenza.»<sup>32</sup> Così, la *chrêsis* è studio della relazione tra i Padri della Chiesa e le loro fonti senza presupposti ideologici di sorta. Gnilka si trova, dunque, equidistante sia dalla riduzione dell'originalità patristica alle forme riscontrabili nelle loro opere sia da un'interpretazione astorica che proietta le sintesi successive sull'oggetto storico studiato, facendogli violenza attraverso un'ulteriore riduzionismo, che strumentalizza il testo, rivelando una sorta di provincialismo storico.

L'ultima opzione è quella che sembra più coerente non solo con la fede, ma anche con l'epistemologia scientifica più recente, perché si approssima alla fonte con una logica aperta. In tal senso essa può venir presentata come la più autenticamente moderna e scientifica. Ciò permette anche di rivolgere lo sguardo al passato per interrogarlo sul nostro presente, in modo tale da poter trarre nutrimento e ispirazione per il futuro. Se il *phainomenon* oltre che *genomenon* è pure *gignomenon*, la verità storica sarà sempre riconoscibile anche per la sua generatività:

<sup>31</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1990, 29.

<sup>32</sup> BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 17.

avremo toccato la radice della nostra fonte solo nel momento in cui attingeremo, nella relazione con il nostro oggi, la forza che l'ha sostenuta, strappandola ai marosi del tempo.

Ciò si riflette nella connessione essenziale tra Sacra Scrittura e liturgia, tra *lex orandi* e *lex credendi*, le quali evidenziano come la conoscenza storica si può dare solo all'interno della dinamica che, in quanto vita da vita, sostiene l'essere dell'uomo sul baratro del nulla. Ratzinger scrive: «Non è più logico, anche dal punto di vista storico, che la grandezza si collochi all'inizio e che la figura di Gesù abbia fatto nella pratica saltare tutte le categorie disponibili e abbia potuto così essere compresa solo a partire dal mistero di Dio?»<sup>33</sup>

Tutto questo pare autorizzare a trarre ispirazione dagli esempi citati anche per il confronto con l'epoca post-moderna, evidenziando così la portata teoretica più generale della questione del metodo storico. Infatti, oggi si avverte una tendenza diffusa a negare ogni differenza, per timore alla dialettica e al giudizio. Ma così facendo si assume una prospettiva che impedisce di osservare proprio la realtà cercata, nella quale le differenze sono di fatto presenti. La relazione permette, invece, di parlare di differenza e di unità insieme, in quanto coloro che sono in relazione per definizione devono essere distinti, ma nello stesso tempo uniti. Il rinvenimento di una relazione reale, dunque, non implica il superamento hegeliano della tesi e dell'antitesi nella sintesi, ma entrambi i primi due elementi permangono nella loro identità, la quale risulta fondata proprio sulla densità ontologica della relazione, che nello stesso tempo li unisce e li differenzia.

Lo studio credente della storia può seriamente contribuire a ricreare quel senso di identità che la negazione della storia stessa ha introdotto nell'epoca postmoderna, rendendola patoplastica, cioè generatrice di patologie psichiche. La posta in gioco nella domanda che fa da titolo al presente contributo non è semplicemente una questione di scuola, ma tocca la coscienza di noi stessi e il futuro dei nostri figli. Per questo è urgente approfondire, sull'esempio di Joseph Ratzinger e Christian Gnllka, una possibilità di accesso alle fonti che non escluda la fede, «senza con ciò voler e poter per nulla rinunciare alla serietà della storia.»<sup>34</sup>

#### ABSTRACT

L'articolo tenta di rispondere alla domanda posta dal titolo attraverso il ricorso ad una prospettiva che assume la relazione come criterio di comprensione sia della fede, che caratterizza il soggetto, sia della storia, in quanto oggetto di studio. In tal senso l'epistemologia necessaria per un approccio non riduzionista o positivista alla storia stessa richiede la coerenza del metodo con la realtà sottoposta ad inda-

<sup>33</sup> *Ibidem*, 18-19.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 19.

gine. Il metodo storico-comparativo è, così, proposto, a partire dalla prospettiva filologica di Christian Gnilka e da quella teologica di Joseph Ratzinger, come via praticabile per giungere ad una ipotesi di risposta positiva alla domanda affrontata dal testo.

The article tries to answer the question posed in its title through an approach that moves from the relation as fundamental criterion for the understanding of both faith, which characterises the subject who studies history, and history itself, as object of the research. This means that a non-reductionist and non-positivist epistemology to historical studies implies a coherence between the methodology of the research and its object. The comparative historical method is proposed, both from the philological perspective of Christian Gnilka and from the theology of Joseph Ratzinger, as a viable path which can bring to a positive answer to question studied in the paper.



*GLORIA, DOXA E OSANNA.*  
RIFLESSIONI LINGUISTICHE TRA GRECO CLASSICO E  
GRECO BIBLICO-CRISTIANO

MORENO MORANI\*

La storia della parola *dóxa* presenta aspetti interessanti. Poche altre parole hanno subito trasformazioni semantiche così rapide e radicali e hanno un valore così profondamente diverso tra greco pagano e greco biblico-cristiano.<sup>1</sup>

1. Nel racconto di Luca 19,38, quando Gesù fa il suo ingresso in Gerusalemme la folla lo acclama con le parole che l'evangelista ci riferisce in questa forma:

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου.  
ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις

«Benedetto colui che viene, il re, nel nome del Signore. Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli!» (trad. CEI).<sup>2</sup>

Qui *δόξα* significa “gloria”. *Benedictus qui venit rex in nomine Domini, pax in caelo et gloria in excelsis* è la traduzione della *Vulgata*, e *gloria* hanno anche le versioni latine che la precedono.<sup>3</sup> Anche le altre traduzioni antiche e moderne hanno

\* Università degli Studi di Genova.

<sup>1</sup> Informazione generale sulla parola, con ampia bibliografia, nell'articolo di G. Kittel (*δόξα*) in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (=ThWNT)*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1935, 6-256. Inoltre: G. STEINKOPF, *Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen*, Diss. Halle, 1937; M.F. GREINDL, *Zum Ruhmes- und Ehrbegriff bei den Vorsokratikern*, «Rheinisches Museum» 89 (1940) 216-240.

<sup>2</sup> Il testo presenta qualche incertezza. Alcuni testimoni antichi non hanno ὁ ἐρχόμενος, altri ignorano ὁ βασιλεὺς (in vari testimoni βασιλεὺς senza articolo): la lezione qui riportata, accolta dalle più autorevoli edizioni moderne, ha il conforto di manoscritti autorevoli e di molte versioni antiche (latina, siriana, copta, armena); alcuni testimoni hanno la lezione doppia εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς. Il richiamo ai passi paralleli dei sinottici e di Giovanni e la reminiscenza del Salmo 118 (vedi più avanti) hanno creato alcune varianti nella tradizione, ma nell'insieme il testo è sicuro, e comunque le incertezze testuali accennate non toccano la problematica qui discussa: si vedano in ogni modo gli apparati delle edizioni critiche comunemente in uso per ulteriore e più precisa documentazione.

<sup>3</sup> Nei testi della *Vetus Latina* troviamo oscillazioni abbastanza ampie, in buona parte coerenti con le incertezze della tradizione greca: notiamo in vari testimoni la ripetizione di *benedictus*, e la diversa collocazione di *rex* (accompagnato in un codice dall'aggiunta *Israhel*) e qualche variazione

concordemente *gloria* o i termini equivalenti in ciascuna lingua.<sup>4</sup> Ma “gloria” non è in greco il significato primitivo di *dóxa*: la riconfigurazione semantica della parola si attua a partire dalla traduzione dei Settanta e costituisce una delle più vistose caratteristiche che differenziano il greco pagano dal greco biblico-cristiano. Δόξα non significa “gloria” nel greco pagano: il successivo cambiamento di significato è pressoché totale, e δόξα non avrà più nel greco biblico e cristiano il significato che aveva avuto in precedenza.

Per seguire brevemente l’evoluzione semantica della parola può essere sufficiente uno sguardo allo schema utilizzato normalmente dai lessici. Lo schema del *LSJ* ci aiuta a tracciare un profilo storico della parola.<sup>5</sup>

- I. *expectation*
- II. (postomerico)
  - 1. *notion, opinion, judgement*, whether well grounded or not
  - 2. *mere opinion, conjecture*
  - 3. *fancy, vision*
- III. (primo esempio in Solone)
  - 1. *the opinion which others have of one, estimation, repute*
  - 2. (in genere) *good repute, honour, glory*
  - 3. *rarely of ill*
  - 4. *popular repute or estimate*
- IV. of external appearance, *glory, splendour*, esp. of the *Shechinah* generally *magnificence*,  
esp. of *celestial beatitude*, also of *illustrious persons, dignities* (δόξαι).  
(tutti gli esempi di questa sezione provengono dalla LXX o dal NT).

A risultati più o meno analoghi si perviene consultando altri importanti lessici della lingua greca antica, ma il *LSJ* sottolinea in modo chiaro come tra l’uso pagano e il greco biblico vi sia uno stacco netto, mentre altri lessici, come lo Stephanus, sembrano considerare i valori di “gloria, splendore” come semplice

nella resa di ὑψίστοις (*excelsis, excelso, altissimis* i codici dell’Itala, *excelsi* l’Afra). Cfr. *Das Neue Testament in altlateinische Überlieferung. 3. Lukas-Evangelium*, cur. A. JÜLICHER, W. MATZKOW & K. ALAND, De Gruyter, Berlin 1976<sup>2</sup>, *ad locum*.

<sup>4</sup> It. e sp. *gloria*, fr. *gloire*, cat. *glòria*, port. *glória*, ingl. *glory*, ted. *Ehre*, russ. *слава*, lit. *šlovė*, arm. *լիւրք* *p’ar’k’*, ecc.

<sup>5</sup> Cfr. H.G. LIDDEL-R. SCOTT, *A Greek-English Dictionary*, revised and augmented throughout by SIR H. STUART JONES, with the assistance of R. MCKENZIE (= *LSJ*), Clarendon Press, Oxford 1940.



evoluzione semantica di δόξα.<sup>6</sup> È interessante come anche il lessico di Dimitrakos,<sup>7</sup> sempre attento agli sviluppi della parola anche nella Grecità moderna e molto preciso nel distinguere i valori di δόξα da quelli di altre parole semanticamente confinanti o in parte sovrapponibili (come γνώμη, φήμη, κρίσις), conceda uno spazio assai ridotto all'uso moderno di δόξα nel senso di "gloria, splendore", e valorizzi l'uso moderno della parola nel senso di "presupposizione" (sia pure in senso positivo).<sup>8</sup>

2. Storicamente, δόξα è una formazione in *-sa* da una radice indoeuropea \**dek*<sup>2</sup>- il cui significato originario è difficile da stabilire, in quanto molte delle sue derivazioni nelle diverse lingue si prestano a svariate evoluzioni semantiche.<sup>9</sup> In greco nella sua forma fondamentale δέκομαι (o, più usualmente, nel greco letterario, δέχομαι<sup>10</sup>) ha il significato fondamentale di "ricevere".<sup>11</sup> In greco una formazione con vocalismo in *-o-* e suffisso *-eye-* è δοκέω, il cui valore originario pare quello di "attendersi", da cui con ulteriore evoluzione semantica "pensare, avere un'opinione"

<sup>6</sup> «Verum sciendum est interdum ad Bonae famae signif. restringi, ideoque reddi Gloriam, Honorem» in *Thesaurus linguae Graecae ab HENRICO STEPHANO constructus*, Didot, Parigi 1817-1842, II, 1632, s.v.

<sup>7</sup> *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Ἑλλάδος*, Atene, Εκδόσεις ΔΟΜΗ, 1936-1950, IV, 2090.

<sup>8</sup> «ἀγαθὴ ὑπόληψις περὶ τινος, ἐκδήλωσις θαυμασμοῦ πρὸς ἄτομόν τι ἐκ μέρους τοῦ κοινοῦ, τιμὴ ἐπαινητικὴ, φήμη, ἐξύμνησις» (*Thesaurus*, IV, 2089 s.).

<sup>9</sup> Per esempio ant. ind. *dāśnōti*, *dāśti*, *dāśati* 'porta offerte (a un dio)', *dāśvās*- 'chi onora gli dèi, pio'; *dīkṣyate* 'si dedica, si consacra'; lat. *decet*, *doceō*; in germanico p.es. aated. *gi-zehōn* 'mettere in ordine', mated *zeche* 'ordinamento'; toc. A *tāk*- 'giudicare, decidere', ecc.; il derivato \**dek*<sup>2</sup>os ha il valore originario di 'onore' ed è conservato per esempio nel lat. *decus*, nell'ant.irl. *dech* 'il meglio': una derivazione è l'ant. ind. *daśasyati* 'onora, venera un dio'. J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (= *IEW*), Francke, Bern 1959, 189 ss.

<sup>10</sup> Le forme con *-χ-* possono essersi generalizzate da casi come \*δέχθω, δέχθαι; Omero conosce (*Iliade* [*Il.*] XII 147) una forma di presente atematico δέχεται. Cfr. E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, Beck, München 1938, 772; H.M.F.M. VAN DE LAAR, *Description of the Greek Individual Verbal Systems*, Atlanta, Amsterdam 2000, 113s. Si osservi: 1. che le forme con aspirata sono caratteristiche dell'attico, mentre la generalità dei dialetti conserva le forme antiche con la sorda (δέκομαι), e δέχομαι in Omero dovrebbe essere interpretato come atticismo; 2. il tema di presente non ha influenzato le numerosissime forme derivate dalla radice, che hanno mantenuto la sorda (δοκέω, -δοκος, p.es. δωρο-δόκος 'chi riceve un dono'; δοκός 'trave maestra'; δεκάξω 'corrompere un giudice', ecc.). Con l'aspirata vi sono solamente formazioni tarde come δοχεῖον 'albergo'; πανδοχεύς 'albergatore'. Vi sono anche forme con radicale δεικ-, nate probabilmente da allungamenti metrici di forme estranee ai versi dattilici come δεκόμενος: p.es. ἀρι-δείκετος 'onorato'. Sulla complessa vicenda di questa radice (fino al greco moderno) si veda P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 2008, 267 ss.

<sup>11</sup> Secondo il lessico etimologico di Chantraine (CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 267) il valore originario della radice in greco sarebbe quello di 'se conformer, s'adapter', da cui l'uso in contesti molto diversi col valore di 'recevoir' o di 'juger'.

ne, immaginare” e infine “sembrare”.<sup>12</sup> Il suffisso in *-sa* dovrebbe presupporre un legame, almeno anticamente, con temi di desiderativo caratterizzati per l'appunto da suffissazioni con *-s-*, come risulta da *δίψα* “sete, voglia di bere”. Tuttavia nei pochi altri termini dove s'incontra questa suffissazione (p.es. *κνῖσα* “grasso”, *ἄσα* “disgusto” e pochi altri<sup>13</sup>) il valore desiderativo originario sembra offuscato. Si tratta di un suffisso raro che si ritrova solamente in parole che appartengono generalmente a uno strato di lessico popolare: *δόξα* sembra essere l'unica parola che si sia fortemente radicata nel lessico intellettuale. Il legame con *δοκέω* è incontestabile, ma come *nomina actionis* di *δοκέω* ci aspetteremmo piuttosto forme come *δόκησις* o *δόκημα*, parole che sono effettivamente attestate e il cui valore ha qualche punto di contatto col valore di *δόξα*, ma che non hanno mai avuto la fortuna e l'estensione semantica di questo ultimo termine. Tra le formazioni direttamente derivate dalla radice va citato anche *δόγμα*, che ha avuto una storia solo in parte parallela a quella di *δόξα*. Il legame con altre derivazioni di *\*dek-* presenti nel lessico greco è formalmente sicuro, ma difficile da precisare sotto il profilo semantico, perché tutte le parole di questa famiglia hanno oscillazioni semantiche notevoli e abbastanza inattese.

3. Tra le molte formazioni della radice, talune in parziale conflitto fra loro, quella che più sembra utile per capire il valore primitivo di *δόξα* è il verbo *\*δοκάω* (attestato solamente in composti), il cui significato originario si desume dal composto *προσδοκάω* “aspetto, mi attendo”, un verbo che, a differenza di *δοκέω*, non si è allontanato dal suo significato originario di “aspettare qualcuno o qualcosa”.

Originariamente *δόξα* indica la notizia che ci si attende: questo, e solamente questo, è il valore che si enuclea dagli usi omerici, dove *δόξα* compare solo due volte<sup>14</sup> nella formula *οὐδ' ἀπὸ δόξης* “non diversamente da quello che vorrei sentire”. In questo senso si discerne vagamente il primitivo valore desiderativo della parola: *δόξα* non indica né un fatto verificato né il frutto di un ragionamento, bensì l'aspettativa di evento che ancora non si è realizzato, ma si attende (o si desidera) che avvenga: l'aspettativa di qualcosa che si ritiene probabile.

La storia successiva della parola mostra un progressivo ampliamento dei suoi confini semantici. Dal valore di “aspettativa” si passa a quello di “opinione, pensiero, congettura”. L'aspetto intellettuale è sempre più sottolineato e ampliato. Gradualmente la parola viene a indicare il risultato di una ricerca in cui la presa d'atto della realtà e la riflessione intellettuale si intrecciano fino a dare un risultato

<sup>12</sup> *δοκέω* è propriamente il causativo della radice *\*dek-*: ‘fare conformare, rendere conforme’ → ‘adattare’. Lat. *doceō* è identico per formazione alla parola greca, ma ha avuto una vicenda semantica differente.

<sup>13</sup> P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Champion, Paris 1933, 434.

<sup>14</sup> *Il.* 10, 324 e *Od.* 11, 344.

che può essere confermato o meno dalla realtà. Se ἀλήθεια indica la presa d'atto della realtà quale si disvela ai nostri occhi,<sup>15</sup> δόξα è la conquista razionale, il risultato di una ricerca intellettuale che può essere messo in discussione. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio,<sup>16</sup> Parmenide riteneva che filosofia avesse una duplice forma, l'una secondo verità e l'altra secondo la ricerca intellettuale: δισσήν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν. Dunque qui δόξα è in antitesi con ἀλήθεια, e indica un tipo di riflessione sul mondo che si fonda su ragionamenti concatenati fra loro, più che sulle certezze che balzano agli occhi: δόξα è la conclusione di un ragionamento, è qualcosa che si riconosce come vero in quanto sono vere le premesse che portano a una determinata conclusione ed è corretto il procedere del ragionamento. Non ci addentreremo ulteriormente su questa contrapposizione tra i due termini, che è ampiamente dibattuta in trattazioni filosofiche, come appare da vari passaggi di Platone<sup>17</sup> e di Aristotele (basti citare l'*Etica Nicomachea*). In molti testi δόξα si contrappone a γνώσις: la congettura a fronte della conoscenza certa: come pone chiaramente Platone in un interessante dialogo nel corso della *Repubblica*, la δόξα si colloca su un gradino di intermedio fra la γνώσις e la ἄγνοια: non è il possesso definitivo di una conoscenza, ma un momento di ricerca in cui il raggiungimento della conoscenza raggiunge un traguardo intermedio considerato non ancora definitivo.<sup>18</sup> La parola si oppone anche ad ἐπιστήμη (per esempio nel *Teeteto* di Platone: la congettura a fronte della conoscenza acquisita per esperienza, in quanto ἐπιστήμη sembra significare originariamente "dimestichezza" con una dottrina o con una prassi: la δόξα fatica a configurarsi come ἐπιστήμη, perché essa può rivelarsi anche falsa).<sup>19</sup> In sostanza la parola sembra indicare una conoscenza che si presenta come ancora precaria o provvisoria, senza avere quel carattere di definitività che è proprio della γνώσις. Questo carattere di opinabilità della δόξα è ben rilevato nei passaggi aristotelici dell'*Etica Nicomachea*

<sup>15</sup> Su ἀλήθεια e la sua storia rimando al mio contributo *Ἀλήθεια tra greco classico e greco biblico. Divagazioni linguistiche*, in A.M. MAZZANTI (ed.), *Sulle tracce della verità*, Esd, Bologna 2008, 13-63.

<sup>16</sup> DIOG. LAERT., IX 21 ss.

<sup>17</sup> Cfr. più in particolare W. VENSKE, *Plato und der Ruhm. Ein Betrag zur Geschichte der griechischen Ruhmesidee*, Tiltisch, Würzburg 1938.

<sup>18</sup> PLATO, *Resp.* 478 C: – Οὐτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γνώσις δόξα ἂν εἴη; – Οὐκ ἔοικεν. – Ἔρ' οὖν ἐκτὸς τούτων ἐστίν, ὑπερβαίνουσα ἢ γνώσιν σαφηγεία ἢ ἄγνοιαν ἄσαφεία; – Οὐδέτερα. – Ἄλλ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, γνώσεως μὲν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; – Καὶ πολὺ γε, ἔφη. – Ἐντὸς δ' ἀμφοῖν κείται; – Naί – Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτων δόξα. – Κομιδῆ μὲν οὖν. «– Dunque la δόξα non sarebbe né conoscenza né ignoranza? – No, a quanto pare. – Dunque è intermedia fra le due, superando la conoscenza per chiarezza o l'ignoranza per mancanza di chiarezza? – Nessuna delle due. – Ma dunque, dissì, a te sembra che la δόξα sia qualcosa di più annebbiato della conoscenza, ma di più chiaro dell'ignoranza. – Proprio così! – Si colloca a metà fra le due? – Sì. – Dunque sarebbe nel mezzo fra le due. – Certamente.»

<sup>19</sup> PLATO, *Theaet.* 187 b

in cui il termine è utilizzato per indicare forme di conoscenza che non sono definitive (e quindi si prestano a essere corrette da più maturi approfondimenti di una questione)<sup>20</sup> né obiettive (possono presentarsi per lo stesso oggetto più δόξαι in contrasto fra loro). Come leggiamo nel passaggio di 1111b 31, in cui si precisa la differenza fra la δόξα e l'opzione (προαίρεσις). ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἦττον περὶ τὰ αἰδία καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ' ἡμῖν· καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἢ προαίρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον. [...] τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ. «La *doxa* riguarda, mi pare, ogni specie di oggetto, e si può formulare tanto su oggetti eterni e irrealizzabili quanto su oggetti che dipendono da noi: essa inoltre si distingue secondo il falso e il vero, non secondo il bene e il male. La scelta invece si distingue piuttosto secondo questi ultimi. [...] Infatti è attraverso la scelta del bene e del male che noi determiniamo di che pasta siamo fatti, non attraverso l'averne un'opinione».

Rispetto a questi termini ἀλήθεια sarebbe, come già accennato, l'evidenza, la conoscenza che non abbisogna di ragionamento per essere riconosciuta, in quanto già evidente di per sé. A tutti questi termini si contrappone γνώμη, la mera impressione che nasce da una conoscenza imprecisa che non può, o non dovrebbe, essere assunta come base di un ragionamento. La δόξα può essere vera e coincidere con la realtà dei fatti (ἀληθῆς δόξα), ma può essere erronea, in quanto discende da errori di valutazione delle premesse o da difetti nello sviluppo del ragionamento: pertanto la δόξα è uno strumento da usare con moderazione e cautela. Il suo impiego con valore positivo è diffuso nel linguaggio filosofico. Siccome la filosofia è fondata sul ragionamento e sull'acquisizione intellettuale di nozioni, alla fine la parola viene ad essere per antonomasia il "principio filosofico", e col nome di κύρια δόξαι (i "*sani principii*") sono elencati da Diogene Laerzio i principi fondamentali della filosofia di Epicuro.<sup>21</sup> Ma non pare possibile in questa sede esaminare, neppure sinteticamente, la ricchezza di significati e di impieghi a cui la parola si presta nel linguaggio dei filosofi. Aggiungiamo solamente che nell'uso filosofico δόξα può assumere il valore tecnico di "assioma, principio", e quindi trasferirsi alle scuole filosofiche che fanno di quel determinato principio il loro fondamento. Non manca neppure l'uso della parola nel senso di "credenza religiosa, religione".<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* 1095a 31: ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἴσως ἐστίν, ἱκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον. «È probabilmente fatica vana fare la rassegna di tutte le *doxai*: è sufficiente prendere in considerazione quelle che vanno per la maggiore o che hanno un qualche fondamento».

<sup>21</sup> DIOG. LAERT., X 139 ss.

<sup>22</sup> Cfr. *Suidae Lexicon* (edd. L. Küster, T. Gaisford), Typographeo Academico, Oxonii 1834, Vol. 2, K 1165: «Κεκλιος, Σικελιώτης, [...] πρότερον μὲν καλούμενος Ἀρχάγαθος, τὴν δὲ δόξαν Ἰουδαίος» (a proposito di Cecilio, retore al tempo dell'imperatore Adriano).

Parallelamente al precisarsi del suo contenuto in ambito filosofico, δόξα allarga il proprio significato anche a contesti che nulla hanno a che fare con la filosofia. In particolare, il suo valore originario di “notizia attesa (ma non ancora pervenuta)” porta la parola ad assumere il valore di “apparenza esterna”: δόξα è ciò che appare di una persona, nel bene o nel male, e quindi il giudizio che se ne dà, ciò che si dice sul suo conto. E poiché l’uso positivo è di gran lunga più frequente dell’uso negativo, δόξα viene a significare “fama”, la “buona reputazione” che una persona può avere nel giudizio popolare: δόξα è, per usare le parole di Stephanus, «opinio, quae habetur ab aliis de nobis, non quam habemus ipsi de illis». Il successivo passaggio al valore di “onore, celebrità” s’innesta su questo valore di “buona reputazione” assunto dalla parola e si riconosce sia dal frequente comparire della parola accanto a τιμή o simili sia da passaggi come quello di Demostene, in cui si parla di Filippo che ha preferito la fama (δόξα) osando imprese che mai nessun re dei Macedoni aveva affrontato in precedenza rispetto alla possibilità di una vita sicura e tranquilla.<sup>23</sup>

Ma un passaggio significativo per capire pienamente la varietà dei significati di δόξα si scorge nel finale delle *Coefore* di Eschilo, laddove il Coro designa col nome di δόξαι le visioni delle Erini che appaiono a Oreste (1051 ss.), e questi ribatte che non si tratta di mere visioni, perché ciò che gli appare davanti agli occhi ha la proprietà dell’assoluta certezza (σαφώς).

Χο. τίνες σε δόξαι, φίλτατ’ ἀνθρώπων πατρί,  
στροβοῦσιν; ἴσχε, μὴ φοβοῦ, νικῶν πολὺ.

Ορ. οὐκ εἰσὶ δόξαι τῶνδε πημάτων ἐμοί·  
σαφῶς γὰρ αἶδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες.

«Coro: – Quali fantasmi ti turbano, o carissimo al padre tuo più di tutti gli uomini? Oreste: – Per me non sono sciagurati fantasmi questi: chiaramente queste sono le cagne rabbiose di mia madre.»

Come si vede, δόξα ha percorso un passo ulteriore e definitivo della sua vicenda semantica, passando dall’aspettativa dell’evento atteso (valore primitivo della parola) alla visione priva di aderenza con la realtà effettiva. Questa sostanziale equivalenza che si pone tra “congettura, frutto del ragionamento” e “percezione disgiunta dalla realtà” o addirittura “allucinazione” è indicativa di un cammino che ha portato la parola ad assumere valori sempre più astratti.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> DEMOSTENE, *I Olintiaca*, 21, 15: «τὴν τοῦ διαπράξασθαι ταῦθ’ ἄμηδείς πώποτ’ ἄλλος Μακεδόνων βασιλεὺς δόξαν ἀντὶ τοῦ ζῆν ἀσφαλῶς ἡρημένος:».

<sup>24</sup> A puro completamento della trattazione, è da notare che *doxa* fa qualche timida comparsa nel Medioevo latino, sia nel senso di ‘gloria, celebrazione’ (per esempio «Tu lampas monachis, tu flos et Doxa peritis», *Epitaphium Hucboldi monachi*) sia nel senso di ‘fama, celebrità’ («O Doxa,

4. Nessuno dei valori esaminati finora si adatta al passaggio di Luca. Lo stacco, e anche netto, si ha con la versione dei Settanta.<sup>25</sup> Nella traduzione dell'AT δόξα viene impiegato per tradurre l'ebraico *kābôd*. Benché le concordanze registrino per δόξα la corrispondenza con ben venticinque termini ebraici del testo originale,<sup>26</sup> appare immediatamente dall'analisi del materiale che nella maggioranza dei casi δόξα è il termine usuale per tradurre *kābôd* ed è altrettanto indubbio che lo sfondo contestuale delle due parole è nettamente diverso.<sup>27</sup> Da una parte δόξα si rifà all'idea della parvenza esteriore e dell'apparenza, fino a indicare un mero processo intellettuale senza corrispondenza nella realtà effettiva o addirittura una fantasia della mente, dall'altra la parola ebraica si rifà all'idea del peso, e si connette con la radice del verbo *kābēd*, il cui valore fondamentale è quello di "pesare, essere pesante". Come si vede, siamo in presenza di due mondi culturali diversi: alla concretezza del mondo semitico si contrappone la sottigliezza intellettuale del mondo greco.

Per la verità dovremmo sottolineare che questa connessione fra peso fisico e peso morale, col conseguente valore assunto di autorevolezza, detto di una persona, non è esclusiva del mondo semitico, ma si incontra anche in altre culture antiche. Per esempio in India la parola che significa "pesante", *guru-*, viene usata anche per indicare la persona autorevole, e il suo derivato astratto *gurutva-* viene spesso usato col valore di "magnificenza, maestà". In latino l'astratto *gravitas* è usato per indicare l'autorevolezza di una persona. I vocabolari indicano come sinonimi di *gravitas* termini come *magnitudo*, *dignitas*, *auctoritas*. Del resto anche *pondus* è spesso usato nel senso di "importanza, considerazione", e le due parole

Doxa, ait Sapiens, in millibus mortalium nihil aliud est, quam aurium inflatio vana» S. Bernardi Abbatis *De conversione ad clericos*, cap. 8: in realtà riprende un passaggio di Boezio, *De consolatione philosophiae* III 6, che inizia con le parole «Gloria vero quam fallax saepe, quam turpis est!» e che nel contesto cita in greco i vv. 319-320 dell'*Andromaca* di Euripide, ὦ δόξα δόξα, μὴρίοισι δὴ βροτῶν | οὐδὲν γεγῶσι βίοτον ἄγκωσας μέγαν. Bernardo ne dà una traduzione libera, mantenendo però *doxa* in luogo di *gloria*, come sarebbe suggerito dal passo di Boezio

<sup>25</sup> Il passo di Tucidide III 45, 6 richiamato da *LSJ* all'inizio della seconda parte del lemma ('magnify, extol'), unico passo estraneo al greco biblico e cristiano citato nel lessico, non è da prendere in considerazione, in quanto nel contesto il verbo vale 'presumere (positivamente)' o, come più correttamente rende Stephanus, 'sentire de se magnifice': καὶ μετὰ πάντων ἕκαστος ἀλογίστως ἐπὶ πλεόν τι αὐτὸν ἐδόξασεν «ciascun cittadino insieme con tutti il più delle volte sconsideratamente presume bene di sé».

<sup>26</sup> E. HATCH, H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Clarendon Press, Oxford 1897, 341.

<sup>27</sup> C. MOHRMANN, *Note sur doxa*, in G. REDARD (hsg.), *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner gewidmet*, Francke, Bern 1954, 321-328 (« On peut dire que tous les sens dont *kabod* est susceptible se trouvent dans δόξα, et que, d'autre part, δόξα dans les LXX n'a jamais un sens étranger à ceux de δόξα »).

*gravitas e pondus* si trovano unite in questo esempio di Cicerone (*agr.* 2, 32): *omnium sententiarum gravitate, omnium verborum ponderibus est utendum.*

Tornando al linguaggio biblico, in ebraico *kābôd* sviluppa dal significato originario di “peso” quello di “abbondanza, ricchezza” e da qui il valore di “gloria, onore, importanza”: *kābôd* è ciò che dà prestigio all'uomo e lo rende riconoscibile e straordinario tra gli uomini. Infine la parola viene utilizzata come attributo di Dio, specialmente nel suo manifestarsi, e si lega con numerosi verbi. Il *k<sup>e</sup>bôd yhw* diventa una formula usuale per indicare l'apparire del Signore,<sup>28</sup> in concomitanza spesso con fenomeni naturali che ne segnalano la presenza, fermo restando che il Signore non si identifica con questi fenomeni, come opportunamente ricorda il *Salmo* 19,1: «I cieli narrano la gloria di Dio (*k<sup>e</sup>bôd-’el*) e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani»: Dio risiede nell'alto dei cieli (ἐν ὑψίστῳ), ben al di là di queste manifestazioni della sua potenza.

5. Come detto, lo stacco tra valore pagano e biblico-cristiano della parola δόξα è netto. Basta fare un confronto tra la voce δόξα del Lampe e la corrispondente voce del *LSJ* per avere un'idea della differenza. Il lemma del Lampe (tre densissime colonne e mezza)<sup>29</sup> può essere riassunto nel seguente schema:

- A. intenzione;
- B. dottrina, sistema di credenze;
- C. onore, distinzione, gloria proveniente
  - 1. da buona reputazione
  - 2. da qualcosa che esalta la mente o il cuore umano;
  - 3. da Dio;
  - 4. da qualche oggetto che non ha a che fare con la gloria di Dio;
- D. maestà, come titolo di re o di persona importante;
- E. vanagloria, superbia;
- F. gloria, «i.e. dazzling splendour which is in OT and NT peculiar attribute of Godhead and manifestation of divine presence».
  - 1. di Dio;
  - 2. in particolare del Padre;
  - 3. del Figlio in quanto immagine e riflesso della gloria del Padre;
  - 4. del Figlio;
  - 5. caratteristiche e qualità della gloria del Figlio

<sup>28</sup> Per esempio Es 40,35; Lv 9,6; Nm 16,42; 20,6; 2Cr 7,1. 2; Sal 138,5. In tutti questi passaggi la LXX rende con δόξα κυρίου. Per il valore del termine ebraico si vedano anche passaggi come Sal 24,8: «Chi è questo re della gloria (*melek hakkābôd*)? Il Signore forte e valoroso, il Signore valoroso in battaglia.».

<sup>29</sup> G.W.H. LAMPE (a cura di), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1969, 380.

- a. discesa dal Padre;
- b. prima della Creazione;
- c. il Figlio come “sole di gloria”;
- d. gloria nascosta o bestemmata;
- e. gloria del Corpo di Cristo;
- f. la gloria della Croce
- 6. dello Spirito Santo;
- 7. della Trinità
- 8. degli angeli;
- 9. dei misteri divini;
- 10. della gloria divina in quanto comunicata alle creature;
- 11. della gloria come luce visibile;
- G. glorificazione, culto, in quanto offerto
  - 1. in generale a Dio;
  - 2. in particolare al Padre;
  - 3. nella liturgia (con vari sottopunti).
- H. sinonimo di dossologia.

Apparentemente, i punti ABC sono riconducibili allo schema di *LSJ*, e quindi si potrebbe pensare che l'uso biblico-cristiano di δόξα costituisca semplicemente un ampliamento semantico rispetto all'uso classico. In realtà, se si dà anche solo un'occhiata generale all'impostazione del lemma, si nota immediatamente che i primi tre punti, che sono gli unici riconducibili ai valori comunemente posseduti dalla parola al di fuori del greco biblico e cristiano, hanno una trattazione brevissima, mentre la parte nettamente preponderante della voce è costituita dalla trattazione del punto F.<sup>30</sup> In sostanza si può dire che nel greco biblico e cristiano i valori tradizionali di δόξα sono usati raramente e in contesti molto specifici (per esempio nella discussione di questioni filosofiche o teologiche), mentre il valore usuale della parola è quello di “gloria”. Le ragioni di questo spostamento subitaneo sono difficili da precisare. Secondo Deissmann<sup>31</sup> la versione dei Settanta potrebbe avere attinto a un uso corrente nella lingua greca del tempo e richiama come giustificazione di questa affermazione l'uso di δόξα per designare donne e navi. Moulton e Milligan rilevano che in un papiro di Ossirinco il pritano della città viene chiamato δόξα πύλω[ς, e che in un papiro di Leida (W<sup>xi</sup>) la stessa parola è utilizzata come attributo del sole:<sup>32</sup> si tratta però di papiri del III-V secolo d.C., e quindi poco adatti per spiegare un valore affermatosi già vari secoli prima.

<sup>30</sup> I punti A-B comprendono appena dieci righe (il punto A una sola riga). I punti D-E comprendono in tutto sei righe. Il punto H è trattato in appena tre righe.

<sup>31</sup> G. A. DEISSMANN, *Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, Teubner, Leipzig 1903, 165.

<sup>32</sup> J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Hodger & Stoughton, London 1930, 168-169.



Per quanto si possa pensare a un'assunzione progressiva di valore positivo da parte di δόξα nel greco dell'età postellenistica, tanto che Plutarco percepisce la parola latina *honor* come suo equivalente;<sup>33</sup> questa risignificazione è paragonabile a un'esplosione improvvisa, che coinvolge sia il termine fondamentale sia il verbo da esso derivato (δοξάζω) e dà luogo alla creazione di termini nuovi dall'elevato contenuto tecnico come δοξολογία (*dossologia*) che è innovazione propria nella lingua cristiana e che si trova già in un'antica preghiera nella formula ἀ[ι]νέσεις καὶ δοξολογίας [ἀνα]φ[έρ]ομέν σοι.<sup>34</sup> Il verbo δοξάζω passa dal precedente valore di "supporre, pensare" al significato esclusivo di "glorificare".<sup>35</sup>

Nella letteratura giudaico-ellenistica l'uso di δόξα è assimilabile a quello del greco classico.<sup>36</sup> Filone Alessandrino e Flavio Giuseppe continuano a usare δόξα nel senso tradizionale di "opinione, esito di un ragionamento", sia pure aggiungendo in qualche passaggio qualche sfumatura estranea all'uso pagano più comune: ad esempio nel passaggio di Flavio Giuseppe in cui la regina di Saba si presenta μετὰ πολλῆς δόξης καὶ πλούτου παρασκευῆς (*Ant. Jud.* VIII 167) δόξα assume il senso di "apparato, splendore", avvicinandosi all'uso biblico. L'unico passaggio in cui Filone usa δόξα nel senso biblico si legge in *de specialibus legibus* I 45 dove le parole di Mosè davanti a Dio vengono parafrasate nel modo seguente: ἴκετεύω δὲ τὴν γοῦν περὶ σὲ δόξαν θεάσασθαι. In questo passo l'autore richiama *Ex.* 33,18 (καὶ λέγει· δέξιόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν «Gli disse: Mostrami la tua gloria») e, per

<sup>33</sup> *Aetia Romana et Graeca, Moralia* 266 F: τὸν δὲ ὄνῳρεμ δόξαν ἂν τις ἢ τιμὴν μεθερμηνεύσειε.

<sup>34</sup> MOULTON, MILLIGAN, *The Vocabulary*, 169.

<sup>35</sup> Come si vede facilmente dal lemma del Lampe (LAMPE, *Patristic*, 382: ma le stesse conclusioni si ricavano dagli altri lessici: cfr. per esempio il lessico di Dimitrakos, *Μέγα Λέξιμον*, IV, 2090), l'uso di δοξάζω nel senso originario di 'ritenere, professare una dottrina' è nettamente minoritario e s'incontra solamente in passaggi altamente tecnici di testi di contenuto teologico o filosofico. Nel *LSJ* per il senso di 'glorify, extol' sono riferiti solamente esempi tratti dal greco biblico (AT e NT, a partire da Es 15,2). Oltre a questi viene citata un'iscrizione di Siene del II sec. a.C. indirizzata a Tolomeo e Cleopatra (W. DITTENBERGER, *Orientalis Graeci Inscriptiones selectae* [= *OIGI*], ed. W. Dittenberger, Volumen prius, Teubner, Lipsiae 1903, iscr. 168), in cui compare il participio perfetto del verbo nel senso di 'onorato' attribuito a un sacerdote della città di Elefantina (ιεροῦ δεδοξαμένου ἐξ ἀρχαίων). Degno di nota il testo (richiamato da Moulton-Milligan, *The Vocabulary*, 168) di un papiro magico (P. Lond. 121<sup>502</sup>ss.) contenente una preghiera a Iside in cui ricorrono le seguenti parole: κυρία Ἰσις [...] δόξασόν μοι ὡς ἐδόξασα τὸ τοῦ υἱοῦ σου Ὄρου. Il basso livello di competenza linguistica (δοξάζω seguito dal dativo anziché dall'accusativo, υἱοῦς per υἱοῦ) rende il testo più interessante, perché mostra la circolazione del verbo nel senso di 'dare fama' anche al di fuori dell'ambiente giudaico-cristiano. La datazione proposta del papiro è però del II-III sec. d.C., il che ne sminuisce l'interesse per lo studio della storia della parola. – Di δοξάζω sopravvive nel greco medievale il participio perfetto passivo δοξασμένος con valore prevalentemente aggettivale 'celebrato'.

<sup>36</sup> KITTEL, *ThWNT*, col. 23.

quanto non si tratti di una citazione letterale, è possibile che l'autore sia stato influenzato dalla traduzione/tradizione biblica.

6. Resta da chiedersi perché i traduttori della Settanta abbiano fatto ricorso proprio a δόξα, quando il lessico greco metteva a disposizione altri termini equivalenti per "gloria". Un'alternativa poteva essere per esempio κλέος,<sup>37</sup> che è parola viva anche nella Grecità tarda e che appare in contesti elevati o prevalentemente poetici, assai utilizzata nella prosa dell'età imperiale e, particolare ancora più interessante, frequente in Flavio Giuseppe e in Filone. Quest'ultimo la usa anche in contesti che evocano la maestà divina, per esempio in *spec. leg.* I 311: ἔστω δὴ, φησί, μόνος θεὸς αὐχημάτων σου καὶ μέγιστον κλέος, καὶ μήτ' ἐπὶ πλούτῳ μήτε δόξῃ μήτε ἡγεμονία μήτε σώματος εὐμορφία μήτε ῥώμῃ μήτε τοῖς παραπλησίοις, ἐφ' οἷς εἰώθασιν οἱ κενοὶ φρενῶν ἐπαίρεσθαι, σεμνυνθῆς «solo Dio, dice, sia il tuo vanto e la tua gloria e non vantarti né della ricchezza né della buona fama né del potere né della bellezza del corpo né della forza né di simili doti per cui le persone vuote di senno sono solite esaltarsi»: il contesto è interessante per la contrapposizione che si crea fra κλέος "gloria" e δόξα usato nel valore più tradizionale di "fama, buon giudizio che altri hanno di te".

Nell'AT κλέος appare solamente due volte, entrambe nel libro di *Giobbe*, e in entrambi i casi col valore generico di "fama, ciò che si ode": a 28,22 leggiamo «L'abisso e la morte confessano: "Coi nostri orecchi ne udimmo la fama"» (τὸ κλέος, nell'originale ebraico *šim'āb*); nel secondo passaggio, 30,8, si ha una resa libera dell'originale ebraico, nel cui testo non appare alcuna parola equivalente di κλέος: la LXX ha ἀφρόνων υἱοὶ καὶ ἀτίμων ὄνομα καὶ κλέος ἐσβεσμένον ἀπὸ γῆς, ma l'originale ebraico suona propriamente «genia di stolti e genia senza onore, sono cacciati dalla terra»: se non si ha a che fare con una variante antica, ὄνομα καὶ κλέος sembra essere una resa ridondante di *šem*. Nel NT κλέος compare una volta sola nella *I Lettera di Pietro*, in un contesto decisamente umano: «Quale gloria (κλέος) infatti, se voi, comportandovi male e maltrattati per questo, resistete con costanza?».

L'impiego di δόξα nel NT è frequente. Rinunciamo a un esame analitico dei passi in cui la parola compare, perché, dal punto di vista strettamente linguistico, il suo uso non pone se non occasionalmente interrogativi. Il più delle volte δόξα significa "gloria, maestà, magnificenza, onore, prestigio", con riferimento spesso alla maestà divina e al suo manifestarsi. In questo senso quindi l'uso della parola nel NT si pone, sempre sotto il profilo linguistico, in diretta continuazione con l'uso veterotestamentario. Per esempio in Lc 2,19 (l'apparizione degli angeli ai

<sup>37</sup> Altri termini equivalenti, come εὐκλεία ο εὐδοξία, hanno contenuti e diffusione più limitati. Sull'argomento cfr. M. GREINDL, *Κλέος, κῦδος, εὐχος, τιμή, φάτις, δόξα. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs*, diss. München 1938.

pastori dopo la nascita di Gesù) l'espressione δόξα κυρίου ricorda da vicino l'analoga formula che nei LXX rende l'ebra. *k' bôd yhw'h*, che, come già si è visto, trova largo impiego nei contesti che riferiscono di manifestazioni del Signore. Il riferimento a una gloria che sovrasta il piano umano è ammissibile anche in un paio di passaggi in cui δόξα viene usato al plurale e può essere inteso (e lo è stato da molti interpreti) in un significato molto specifico. In *II Petr.* 2,10 δόξας acc. plur. è reso nella *Vulgata* con *sectas*, coerentemente con uno dei valori assunti dalla parola in ambiti filosofici, "corrente di pensiero, scuola di pensatori".<sup>38</sup> Il testo greco ha: Τολμηταὶ ἀνθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες. Nel contesto, anche alla luce del successivo v. 11 («mentre gli angeli, a loro superiori per forza e potenza, non portano davanti al Signore alcun giudizio offensivo contro di loro»), la parola potrebbe riferirsi alla gloria di uomini illustri («le autorità, soprattutto ecclesiastiche»), ma anche, e più verosimilmente, alludere alla gloria di Dio o anche alle glorie celesti (gli angeli), che uomini spregiudicati pensano di potere offendere impunemente: quest'ultima è la lettura del passaggio che si ha nelle più recenti versioni CEI («Temerari, arroganti, non temono d'insultare gli esseri gloriosi decaduti»)<sup>39</sup> In un contesto simile, nella lettera di Giuda (*Iud.* 8 κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν δόξας δὲ βλασφημοῦσιν, «disprezzano il Signore e insultano gli angeli»<sup>40</sup>), δόξας è stato reso dalla *Vulgata* più correttamente con *maiestates*. Un terzo passaggio in cui δόξα compare al plurale è *I Petri* 1,11, dove la parola indica la gloria futura conseguente alla passione di Cristo (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας, nella *Vulgata eas quae in Christo sunt passiones et posteriores glorias*).

7. Il versetto di Luca citato all'inizio propone tuttavia un uso ancora diverso di δόξα.

Se mettiamo a confronto il versetto di Luca coi passaggi corrispondenti dei sinottici possiamo aggiungere qualche interessante osservazione ulteriore.

<sup>38</sup> Per la verità il testo della *Vulgata* è problematico, e alcuni testimoni hanno lezioni anche sensibilmente diverse. Nella più recente Nestle-Aland si legge *glorias*. La questione esorbita dall'interesse di questa nota.

<sup>39</sup> Parafraresi più che traduzione, e l'aggiunta di *decaduti* complica la lettura del passaggio anziché chiarirla (quale βλασφημία può esserci nei confronti degli angeli caduti?). Altre traduzioni italiane (Paoline) rendono con «disprezzavano la dignità del Signore bestemmiando». La Diodati (protestante) ha una resa più neutra («non hanno timore di dir male delle dignità»).

<sup>40</sup> Così la versione CEI 2008: la versione CEI 1974 rende δόξας con *gli esseri gloriosi*, mentre altre versioni italiane hanno *glorie* o *dignità*. In latino *maiestates* della *Vulgata* è divenuto *maiestatem* nella *Clementina*.

Mt 21,9	Mc 11,9	Lc 19,38
᾿Ωσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·	᾿Ωσαννά· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·  Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ·	Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ
᾿Ωσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.	᾿Ωσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.	δόξα ἐν ὑψίστοις.

Ai sinottici si aggiunge in questo caso la testimonianza di Giovanni, 12,13:

᾿Ωσαννά·  
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου,  
καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

La folla acclama dunque l'ingresso di Gesù con le parole del *Salmo* 118, 25: le parole del salmo «Benedetto colui che viene nel nome del Signore» sono introdotte da un'invocazione (᾿Ωσαννά) che gli Evangelisti, ad eccezione di Luca, hanno preferito lasciare nella sua forma originaria.

Il termine ὠσαννά non compare mai né nella LXX né in alcun altro passaggio del NT. Si tratta della trascrizione di due parole ebraiche che nella formulazione originaria vanno interpretate come espressione di supplica: ebr. שָׁמְעוּ אֲנִי (hōšī'ā nnā') che vale letteralmente "salvaci, orsù", ed è tradotto correttamente dalla Settanta: σῶσον δὴ.<sup>41</sup> L'espressione, che in questa forma si trova solamente in questo salmo, entra nell'uso liturgico in quanto utilizzata nella *Festa delle capanne*, quando, all'ultimo giorno, la folla esultante, compresi i bambini, agita rami di palma e grida le parole del salmo al suono di tromba.

Dal punto di vista fonetico noteremo che nel passaggio al greco la forma ebraica si modifica leggermente, perdendo la *-i-* intervocalica che si viene ad avere dopo la caduta di 'ayn:<sup>42</sup> hōšī'ā nnā' → hōšyanná → hōsanná. I manoscritti dei Vangeli oscillano nella scrittura delle doppie e in qualche altro particolare, ma in sostanza la grafia della parola è sicura.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Σῶσον per il semplice hōšī'ā (hōšī'ā) per esempio 2Sam 14,4; 2Re 6,26; Sal 12,2; 20,10; 21,22; 85,16; 108,7; Is 37,20; Ger 17,14; e altrove.

<sup>42</sup> Le laringali ebraiche raramente sono espresse in corpo di parola, il che dà luogo a iati nella trascrizione greca di nomi semitici. Ampia documentazione sull'argomento in F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica greca del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1997, 93-97, § 39 (traduzione italiana di *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001<sup>18</sup>).

<sup>43</sup> Nei codici ὠσαννά ὠσαννά ὠσαννά ὠσανά ὠσαννά ὠσανα. Sulla scarsa precisione e attendibilità dei codici nella trascrizione dei nomi stranieri cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica*, § 39. Piccole

Poiché l'uso di termini ebraici nei Vangeli non mira a ricreare uno sfondo di atmosfera semitica, ma è determinato da una volontà di precisione (riconoscimento di un forte contenuto tecnico in termini che non sembrano avere un equivalente preciso in greco e rischierebbero di perdere parte del loro valore originario), il mantenimento del termine ebraico nei sinottici e in Giovanni sembra rispecchiare l'esigenza di riferire in modo preciso una parola in cui si percepivano sfumature di significato che sarebbero andate perdute con una resa greca approssimativa. E' dunque una scelta deliberata di Luca quella di rinunciare al termine ebraico e di sostituirlo con un termine greco: una scelta sorprendente perché nel Vangelo di Luca si ha, rispetto agli altri Vangeli, una presenza più numerosa di ebraismi, presumibilmente filtrati attraverso un accurato studio della lingua dei Settanta. Come riconosceva già Gerolamo, in Luca si percepisce una padronanza della lingua greca superiore a quella degli altri evangelisti, e forse proprio questa maggiore sensibilità può averlo spinto a sostituire un termine ebraico con un termine greco, anche se ciò determinava la rinuncia a qualche sfumatura della parola.

Ma sostituendo *osanna* con *dóxa* Luca aggiunge alla parola una ulteriore possibilità di impiego. Qui la parola viene usata come semplice acclamazione: vale a dire che il contenuto semantico della parola passa in secondo piano, mentre viene valorizzato il suo prestarsi ad essere usata come richiamo gioioso.

8. Le ragioni che hanno portato Luca a questa scelta devono essere state discusse e dibattute già nella Chiesa primitiva. Di *osanna* parla a lungo Gerolamo, che in una lettera al Papa Damaso (*Epist.* I 20) esplicitamente dedicata all'interpretazione della parola discute approfonditamente sul valore di *osanna*. Gerolamo considera quella di Luca piuttosto un'omissione che una sostituzione: «Lucas verbum “osanna” non posuit in reliqua interpretationis parte consentiens». <sup>44</sup> E più avanti: «Lucas igitur, qui inter omnes evangelistas Graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus et qui in Graecis evangelium scripsertit, quia se vidit proprietatem sermonis transferre non fosse, melius arbitratus est tacere, quam id ponere, quod legenti faceret quaestionem». <sup>45</sup> Le ragioni che hanno indotto gli altri evangelisti a mantenere la parola ebraica «“osianna”, quod nos corrupte propter ignorantiam dicimus “osanna”» <sup>46</sup> sono così chiarite da Gerolamo: «quia in Graecum non poterant transferre sermonem, sicuti in “alleluia” et in

incertezze grafico-fonetiche anche nei codici delle versioni latine (*osanna, hosanna, ozanna, ossanna, ossana*).

<sup>44</sup> HIERONYMUS, *Epistulae. Pars Prima* (ed. I. Hilberg), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1910 (= CSEL 54) 105, 17.

<sup>45</sup> *Ibidem* 108, 16.

<sup>46</sup> *Ibidem* 106, 10.

“amen” et in plerisque factum videmus, ipsum Hebraeum posuerunt dicentes “osianna”». <sup>47</sup>

La lettera, che è in realtà un breve trattato, prende spunto dal fatto che Ilario di Poitiers nel suo *Commento al Vangelo di Matteo* scrive che «*hosanna* hebraico sermone significatur redemptio domus David». <sup>48</sup> Altri avevano proposto per *osanna* il significato di *gratia* o di *gloria*. Dal che si deduce che nella Chiesa primitiva il significato della parola ebraica si era offuscato fino ad andare completamente perduto e i commentatori procedevano un po' a spanne nella ricerca del valore originario. Questo vale per il mondo latino, ma anche per il mondo greco. Benché la parola sia usata da testi della Chiesa primitiva e compaia già nella *Didaché* (10, 6: Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ἀμήν. ὠσαννὰ τῷ οἴκῳ Δαβὶδ «Giunga la grazia e passi questo mondo. Amen. Osanna alla casa di David»), negli autori che tentano una spiegazione del termine si palesano incertezze e fraintendimenti. <sup>49</sup> L'interpretazione della parola come *gloria* è stata certamente influenzata dal comparire di δόξα nel passaggio di Luca qui esaminato, come conferma indirettamente anche la *Suda*, <sup>50</sup> che, esplicitamente rifacendosi al passaggio di Luca, rifiuta la spiegazione corretta per accogliere quella erronea: Ὀσαννὰ· δόξα σημαίνει. καὶ γὰρ ἄλλος εὐαγγελιστῆς λέγει· εἰρήνη (sic, fortasse voluit ὠσαννὰ) τῷ υἱῷ Δαβὶδ. καὶ ὁ ἕτερος· δόξα τῷ υἱῷ Δαβὶδ. ὥστε τὸ ὠσαννὰ τὸ δόξα σημαίνει. παρὰ τισὶ δὲ σώσον δὴ. οὐκ ὀρθῶς «*Osanna* significa gloria. E infatti uno degli evangelisti dice: Pace (*legendum* *Osanna*) al figlio di David, e l'altro: Gloria al figlio di David, cosicché *osanna* significa *dóxa*. Secondo alcuni però *Salvami dunque*, ma non correttamente».

Gerolamo, che, potendo far valere la sua conoscenza da maestro della lingua ebraica, correttamente rivendica a *osanna* il significato primario di «salvifica, obsecro» (discutendo anche a lungo sul valore preciso di *nnā*), non ha difficoltà a mostrare l'incongruenza delle due interpretazioni, in quanto per entrambe le parole latine (*gloria, gratia*) vi sono corrispondenze ebraiche che nulla hanno a che fare con *osanna*.

Secondo Gerolamo dunque quello di Luca è un silenzio («melius arbitratus est tacere»), ma più che un silenzio il suo è un cambiamento volontario, perché trascurando il valore primitivo di *osanna* e sostituendolo con δόξα trasforma

<sup>47</sup> *Ibidem* 108, 13.

<sup>48</sup> *Comm. in Matth.* 21, 23 (PL 9, 1036).

<sup>49</sup> Per esempio PSEUDO-GIUST., *quaest. et resp.* 420 C 3 Morel Ἐρμηνεία ἐστὶ τοῦ μὲν ἀλληλοῦια τὸ ὑμνήσατε μετὰ μέλους τὸ ὄν, τοῦ δὲ ὠσαννὰ μεγαλωσύνη ὑπερκειμένη «L'interpretazione di alleluia è inneggiata con musica all'Esistente e di osanna è grandezza che sovrasta»; CLEM. ALEX., *Paed.* I 5, 13 φῶς καὶ δόξα καὶ αἶνος μεθ' ἱκετηρίας τῷ κυρίῳ· τουτὶ γὰρ ἐμφαίνει ἐρμηνευόμενον Ἑλλάδι φωνῇ τὸ ὠσαννὰ; «Luce e gloria con devozione al Signore: questo infatti significa osanna tradotto in lingua greca.»

<sup>50</sup> *Suidae Lexicon*, Ω 215.

quella che era originariamente una invocazione di supplica e di aiuto in una acclamazione dossologica.

9. Non è quindi solamente un'esigenza di chiarezza testuale e la volontà di proporre ai suoi lettori un testo trasparente a indirizzare l'evangelista verso a una scelta che gli fa preferire un termine greco (δόξα) che certo non è equivalente a ὡσαννά, quando avrebbe potuto semplicemente ricorrere alla traduzione letterale greca σῶσον (come si ha nella versione dei Settanta, che Luca certamente conosceva). Luca ha volontariamente trasformato un'invocazione di supplica in un'acclamazione gioiosa e in una dossologia. Il testo degli altri evangelisti tramezza fra l'acclamazione e la dossologia. Luca ha indirizzato nettamente il suo testo verso questa seconda possibilità.

Anche in altri testi neotestamentari (ma non nei Vangeli) compare δόξα in formule dossologiche.

Citiamo per esempio la *Lettera ai Romani* 11,34:

Τίς γάρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀναποδοθήσεται αὐτῷ; ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

«Infatti, chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore? O chi mai è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo tanto da riceverne il contraccambio? Poiché da lui, per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose. A lui la gloria nei secoli. Amen.»

*II Petr.* 3,18

[...] ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

«[...] nella grazia e nella conoscenza del Signore nostro e salvatore Gesù Cristo. A lui la gloria, ora e nel giorno dell'eternità. Amen.»

*Apoc.* 1,6

ιερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ – αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

«sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.»

e 14,7

Φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρισεως

«Temete Dio e dategli gloria, perché è giunta l'ora del suo giudizio».

*Jud.* 25

μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

«All'unico Dio, nostro salvatore, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore, gloria, maestà, forza e potenza prima di ogni tempo, ora e per sempre. Amen.».

In tutti questi testi, il contenuto semantico di *δόξα* passa in secondo piano, e la parola semplicemente si presta ad essere usata come richiamo gioioso.

L'innovazione di Luca non trova riscontro negli altri Vangeli, che non usano mai *δόξα* né in acclamazioni né in dossologie. Ma vi è un altro testo evangelico dello stesso Luca che richiama il passaggio che stiamo esaminando, vale a dire 2, 14, quando gli angeli annunciano con una fantasmagoria di canti ed effetti luminosi la nascita del Salvatore:

Lc 2,14            *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.*  
 Lc 19,38        *ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.*

La corrispondenza con la seconda parte di 19,38 è evidente: le due parole chiave sono in entrambi i passi *εἰρήνη* e *δόξα*, anche se vengono scambiate fra di loro e l'invocazione di benessere e felicità (*εἰρήνη*) viene trasferita dalla terra al cielo e il riferimento agli altissimi cieli (*ὑψίστα* oppure *ὑψιστον* nella tradizione testuale) viene collocato alla fine anziché nella parte iniziale. È interessante notare che le due parole chiave del passaggio, *εἰρήνη* e *δόξα* non compaiono nel testo degli altri tre evangelisti: Luca ha rielaborato e creato un fine tessuto di rimandi, in modo consona alla tradizione letteraria greca. Il testo di 2,14 contiene troppi problemi, testuali e interpretativi, perché se ne possa proporre in questa sede un'analisi anche solo iniziale. Mi limito a richiamare il fatto che in 2,14 ai due estremi, e dunque ai due punti salienti della frase, vi sono due parole corradicali: la *δόξα* che si trova nella zona più alta del cielo si riflette sulla terra nell'*εὐδοκία* che conclude la frase e che, comunque la si voglia intendere (benevolenza degli uomini verso Dio o benevolenza di Dio verso gli uomini che Egli sceglie), si pone come riverbero della gloria celeste. Mi pare indubbio che 19,38 richiama 2,14, e che il gioco di riferimenti incrociati è tutto interno al Vangelo di Luca, sia perché gli altri evangelisti non hanno passaggi equivalenti al secondo capitolo di Luca sia perché il testo di 19,38 è stato adattato da Luca in modo tale da permettere queste corrispondenze: gli altri evangelisti non hanno *εἰρήνη* e *δόξα*, hanno invece un semitismo, *ὡσαννά*, che Luca ha sacrificato.

Il cambiamento di Luca ha avuto riflessi nella successiva interpretazione della parola. Luca ha indirizzato *δόξα* verso usi nuovi e nel contempo, indirettamente, ha cambiato l'interpretazione di *osanna* nell'esegesi successiva. Luca fa di *δόξα* un'esclamazione gioiosa ed esultante, propagandone la diffusione con questo valore. L'uso di *δόξα* non è diverso insomma da quello di "evviva, bravo". Il passaggio di Luca diventa così anche uno snodo per tracciare la storia della parola.



## ABSTRACT

L'articolo discute il cambio semantico del termine *doxa* nel passaggio dal greco classico all'ambito cristiano. Lo spostamento dall'area dell'opinione e di ciò che ci si attende alla gloria è connesso all'influsso del contenuto del termine semitico *kabod*. Un ruolo essenziale nella trasformazione cristiana di *doxa* sarebbe stato giocato da Luca, il quale traduce *hosanna* con il termine in esame. L'entrata a Gerusalemme, con le acclamazioni riportate in Lc 19,38, si ricollegerebbe, così, al canto degli angeli in Lc 2,14.

The article explains the semantic shift of the word *doxa* moving from classical Greek to the Christian language. The meaning changed from the area of opinion and the object of an expectation to glory. This novelty is connected to the influence of the content of the Semitic word *kabod*. A fundamental role in the Christian transformation of *doxa* was played by Luke, who translated *hosanna* with this term. So the chanting of the angles in Lk 2:14 could be linked to the acclaiming in Lk 19:38, when Jesus entered Jerusalem.



# QUEL FUTUR POUR L'HISTOIRE DU DROIT CANONIQUE APRÈS LA PREMIÈRE CODIFICATION ?

THIERRY SOL\*

SOMMAIRE : I. *Entre continuité et nouveauté : le rôle de l'histoire dans les intentions des codificateurs.* II. *Connaissance pratique et savoir scientifique.* III. *Le rôle des sources dans l'interprétation des canons et dans l'enseignement.* IV. *La séparation entre l'histoire et l'exposition du droit en vigueur.* V. *Notion de droit et étude de l'histoire.*

S'interrogeant sur les facteurs qui affectèrent la place et la fonction de l'histoire du droit canonique dans le savoir théologique du XIX<sup>e</sup> siècle, Carlo Fantappiè mentionnait l'influence de la codification canonique, la séparation méthodologique entre l'histoire et le droit canonique ainsi que la réaction anti-juridique qui suivit le concile Vatican II.<sup>1</sup> Le récent centenaire de la première codification nous invite à revenir en particulier sur les deux premiers facteurs mentionnés. Si le code de 1917 affirmait se trouver en parfaite continuité avec le passé, en dotant au passage la majorité des nouveaux canons d'une référence aux lois antérieures, il semble toutefois que la codification ait provoqué un éloignement entre les sciences historique et canonique, en rendant problématique le concept même d'histoire du droit canonique.<sup>2</sup>

Rémi Brague a souligné l'importance de l'histoire, non seulement comme intérêt érudit ou traduction d'une certaine inquiétude face à la perte de la culture, mais comme nécessité pour comprendre le présent et se projeter vers le futur.<sup>3</sup> De façon très suggestive il faisait référence à une expression d'Edmond Burke : « People will not look forward to posterity, who never look backward to their ancestors ». <sup>4</sup> Ces paroles peuvent être facilement appliquées à notre thème. La codification aurait

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico in epoca moderna : problemi e prospettive*, « Periodica de Re Canonica » 102 (2013) 484.

<sup>2</sup> Cfr. C.J. ERRÁZURIZ MACKENNA, *Lo studio della storia nella metodologia canonistica : la rilevanza della nozione di diritto*, dans N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, E. DE LEON (ed.), *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico*, Giuffrè, Milano 2003, 19.

<sup>3</sup> Cfr. R. BRAGUE, *Modérément moderne*, Flammarion, Paris 2014, 14-16.

<sup>4</sup> E. BURKE, J. G. A. POCKOCK (éd.), *Reflections on the Revolution in France*, Hackett, Indianapolis 1987, 29.

opéré d'une façon semblable à ce que Tocqueville affirmait par ailleurs du processus démocratique : « Non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants ».<sup>5</sup> En effet, à l'occasion de la première codification, la canonistique a semblé perdre de vue le passé pour se focaliser seulement sur l'exégèse d'un texte codifié devenu autonome et autosuffisant. Ainsi disparaissait non seulement un lien vital avec le passé, mais également une clef de lecture indispensable des défis présents et futurs du droit canonique. En outre, la science historique du droit canonique, laissant de côté l'aspect juridique de son objet, ou « libérée » de lui suivant certains, se transforma en pure érudition.

Cinq moments ou contextes peuvent expliquer quel sort fut réservé à l'histoire à l'occasion de la première codification : l'intention initiale des codificateurs de s'inscrire dans la continuité avec le passé ; la dimension historique des travaux de codification ; le rôle de la science historique dans l'interprétation et dans l'enseignement du droit canonique ; la séparation entre science historique et droit en vigueur ; l'influence de la notion de droit sur le rapport entre connaissance historique et droit canonique en vigueur.

### I. ENTRE CONTINUITÉ ET NOUVEAUTÉ :

#### LE RÔLE DE L'HISTOIRE DANS LES INTENTIONS DES CODIFICATEURS

Le premier sens que nous pouvons donner à « histoire » est celui, général, de « passé ». De ce point de vue, le thème de la relation entre première codification et histoire renvoie avant tout à la problématique de la caractérisation de la codification elle-même en termes de continuité ou de rupture avec le droit passé.<sup>6</sup> La difficulté provient du fait que la codification de 1917, même si elle se revendiquait en parfaite continuité avec la tradition juridique de l'Église, dans le sillage des grandes collections canoniques, constitua un tournant décisif dans l'histoire du droit canonique, dû au choix d'une forme radicalement nouvelle : le passé est conservé, mais en même temps transformé dans et par la nouvelle forme du code.

À défaut de pouvoir entrer dans une problématique aussi complexe, il est au moins possible de reprendre la conclusion de Carlo Fantappiè pour affirmer avec lui que l'évidente discontinuité liée à la forme du code se produisit cependant à l'intérieur d'une continuité fondamentale avec la tradition juridique de l'Église.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *Œuvres*, Gallimard, Paris 1991, liv. II, 2, 614.

<sup>6</sup> Le thème a été récemment abordé par J. SEDANO RUEDA, *Dal Corpus iuris canonici al primo Codex iuris canonici : continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa latina*, « Folia theologica et canonica » (2015) 215-238.

<sup>7</sup> Nous simplifions ici de façon abusive les conclusions de Carlo Fantappiè et il serait nécessaire de se référer à l'ensemble de son ouvrage : *Chiesa romana e modernità giuridica*, A. Giuffrè, Milano 2008. On peut aussi reprendre les conclusions de Joaquin Sedano, en affirmant que ni la thèse de

Du point de vue historiographique la thèse de la continuité montre clairement qu'à son point de départ, le processus de codification préserve le droit précédent et manifeste clairement une volonté initiale de maintenir un rapport substantiel avec le passé. Même si l'écart entre les intentions initiales des codificateurs et les résultats de la codification ne peut être nié, le désir de ne pas provoquer de rupture avec le passé constitue un élément essentiel de notre réflexion : l'histoire du droit est résolument intégrée et maintenue dans le code, quoique sous un aspect nouveau.<sup>8</sup>

En 1971 Alfons Maria Stickler examinait la fonction concrète de la connaissance juridico-historique dans l'élaboration du code pie-bénédictin<sup>9</sup> et il affirmait que les codificateurs n'avaient pas l'intention de changer le droit canonique en vigueur à travers un *aggiornamento* substantiel, mais voulaient « recueillir, ré-ordonner et refondre, suivant le système de la codification, les normes rapportées encore en vigueur ». <sup>10</sup> La réforme, suivant le dessein de Pie X, avait un objectif essentielle-

la parfaite continuité, ni celle de la rupture absolue ne semblent rendre raison des conséquences réelles de la première codification (SEDANO RUEDA, *Dal Corpus iuris canonici*, 237) : « Non sembra del tutto giustificata la netta distinzione tra l'impostazione del codice pio-benedettino e quella del diritto canonico medievale e post-tridentino, affermata dal Kuttner e poi ripresa da altri studiosi. Non sembra neppure convincente quella tesi troppo semplicistica tesa ad evidenziare la completa continuità col passato, appoggiandosi sull'autorità della *Praefatio* del Gasparri, e secondo la quale il codice rappresenterebbe l'esito di un processo del tutto coerente di sviluppo delle collezioni canoniche precedenti, e dunque il *Codex* non sarebbe altro che un *novum Corpus*. Ci sono delle fratture sì, ma non così profonde da poter parlare di uno spartiacque essenziale. » Parmi les études qui ont sans doute trop accentué les différences, on pourrait mentionner en particulier S. KUTTNER, *Il diritto canonico nella storia*, « Jus » 28 (1967) 239-251. En sens inverse : A.M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini : institutiones academicae*, I *Historia Fontium*, Las, Roma 1985<sup>3</sup>, 371 ; B.E. FERME, *Il Codice di Diritto Canonico del 1983 in prospettiva storica*, dans PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (ed.), *Vent'anni di esperienza canonica : 1983-2003*, Città del Vaticano 2003, 43-55.

<sup>8</sup> La question du caractère supposé neutre de la forme du code se pose évidemment, comme l'ont souligné Paolo Grossi et Carlo Fantappiè : P. GROSSI, *Storia della canonistica moderna e storia della codificazione canonica*, « Quaderni Fiorentini » 14 (1985) 587-599 ; *Valore e limiti della codificazione del diritto (con qualche annotazione sulla scelta codicistica del legislatore canonico)*, dans A. CATTANEO (ed.), *L'eredità giuridica di san Pio X*, Marcianum Press, Venezia 2006, 141-154 ; *Storicità del diritto*, « Apollinaris » 79 (2006) 105-116. Le lien entre forme et contenu ne peut être nié et il est évident que le processus de codification n'est pas resté purement instrumental et formel.

<sup>9</sup> Cfr. A.M. STICKLER, *La funzione della scienza storica di diritto canonico nella codificazione pio-benedettina e per la riforma attuale del diritto canonico*, « L'année canonique » 15 (1971) 525-549.

<sup>10</sup> La traduction est nôtre. Stickler ajoute (*ibidem*, 526) : « riformarlo eliminando solo le leggi superate ed inutili, correggendo quelle non più rispondenti alle nuove condizioni di vita ecclesiastica, sopperendo alle lacune esistenti con appropriate norme nuove. Così, si voleva non solo

ment pratique et pastoral : proposer un droit facilement applicable par les curés, clair et sûr, mais sans révolutionner le droit, comme l'affirme le can. 6 : « *Codex vigentem hucusque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat* ». Dans une même perspective de continuité historique, Stephan Kuttner commentait : « En mettant l'accent sur la continuité historique, Gasparri et ses collaborateurs étaient conscients de la dimension historique des dispositions et des doctrines canoniques qu'ils voulaient reprendre sous une forme plus moderne dans la nouvelle codification ». <sup>11</sup> En outre selon Stickler, le caractère obligatoire des normes passées était conservé de façon indirecte dans le nouveau droit. <sup>12</sup>

Stickler mentionne un autre argument en faveur de la continuité. La publication des sources des canons du code par Gasparri et Serédi montrait « clairement que pratiquement toutes les normes avaient leurs racines et leurs développements dans la législation précédente et que très peu de canons étaient privés de ces références historiques et pour cette raison vraiment nouveaux ». <sup>13</sup> Il semble donc possible d'interpréter la codification comme « la conclusion naturelle d'un long processus historique substantiellement linéaire et répondant aux exigences de la vie juridique de l'Église ». <sup>14</sup> S'il ne semble pas possible d'adhérer à toutes

porre termine all'incertezza del diritto vigente ma anche rendere meno difficile lo studio e la conoscenza di esso, unificando tutta l'enorme massa del materiale legale sparso in innumerevoli fonti. » L'auteur fait référence à : A. VAN HOVE, *Prolegomena (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici)*, Malines-Rome 1945, 612 ; A.M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. I Historia fontium*, PAS-Verlag, Torino 1950, 371-374 ; U. STUTZ, *Der Geist des Codex iuris canonici. Eine Einführung in das auf geheiss Papst Pius X. verfasste und von Papst Benedict XV. erlassene Gesetzbuch der Katholischen Kirche*, F. Enke, Stuttgart 1918. Le cardinal Gasparri décrit lui-même ainsi le but de la codification dans sa préface au CIC et dans son intervention au *Congresso Storico di Diritto* de Rome en 1934 : P. GASPARRI, *Storia della codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina*, dans *Acta congressus iuridici internationalis Romae 1934 habiti*, Vol. 4, 1937. Cfr. aussi S. KUTTNER, *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, « The Jurist » 28 (1968) 129-148 (l'original italien se trouve dans S. KUTTNER [ed.], *Commemorazione del cinquantesimo anniversario della promulgazione del Codex iuris canonici*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1967).

<sup>11</sup> KUTTNER (ed.), *Commemorazione*, 28. La traduction est nôtre.

<sup>12</sup> Cfr. STICKLER, *La funzione della scienza storica*, 527 : « Anche il fatto che tutto questo diritto antico, col codice e nel codice, non ha più valore giuridico originario ma trae tutta la sua forza obbligatoria solamente dal legislatore nuovo, cioè da Benedetto XV, non cambia questo stato di cose, ma trasforma solamente l'obbligatorietà da antica in nuova, per cui solo in questo senso il diritto antico del codice è anche diritto nuovo. »

<sup>13</sup> *Ibidem*, 526-527. La traduction est nôtre. L'auteur fait référence à STUTZ, *Der Geist des Codex*, 57-79.

<sup>14</sup> SEDANO RUEDA, *Dal Corpus iuris canonici*, 217. La traduction est nôtre. L'auteur fait référence à G. FELICIANI, *Mario Falco e la codificazione del diritto canonico*, dans M. FALCO, *Introduzione allo studio del Codex iuris canonici*, Il Mulino, Bologna 1992, 22 ; P. GASPARRI, E. SERÉDI (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I-IX, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1923/1939.

les conclusions de Stickler, ces considérations montrent au moins que le procès de codification ne voulait pas abandonner l'histoire dans le sens de « droit passé », mais le préservait à l'intérieur d'une nouvelle forme clarificatrice, logique et unificatrice du droit.

## II. CONNAISSANCE PRATIQUE ET SAVOIR SCIENTIFIQUE

Si l'on passe des intentions à la mise en œuvre de la codification, en plus de l'objectif de préservation, intégration et reformulation dans la continuité du droit précédent, apparaît un autre prérequis déjà mentionné, celui du caractère pratique et facilement applicable du droit codifié. Ce désir s'inscrit dans le dessein de réforme pastorale voulu par Pie X, dans lequel le code, et non plus une collection canonique, devait faciliter la compréhension et l'application du droit, en le disposant suivant des articles brefs, sans démonstrations ou commentaires, mais avec des notes qui en indiquaient les sources.<sup>15</sup>

Dans un tel cadre, le rôle de l'histoire (toujours ici dans le sens de « droit du passé ») apparaît essentiellement pratique. L'histoire sert de « matériel normatif », de « réservoir de normes » en vue de sa reformulation en canons clairs et concis. La continuité avec l'histoire est maintenue, mais disparaît alors une autre dimension de l'histoire comme connaissance scientifique du passé. Il ne s'agit pas pour autant de « d'instrumentaliser » l'histoire, car le projet de codification ne prétend pas a priori « utiliser » ou « déformer » l'histoire selon une idéologie préconçue, mais l'histoire se trouve néanmoins réduite à un pur contenu normatif. C'est sans doute pour cette raison que Stickler, bien qu'il soit en faveur de la thèse de la continuité, indiquait un changement de point de vue de la part des canonistes. Ses réflexions sont décisives pour comprendre les raisons profondes de l'éloignement entre science historique et connaissance canonique au cours du processus de codification :

Jusqu'au code, tous les canonistes [...] étaient aussi nécessairement des historiens ; ou plutôt, ils devaient avoir une connaissance du statut « historique » du droit en vigueur

<sup>15</sup> Cfr. G. BRUGNOTTO, *Il Codex del 1917 : la scelta della codificazione per la riforma della Chiesa*, « Quaderni di diritto ecclesiale » 30 (2017) 152 : « Il carattere molto pratico del progetto di codificazione si intravede nel pro-memoria che il Papa invia a Gasparri l'11 marzo 1904 : “Per tutto questo io propenderei per l'immediata codificazione, che si compendierebbe : 1° Nell'estendere in brevi articoli le prescrizioni del diritto secondo i vari argomenti senza dimostrazioni e commenti e colle semplici note d'onde furono tolti ; 2° Nell'abbandonare tutto quello che fu abrogato [,] nel riformare e nell'aggiungere ciò che manca nella legislazione ecclesiastica ; 3° nel conservare le tradizioni sulla divisione del codice in *diritto pubblico e privato*, nei *Giudizi ecclesiastici*, in *personis*, in *rebus*, etc. » Le pro-memoria a été publié par C. FANTAPPIÈ, *Gl'inizi della codificazione pio-benedettina*, « Il diritto ecclesiastico » 113 (2002) 81.

[...]. Mais cette connaissance était éminemment pratique, plus que scientifique. De fait, les grands commentaires des « *probati auctores* » étaient en général des traités exégétiques sur les décrétales, alors que très peu d'entre eux exposaient tout ou partie du droit en vigueur avec une méthode scientifique proprement historique.<sup>16</sup>

L'expression utilisée par Stickler indique un des facteurs décisifs qui explique le sort de la science historique dans le processus de codification et dans le droit codifié. La problématique de l'histoire dans la codification n'est pas tant celle de la continuité ou de la rupture avec le droit du passé, que celle de la nature de la connaissance historique et de sa finalité dans le nouveau droit canonique. Les codificateurs ne souhaitaient pas bouleverser ou effacer le droit passé, mais leurs préoccupations étaient pratiques et non scientifiques.<sup>17</sup> Leur façon d'utiliser l'histoire a déterminé en grande mesure son futur après la codification : « Cette mentalité des codificateurs, unie à la finalité éminemment pratique de la codification de Pie X sont par conséquent les causes principales du fait que cette grande œuvre n'ait pu devenir la marraine de l'histoire scientifique et de la science historique du droit canonique ».<sup>18</sup>

Le caractère pratique de l'utilisation de l'histoire dans le processus de codification fut aussi renforcé par la systématique retenue. Le choix du modèle des codifications civiles a orienté les codificateurs vers les « Institutions », qui offraient un ordre relativement systématique et logique adapté à une finalité pratique, pour la connaissance et l'application de la loi. Suivant Stickler, même si les codificateurs furent conscients du danger de graves incohérences qui devaient se répercuter sur les conceptions fondamentales du droit canonique lui-même,<sup>19</sup> les avantages d'un

<sup>16</sup> STICKLER, *La funzione della scienza storica*, 527. La traduction est nôtre.

<sup>17</sup> *Ibidem* : « I canonisti dunque, che erano incaricati della codificazione, essendo tutti giuristi con preoccupazioni pratiche e in possesso di tutte le necessarie conoscenze storico-pratiche del diritto della Chiesa, non sentivano, nella loro grande maggioranza, il bisogno di una penetrazione storico-scientifica del vasto materiale. » Stickler poursuit en citant quelques exemples : « pur trovandosi in mezzo ad essi anche uomini di grande sensibilità giuridico-storica (p. es. tra i consumati il Wernz e tra i giovani Eugenio Pacelli). Il tipo classico è rappresentato proprio dal più grande di essi che era il vero artefice del lavoro e perciò dello stesso Codice, Pietro Gasparri. Le sue stesse opere ne sono una chiara testimonianza, ma anche uomini che lo hanno conosciuto da vicino e personalmente, lo affermano esplicitamente. Tra questi il Cardinale Fr. Roberti che tenne la solenne commemorazione del 25° della morte del Gasparri all'Università del Laterano nell'ottobre del 1959, e che disse in questa occasione testualmente : "Il Gasparri non fu un'erudito del diritto, non c'è quasi nulla di erudizione nei suoi testi ; egli lesse ben pochi libri anche giuridici. Nemmeno fu un teorico che abbia elaborato nuovi sistemi dottrinali, ma fu un giurista vero, pratico. Intese il diritto come lo intesero i Romani : *ars boni et aequi*." » (F. ROBERTI, *Commemorazione del 25° della morte di Gasparri*, « Apollinaris » 33 [1960] 35).

<sup>18</sup> La traduction est nôtre. Cfr. STICKLER, *La funzione della scienza storica*, 528.

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, 529-530 ; T. SOL, *La sistemática del Codice canonico del 1917 comparata con quelle delle codificazioni civili del tempo*, « Ephemerides iuris canonici » 57/2 (2017) 473-506. La division



système simple et si proche des codes civils étaient supérieurs. Ainsi l'histoire, réduite au statut de source de matériaux normatifs pour la rédaction des nouveaux canons, n'est plus intégrée au niveau scientifique de la réflexion canonique, car la systématique choisie ne procédait pas d'une réflexion sur l'évolution propre du droit dans l'Église, mais empruntait la voie de la rationalité abstraite et déductive qui animait les codifications civiles.<sup>20</sup>

### III. LE RÔLE DES SOURCES DANS L'INTERPRÉTATION DES CANONS ET DANS L'ENSEIGNEMENT

Les critères d'interprétation des canons et les dispositions pour l'organisation de l'enseignement du droit canonique complètent la description du rapport entre histoire et codification. La signification et les effets de l'utilisation de la méthode exégétique ont déjà été amplement étudiés.<sup>21</sup> Le droit antique abrogé par le code perdit sa qualité de source de droit. Il demeura un moyen d'interprétation des nouveaux canons (can. 6, 2<sup>o</sup>), mais de second rang. Le droit antique n'aura pas même le caractère de source subsidiaire, car on lui préférera l'analogie pour combler les lacunes de la loi (can. 20).<sup>22</sup> En ce qui concerne l'enseignement du droit canonique, par l'instruction *Cum novum iuris* du 7 août 1917,<sup>23</sup> la Congrégation des séminaires et des universités préconisa l'utilisation de la méthode exégétique :<sup>24</sup> le code devait être expliqué non pas de façon synthétique mais à l'aide d'une analyse

entre *personae*, *res actiones* et la difficulté de son application au droit canonique en est un exemple habituel.

<sup>20</sup> Sur les problèmes posés par l'adoption de la codification civile, cfr. C. FANTAPPIÈ, *Dal paradigma canonistico classico al paradigma codificatorio*, dans N. ALVAREZ DE LAS ASTURIAS, E. BAURA, T. SOL (ed.), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Giuffrè, Milano 2017, 3-34 ; E. BAURA, *Lo spirito codificatore e la codificazione latina*, « Ius Ecclesiae » 29 (2017) 15-37.

<sup>21</sup> Nous nous limitons à citer C.R.M. REDAELLI, *Il metodo esegetico applicato al codice di diritto canonico del 1017 e a quello del 1983*, « Periodica de re morali canonica liturgica » 86 (1997) 57-100 ; *L'adozione del principio della codificazione : significato ecclesiologico soprattutto in riferimento alla ricezione*, dans H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias (Actas del Coloquio internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997 ; V. GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917 nella dottrina e nell'insegnamento*, dans ALVAREZ DE LAS ASTURIAS, BAURA, SOL (éd.), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, 71-119.

<sup>22</sup> Cfr. SEDANO RUEDA, *Dal Corpus iuris canonici*, 234.

<sup>23</sup> S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET DE STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, *Cum novum iuris - De novo Iuris Canonici Codice in Scholis proponendo*, AAS 9 (1917) 439.

<sup>24</sup> Alors qu'un premier projet insistait sur l'importance d'un encadrement historique de l'exégèse des canons, Pietro Gasparri avait finalement imposé l'application des méthodes utilisées pour l'interprétation des codes civils. Cfr. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, 1152-1153 ; GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917*, 88.

minutieuse, canon par canon. Les professeurs et les docteurs devaient « *singulos canones diligentem explanationem interpretari* », même si, afin de favoriser une connaissance plus profonde du droit chez les élèves, on leur demandait également, lorsqu'ils aborderaient l'étude d'une institution juridique, d'en exposer les origines, les développements et les changements qui se sont produits au fil du temps.<sup>25</sup>

Une autre instruction de la même congrégation, *Legum canonicarum Codice – De experimentis ad gradus in iure canonico assequendos* du 31 octobre 1918<sup>26</sup> établit en outre des prescriptions concernant les examens, selon lesquelles les candidats devaient être aussi en mesure de faire un exposé de l'origine, du développement et de l'histoire de chaque institution canonique. Toutefois ce document aura pour effet pratique de diminuer encore la dimension historique dans l'interprétation des normes du code, en faveur de sa dimension rationnelle et atemporelle, à la différence des intentions du pape Pie X et des rédacteurs du code.<sup>27</sup> Ces normes devinrent plus flexibles grâce à la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus – De Universitatibus et Facultatibus Studiorum Ecclesiasticorum* du 24 mai 1931<sup>28</sup> et dans les *Ordinationes* pour leur correcte application de la Congrégation pour les séminaires et les universités.<sup>29</sup> L'article 29 de la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus* établissait en effet que dans les facultés de droit canonique, aussi bien l'histoire et le texte des lois ecclésiastiques que leur *ratio* et leurs liens devaient être exposés de façon scientifique.<sup>30</sup> L'article 27 des *Ordinationes* mentionnait quatre disciplines auxiliaires : les institutions du droit romain, le droit concordataire, les éléments de droit civil en vigueur et l'histoire du droit canonique (sources, institutions, science).<sup>31</sup> La méthode exégétique ne fut donc pas si exclusive qu'on a pu le dire et a laissé quelque espace à la connaissance historique des institutions juridiques.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Cfr. GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917*, 88-89.

<sup>26</sup> S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET DE STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, *Legum canonicarum Codice - De experimentis ad gradus in Iure Canonico assequendos*, AAS 11 (1919). Cfr. GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917*, 89.

<sup>27</sup> Cfr. GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917*, 89-90. L'auteur ajoute que Franz Xaver Wernz, peu de temps avant de mourir, en 1914, écrivait que la méthode historique aurait été encore plus nécessaire et utile aux canonistes après la codification (F.X. WERNZ, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, ex officina libraria Giachetti, Prati 1913<sup>3</sup>, Vol. 1, n. 265, 383).

<sup>28</sup> AAS 23 (1931) 241-262.

<sup>29</sup> AAS 23 (1931) 263-284.

<sup>30</sup> « In Facultate Iuris Canonici tam historia et textus legum ecclesiasticarum quam earundem ratio et nexus modo scientifico exponatur ».

<sup>31</sup> Cfr. GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917*, 91-92.

<sup>32</sup> Cfr. REDAELLI, *Il metodo esegetico*, 64.

Comment ces prescriptions furent-elles mises en application ? Dans la pratique, en ce qui concerne l'enseignement dans les séminaires, instituts et facultés ecclésiastiques, les manuels d'Albert Blat<sup>33</sup> et de Pietro Vidal<sup>34</sup> intégraient l'histoire du droit, même si dans le manuel de Vidal le recours à l'histoire reste en réalité assez discret lorsqu'il aborde les diverses institutions.<sup>35</sup> L'application de la méthode exégétique pesa lourdement sur la science canonistique en particulier au cours des dix premières années qui suivirent la promulgation du code.<sup>36</sup> Ceci eut un double effet : d'un côté l'affaiblissement de l'influence que l'école historique allemande avait commencé à exercer à travers l'œuvre de Wernz ; d'un autre côté, le développement durable de la doctrine canonique de type exégétique.<sup>37</sup> Certes, la méthode exégétique ne fut pas exclusive, mais elle tendit à prédominer comme instrument didactique plus que comme choix méthodologique délibéré au niveau de la science canonique.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Cfr. A. BLAT, *Commentarium textus codicis iuris canonici. Liber I. Nonnae generales. Praevio Tracratu Introductorio et Appendice subsequente de legibus ac libris liturgicis*, F. Ferrari, Romae 1921, 30. Redaelli résume ainsi les trois objectifs que Blat avait assignés à son travail : suivre la connexion des canons, en expliquant les motivations et en les traitant avec estime et amour ; montrer les ressemblances et les différences avec le droit précédent ; interpréter les canons suivant l'esprit et la volonté du Législateur.

<sup>34</sup> Cfr. F.X. WERNZ, VIDAL, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum. I : Normae generales*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1938, 86.

<sup>35</sup> Cfr. REDAELLI, *Il metodo esegetico*, 67-68.

<sup>36</sup> Cfr. GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917*, 95. L'auteur fait référence à l'analyse de Pedro Lombardia qui écrivait : « Pubblicato il Codice, l'interesse dei canonisti, in primo luogo di quelli delle facoltà ecclesiastiche, si accentrò sul nuovo corpo legale, la cui esegesi fu la meta degli sforzi scientifici successivi e la cui sistematica ispirò le nuove opere fondamentali di carattere generale. Wernz [...] fu di quelli che resero possibile, nono-stante lo scetticismo di altri, l'opera della codificazione e che rappresentano, indubbiamente, una parentesi nel processo di decadenza ; ma, pubblicato il Codice, l'influenza immediata dello "Ius Decretalium" doveva terminare ». Cfr. P. LOMBARDÍA, *Aportaciones de Vincenzo del Giudice al estudio sistemático del Derecho canónico*, « Ius Canonicum » 2 (1962) 289-325. On trouve une version italienne du texte dans P. LOMBARDÍA, *Contributi di Vincenzo del Giudice allo studio sistematico del Diritto Canonico*, « Il diritto ecclesiastico » 74 (1963) 3-48.

<sup>37</sup> Cfr. GÓMEZ-IGLESIAS, *La ricezione del Codice del 1917*, 95-96 ; J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea : valoración crítica*, Eunsa, Pamplona 1984, 296-307.

<sup>38</sup> REDAELLI, *Il metodo esegetico*, 69-70 : « Pare importante sottolineare che non si può essere semplicisti nel classificare tutta o una buona parte della canonistica successiva al Codice del 1917, legata agli istituti accademici ecclesiastici, come esegetica. In realtà, l'innegabile preponderanza del metodo esegetico va vista come prevalenza del riferimento al *textus* del codice, non come esclusività metodologica : è il codice che va capito, interpretato, studiato e – forse soprattutto – applicato. Per fare ciò occorre certamente sottoporlo a esegesi, utilizzando tutte le indicazioni che lo stesso codice offre in materia di interpretazione (cfr. cc. 17-20), ma con l'aiuto della storia e sulla base di una buona cultura giuridica generale (da qui la presenza della filosofia del diritto, del

En ce qui concerne le rôle de l'histoire dans la doctrine, il est intéressant de reprendre les conclusions de Redaelli sur la position de la canonistique laïque italienne :

Tout au plus, comme le soutient D'Avack, l'option pour la méthode exégétique [...] peut être comprise dans la mesure où dans les séminaires et les institutions académiques pontificales l'enseignement du droit canonique n'avait pas pour but la formation juridique [...] mais « avait toujours un caractère et une fonction de préparation professionnelle. Son rôle fondamental était en fait surtout pratique et consistait à former de bons fonctionnaires pour les institutions de l'Église.<sup>39</sup> » L'exégèse est acceptable pour former des fonctionnaires, mais pas des universitaires.<sup>40</sup>

À partir de la codification, l'histoire fut donc utilisée dans l'enseignement comme discipline auxiliaire pour aider à comprendre l'origine des institutions et mettre en rapport le nouveau droit avec les sources du passé, mais dans un but essentiellement pratique. D'Avack souhaitait cependant qu'un traitement différent soit réservé à l'histoire dans le domaine de la recherche. Là se trouvent en partie les prodromes de la séparation entre une utilisation pratique et limitée de l'histoire comme introduction à l'étude des canons (qui réduit l'histoire à un ornement érudit de l'étude pour former de « bons fonctionnaires de l'Église ») et une étude scientifique, mais séparée du droit vigueur. C'est précisément ce point que nous devons maintenant analyser.

#### IV. LA SÉPARATION ENTRE L'HISTOIRE ET L'EXPOSITION DU DROIT EN VIGUEUR

En 1905 Auguste Boudinhon avertissait déjà les canonistes sur les conséquences possibles de la codification : « Les anciens textes garderont leur valeur historique, et même, jusqu'à un certain point, leur valeur juridique ; mais ils cesseront d'être des lois, et perdront toute valeur législative officielle.<sup>41</sup> » Certains commentaires d'Alfons Maria Stickler et d'Ulrich Stutz, focalisés sur la place laissée à la science historique dans le droit canonique après la codification semblent spécialement emblématiques du changement de statut épistémologique du droit antique au cours de son passage à l'histoire. Selon eux, le divorce entre histoire et droit en

diritto romano, ecc. nel piano di studi proposto dalla *Deus scientiarum Dominus* e dalle relative *Ordinationes*) ».

<sup>39</sup> P.A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico. 1. Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, A. Giuffrè, Milano 1956, 8. La traduction est nôtre.

<sup>40</sup> REDAELLI, *Il metodo esegetico*, 77-78. La traduction est nôtre.

<sup>41</sup> A. BOUDINHON, *De la codification du droit canonique (1905)*, « Le canoniste contemporain » 28 (1905) 77.

vigueur devait être interprété en termes positifs de libération de l'histoire et de voie enfin ouverte à une « pure historicité ».

Ils observent tout d'abord, comme nous l'avons vu, que les normes des collections canoniques précédentes furent à la fois intégrées et abolies par la codification. Il s'agissait là d'une nouveauté dans l'histoire de la législation ecclésiastique. Ainsi, selon Stickler, qui reprenait alors les très pertinentes observations de Stephan Kuttner, « le code a créé de façon involontaire ce divorce entre histoire et droit en vigueur que l'on peut aujourd'hui constater, sauf à de rares mais notables exceptions, dans l'enseignement et dans l'application pratique du droit canonique.<sup>42</sup> » Mais en retour, au lieu de nuire à la discipline historique du droit canonique, cela lui a plutôt été bénéfique, parce qu'en la libérant de sa fonction pratique, superficielle et souvent non scientifique, du point de vue proprement historique, cette situation lui a ouvert de larges possibilités pour un s'organiser de façon autonome et suivant les critères de la science moderne.<sup>43</sup>

La remarque de Stickler porte sur deux aspects. Il reconnaît d'un côté le divorce entre les deux disciplines scientifiques : le droit du passé fait pleinement partie de l'histoire en ce qui concerne sa formulation, mais il est précisément « histoire » parce qu'il a cessé d'être « droit » ! D'où la seconde observation : ce divorce est interprété de façon positive en termes de libération. En somme, le droit antique aurait été soulagé de son utilisation pratique, non scientifique, et le prix à payer (son abolition ou sa mort officielle en tant que droit) serait la condition de sa renaissance sous une forme autonome e maintenant vraiment scientifique. Stickler a en fait raison, car, sous le profil de la considération de l'histoire, la codification a en effet consenti de percevoir l'historicité des sources et cela a eu des conséquences bénéfiques sur le développement spécialisé de la science historique du droit canonique.<sup>44</sup>

Une telle séparation avait en effet été préconisée par Stutz dans sa conférence de 1905, où il réclamait l'autonomie méthodologique pour la science historico-canonique.<sup>45</sup> Juste après la promulgation du code, Stutz avait repris le même

<sup>42</sup> Cfr. STICKLER, *La funzione della scienza storica*, 534. L'auteur fait référence à S. KUTTNER (ed.), *Commemorazione*, 39, dont nous traduisons ici nous-mêmes le texte.

<sup>43</sup> Nous traduisons ici librement STICKLER, *La funzione della scienza storica*, 534. L'auteur fait référence à STUTZ, *Der Geist des Codex*, 166-173.

<sup>44</sup> Cfr. ERRÁZURIZ, *Lo studio della storia*, 117-118, que nous traduisons ici librement. L'auteur semble suivre la même idée que Stickler, quand celui-ci écrivait : « Fino al Codice di diritto canonico del 1917 l'accumulo delle fonti almeno formalmente in vigore produceva certo un qualche contatto pratico del canonista con la storia, ma nello stesso tempo favoriva una mancanza di vera mentalità storica, dal momento che i vari strati delle fonti apparivano anzitutto come testi giuridici vincolanti in ciò che non fosse stato abrogato » (STICKLER, *La funzione della scienza storica*, 534).

<sup>45</sup> U. STUTZ, *Die Kirchliche Rechtsgeschichte : Rede zur Feier des 27. Januar 1905 gehalten in der Aula der Universität zu Bonn*, F. Enke, Stuttgart 1905. Cfr. les analyses de C. FANTAPPIÈ,

argument et affirmait que le nouveau code, en abolissant le droit précédent, avait en fait permis de rendre « purement historique » tout un matériel qui, avant la codification, était en même temps la discipline canonique toujours en vigueur.<sup>46</sup> En référence au canon 6 § 2-4,<sup>47</sup> Stutz précisait que cela valait pour les lois du passé en contradiction avec le nouveau code, pour les lois non mentionnées dans le code, spécialement les lois pénales,<sup>48</sup> mais aussi pour le droit en harmonie avec le nouveau code. Tout ce matériel juridique « tombait » pour ainsi dire dans le domaine de l'histoire, car il ne servait encore au droit en vigueur que dans la mesure où il pouvait aider à interpréter une nouvelle norme.<sup>49</sup> Selon Stutz, le droit passé en concordance avec le nouveau droit avait donc une vie subsidiaire, secondaire comme droit, mais pouvait acquérir une « vie nouvelle » en entrant dans l'histoire. Quant au droit qui n'avait pas été repris ou qui se trouvait en contradiction avec le nouveau code, il n'était même plus une source juridique, mais seulement un « *Rechtsdenkmal* ». <sup>50</sup> Tout le droit en vigueur jusqu'au code de 1917 appartenait désormais à l'histoire du droit et dans le meilleur ou, peut-être

*Problems of Methodology in Canon Law in the 20th Century*, dans M. FAGGIOLI, A. MELLONI (ed.), *Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions. International Colloquium Assisi 2003*, LIT Verlag, 2006, 121-134 ; *Storia del diritto canonico in epoca moderna : problemi e prospettive*, 485.

<sup>46</sup> STUTZ, *Der Geist des Codex*, 161 : « Der Erlass des neuen Gesetzbuchs bewirkt auch, dass eine Unmenge von Rechtsstoff, der bisher als geltend mitgeführt wurde, wiewohl er vielleicht tatsächlich nicht mehr zur *vigens disciplina ecclesiae* gehörte, in aller Form außer Geltung gesetzt und der Geschichte überwiesen, also rein historisch wird. » Stutz se réfère au can. 6 §1 : « Leges quaelibet, sive universales sive particulares, praesciptions huius Codicis oppositae, abrogantur, nisi de particularibus legibus aliud expresse caveatur. »

<sup>47</sup> Can. 6 § 2 « Canones, qui ius vetus ex integre referunt, ex veteris iuris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus, sunt aestimandi ; § 3 Canones qui ex parte tantum cura veteri iure congruunt, qua congruunt, ex iure antiquo aestimandi sunt ; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi ; § 4 In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum. »

<sup>48</sup> Can. 6 §5 : « Quod ad poenas attinet, quarum in Codice nulla fit mentio, spirituales sint vel temporales, medicinales vel, ut vocant, vindicativae, latae vel ferendae sententiae, eae tanquam abrogatae habeantur. »

<sup>49</sup> Cfr. STUTZ, *Der Geist des Codex*, 163 : « Doch nicht genug damit. Auch das ältere Gesetzesrecht, das mit den Bestimmungen des Kodex übereinstimmt, fällt tatsächlich der Rechtsgeschichte anheim. Es ist zwar nicht ausdrücklich außer Kraft gesetzt. Aber es dient höchstens noch als Auslegungsmittel. Kanones des neuen Gesetzbuches, die ganz oder zum Teil mit dem alten Rechte übereinstimmen, sollen nämlich in dessen Sinn verstanden werden. Weiter nichts. Mit anderen Worten : Das bisherige Recht führt auch in dem Regelfalle der Übereinstimmung des neuen mit ihm nur noch ein Scheindasein, es lebt bloß der Idee nach in der ursprünglichen Fassung fort, es ist nur, um die Tradition zu wahren und den Zusammenhang mit der kirchlichen Vergangenheit nicht zu stören, nicht ausdrücklich aufgehoben worden. »

<sup>50</sup> *Ibidem*, 164 : « Die vor dem Kodex ergangenen Kirchengesetze, die in dem Gesetzbuch nicht ausdrücklich aufrechterhalten sind, haben, auch soweit sie und die neuen Kanones materiell

pour Stutz, le pire des cas, il restait une source indirecte du droit en vigueur.<sup>51</sup> Ainsi naissait et pouvait se développer selon Stutz une vraie science historique du droit. D'une certaine manière, et de façon assez surprenante, la codification avait donné naissance à une science historique du droit canonique en « rejetant » le droit passé dans l'histoire :

À peu près à la même époque que la codification, se développa un mouvement scientifique qui voulait assurer à la science du droit canonique un traitement égal à celui des sciences du droit romain et du droit allemand. Il fallait pour cela opérer une division nette entre histoire, dogmatique ou systématique dans le droit canonique et promouvoir l'histoire du droit canonique au statut d'objet de recherche et de connaissance.<sup>52</sup>

Quelles sont les conséquences de cette « pure historicité » revendiquée par Stutz, et comment les qualifier ? Elles sont sans doute positives si l'on considère comme Stutz que seul un droit « mort » comme droit peut devenir un objet d'étude scientifique historique et si l'on pense en outre que la canonistique soit au fond exclusivement une science du code.<sup>53</sup> Néanmoins, la notion de « pure historicité » semble aussi liée à une vision partielle du statut épistémologique de l'histoire comme science. Rémi Brague offrait récemment une réflexion sur la science historique au cours de la Modernité, qui pourrait être parfaitement appliquée ici à notre problématique :

Nous aimons le passé historique dans la mesure où il est tenu à distance de nous par la science historique qui le « prépare » comme un animal à disséquer, et le réduit au statut d'objet de connaissance. Le passé devient alors ce qui est autre que nous.<sup>54</sup>

übereinstimmen, tatsächlich nicht mehr die Bedeutung von Rechtsquellen, sondern nur noch die von Rechtsdenkmälern. »

<sup>51</sup> *Ibidem* 164-165 : « Er wird dadurch zur Hauptquelle, zu der die älteren, nur noch für Auslegungszwecke in loser – man mochte sagen, höchst akademischer – Beziehung verbleiben. Nicht einmal als subsidiäre Quelle im eigentlichen Sinne [...] kommt das *Corpus iuris canonici* für das Recht des Kodex im Betracht [...] nur in dem oben erwähnten beschränkten Sinne, nämlich zur Auslegung, zum Verständnis übernommenen alten Rechtes tritt das *Corpus iuris canonici* noch dem Kodex hinzu, ist in diesem, und zwar nicht einmal ausdrücklich, sondern nur unter der Bezeichnung *veteris iuris auctoritas* auf jenes mit verwiesen. » L'auteur fait référence au canon 20 : « Si certa de re desit expressum praescriptum legis sive generalis sive particularis, norma sumenda est, nisi agatur de poenis applicandis, a legibus latis in similibus ; a generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis ; a stylo et praxi Curiae Romanae ; a communi constantique sententia doctorum ».

<sup>52</sup> *Ibidem*, 167. La traduction est nôtre.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 169 : « Die Kanonistik der Zukunft, wenigstens der nächsten, wird also eine durchaus exklusive Kodizistik sein. Und dennoch erhoffe ich von dem Kodex eine Förderung unserer auf die Verselbständigung der kirchlichen Rechtsgeschichte abzielenden Bewegung ».

<sup>54</sup> BRAGUE, *Modérément moderne*, 57. L'auteur ajoute : « Une formule de Nietzsche met en lumière, sans le thématiser ce parallélisme : une certaine sorte d'histoire consiste à faire « le

La « pure historicité » comprise comme altérité et éloignement du droit en vigueur confère sans doute à l'histoire une certaine autonomie et permet à la science de se développer en travaillant sur un matériel devenu inerte, mais elle perd en même temps son intérêt, précisément parce qu'elle n'est plus vivifiée par le contact avec la réalité. Les mots de Rémi Brague nous mettent en garde contre une telle tentation :

Comme pour le passé naturel, nous utilisons volontiers le passé historique comme un supermarché de modèles anthropologiques dépassés alimentant notre relativisme. En revanche, nous nous méfions du passé historique dans la mesure où nous en sentons la présence en nous comme ce qui nous détermine plus ou moins consciemment à une conduite particulière ; là aussi, nous avons trouvé un terme péjoratif et parlons du « traditionnel ». Nous nous présentons alors le devenir historique non plus comme une prolongation créatrice du passé, mais comme un dépassement qui doit progresser par rapport à celui-ci.<sup>55</sup>

Il n'est donc pas aussi certain que la « pure historicité » aide la science historique et rende aussi service à la canonistique, « dans la mesure où elle a porté à une profonde rupture ou à un divorce, comme Kuttner n'hésitait pas à le définir, entre histoire et droit. Cette scission a été remarquée à maintes reprises dans l'enseignement et dans l'application du droit canonique.<sup>56</sup> » Carlos-José Errázuriz a aussi remarqué que, « comme contrecoup presque inévitable, le recours pratique à l'histoire de la part des canonistes qui s'occupaient du droit en vigueur, sauf cas exceptionnel, a passablement diminué.<sup>57</sup> » Les sources du passé, spoliées de la valeur juridique qu'elles pouvaient encore avoir pour le présent, ne sont pas parvenues à trouver, en dépit de leur nouveau statut épistémologique d'expression proprement et seulement historique, des raisons suffisantes pour susciter l'intérêt, ni chez les canonistes et ni peut-être même chez les historiens.<sup>58</sup>

promeneur gâté dans le *jardin* du savoir » (F.W. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II : *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, A. Kröner, Stuttgart 1964, préface, t. 1, 245).

<sup>55</sup> BRAGUE, *Modérément moderne*, 58.

<sup>56</sup> Cfr. SEDANO RUEDA, *Dal Corpus iuris canonici*, 233-234. L'auteur fait référence à STUTZ, *Die Kirchliche Rechtsgeschichte*; *Der Geist des Codex*, 166-173; KUTTNER, *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, 139.

<sup>57</sup> ERRÁZURIZ, *Lo studio della storia*, 118.

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*, 118-119 : « I progressi della scienza storica, che nel discorso di Stutz venivano caldeggiati non solo come di per sé interessanti ma anche come di grande rilevanza per meglio comprendere il diritto vigente contribuiscono spesso ad approfondire la distanza psicologica nei suoi confronti da parte dei cultori della scienza canonica sul diritto vigente. Normalmente essi ammirano il rigore del lavoro storiografico, ma non osano avvicinarsi ad esso, in quanto lo



## V. NOTION DE DROIT ET ÉTUDE DE L'HISTOIRE

Dans l'introduction de *Chiesa romana e modernità giuridica* Carlo Fantappiè insistait sur la nécessité de « récupérer la dimension historico-spatiale du droit dans l'Église catholique » afin de dépasser une vision statique et abstraite du droit, victime d'un processus de *de-historisation* et de *de-spatialisation* advenu lors de la première codification.<sup>59</sup> Comme nous l'avons vu, les raisons de la *de-historisation* du droit sont multiples : un processus de codification aux visées essentiellement pratiques, la prédominance d'une option positiviste, une méthode d'enseignement basé sur l'exégèse des seuls canons, le désir des canonistes de se libérer de l'histoire et celui des historiens de rendre autonome leur propre discipline.

Pour récupérer le lien effectif entre l'étude du droit en vigueur et l'histoire, réaffirmer l'importance de cette dernière est néanmoins aussi nécessaire qu'insuffisant. Personne ne s'oppose en fait vraiment à l'enseignement de l'histoire. Le normativisme accentuerait même paradoxalement et apparemment l'historicité du droit<sup>60</sup> au prix toutefois de sa réduction à un pur contexte culturel, social et politique. Le processus d'éloignement de l'histoire et du droit est en réalité double et concomitant : la science historique s'est centrée sur un objet purement historique, détaché du droit en vigueur et a par conséquent perdu ou renoncé à

considerano una sorta di mondo scientifico separato, molto esigente e quasi inaccessibile ai non specialisti. » L'auteur fait référence à STUTZ, *Die Kirchliche Rechtsgeschichte*, 19-27

<sup>59</sup> C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, XXVI-XXVI : « Conquistare il codice canonico al *dominio della storia* resta [...] un obiettivo di primaria importanza non solo e non tanto per gli storici delle codificazioni [...] ma anche e soprattutto per i canonisti che si trovano ad insegnare o ad interpretare il diritto della Chiesa. Dopo l'aggiornamento dei canoni e il rinnovamento dell'impostazione generale voluti dai padri del Vaticano II, essi continuano a sentirsi gravati nei loro movimenti dalla pesante tutela della Scuola esegetica e ad avere il loro orizzonte limitato dal *diaframma* del codice pio-benedettino. Un diaframma solamente in apparenza neutro e privo di retaggi dottrinali e culturali, ma in realtà densissimo di premesse filosofiche, ecclesiologiche e giuridiche che l'opera di depurazione e di formalizzazione compiuta dai redattori ha volutamente celato per poter elevare il diritto canonico all'altezza della scienza giuridica secolare. »

<sup>60</sup> Cfr. ERRÁZURIZ, *Lo studio della storia*, 112-113. Ainsi, pour le normativisme, « la storia del diritto canonico sarebbe la storia dei canoni, ossia delle norme canoniche, del loro originarsi e succedersi nel tempo. [...] Secondo questa visione del diritto, ogni norma ha certamente dei precedenti, che vanno attentamente vagliati, specialmente quando concernono la stessa nascita della norma, nonché le norme precedenti che sono state di fatto considerate nel processo di elaborazione della nuova norma. Questo normativismo, tendenzialmente positivista, accentua in qualche modo la storicità del diritto canonico, poiché lo vede anzitutto come un prodotto culturale dell'uomo, legato ad un determinato momento del pellegrinaggio storico della Chiesa. Si tratta però di una storicità piuttosto ambigua, in quanto tende a separare il diritto dalla realtà ecclesiale. »

sa capacité d'interaction avec l'aspect juridique, tandis que le droit s'est lui-même réduit au seul texte normatif, produit de la seule volonté du législateur. Histoire et droit, victimes de leur revendication de scientificité pure, ont donc de concert contribué à rendre leur rapport extrinsèque, plus décoratif qu'herméneutique.

L'histoire, privée de finalité et de contenu juridique, ne semble plus être en mesure de remplir son rôle principal : comprendre les différences entre la forme et la substance du droit, entre les normes pérennes et ce qui résulte de leur adaptation dans le temps. En d'autres termes, elle ne permet plus de comprendre, grâce à la confrontation entre les différentes périodes comment agir de façon juste dans l'Église. C'était pourtant là tout son intérêt !<sup>61</sup> Il serait ici utile de citer quelques réflexions de Benoît XVI dans le contexte plus large de l'expression de la foi. Il affirmait qu'il serait toujours opportun de se demander ce qui relève des propositions essentielles et ce qui n'est au contraire que propre à une certaine époque. Ainsi, pour savoir ce qui est vraiment essentiel au christianisme, dit Benoît XVI, il faut toujours en revenir à l'évangile et se demander en premier lieu : qu'est-ce qui en fait partie ? Ensuite : qu'est-ce qui change avec le temps ? Enfin : qu'est-ce qui ne lui appartient pas ? Le plus important est finalement toujours de savoir opérer la bonne distinction.<sup>62</sup> Il semble possible d'appliquer au droit canonique ces trois dernières demandes. Elles confèrent à l'histoire du droit un rôle de toute première importance : l'histoire du droit nous intéresse dans la

<sup>61</sup> Cfr. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Il codice di diritto canonico di 1983 : Sua storia e nella storia. - Considerazioni al margine sulla quaestio del contributo del diritto canonico alla vita della Chiesa*, « Folia theologica et canonica » 4 (2015) 250-251. À propos de l'approche fondamentale de l'histoire du droit, l'auteur écrit : « È chiaro che in essa si possono trovare sia modelli, sia precedenti o alternativi a questioni particolari della legislazione attuale. Logicamente, questi approcci offrono abbondante materiale di riflessione per il canonista. Tuttavia, se c'è qualcosa che hanno in comune la storia del diritto canonico e la storia della teologia è che in entrambi si può trovare come diverse generazioni hanno risposto alle stesse domande essenziali, e come nelle risposte successive, si siano lentamente sedimentati, come convinzioni acquisite, elementi che oggi devono essere considerati irrinunciabili. Pertanto, il grande insegnamento che offre la storia del diritto canonico si trova nella risposta alle questioni essenziali che ogni generazione si pone. Sono domande sulla modalità giusta di agire nella Chiesa e sul modo di proteggere quella giustizia. Queste risposte si sono consolidate in quella speciale saggezza giuridica che riceve il nome di tradizione canonica. »

<sup>62</sup> BENEDIKT XVI, P. SEEWALD (ed.), *Licht der Welt : der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2010<sup>2</sup>, 170 : « Man muss natürlich immer fragen, welche Dinge, auch wenn sie einmal als wesentlich christlich galten, in Wirklichkeit nur Ausdruck einer bestimmten Epoche waren. Was also ist das wirklich Wesentliche ? Das heißt, wir müssen immer wieder auf das Evangelium und die Worte des Glaubens zurückgehen, um zu sehen : erstens, was gehört dazu ? ; zweitens, was ändert sich rechtmäßig im Wandel der Zeiten ? ; und drittens, was gehört nicht dazu ? Der maßgebliche Punkt ist letztendlich also immer, die richtige Unterscheidung zu finden. »

mesure où elle explique la réalisation de la justice au cours de chaque époque, c'est-à-dire dans la mesure où elle nous dit quelque chose de non seulement historique, mais aussi de juridique.

Encore faut-il dans le même temps préciser ce que nous entendons par juridique ! Voilà le second défi : trouver la notion de droit susceptible d'intégrer la dimension historique. D'un côté le droit peut être vu comme norme régulatrice extrinsèque à la réalité ecclésiale, de l'autre comme une dimension constitutive de l'Église.<sup>63</sup> Limiter le juridique à la norme s'avère de ce point de vue rédhibitoire : l'histoire du droit consistera seulement à énoncer la succession des textes normatifs.<sup>64</sup> Si l'on considère au contraire que le droit est une dimension constitutive de l'Église, alors « l'histoire du droit ecclésial est l'histoire de la dimension de justice propre et constitutive de l'Église elle-même. C'est avant tout l'histoire de la compréhension d'une telle dimension, en tant qu'aspect essentiel de la vérité de l'évangile.<sup>65</sup> » C'est en effet à cette condition que les disciplines historique et juridique entretiennent un rapport intrinsèque.<sup>66</sup>

Certaines caractéristiques spécifiques du droit canonique rendent le problème du lien entre droit et histoire encore plus aigu.<sup>67</sup> Le fait que le droit canonique soit un des plus anciens droits aujourd'hui en vigueur invite aussi à réfléchir sur la signification, les raisons et les conséquences d'une expérience juridique bimillénaire qui constitue un « laboratoire social » unique, porteur de solutions en termes de coordination des traditions juridiques.<sup>68</sup> Or, l'intérêt de cette histoire

<sup>63</sup> Cfr. ERRÁZURIZ, *Lo studio della storia*, 110.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 109-110 : « Si è soliti evidenziare ad esempio quanto il positivismo giuridico di taglio normativista e formalista abbia influito nel determinare una scissione almeno tendenziale con la storia, in diversi rappresentanti della cd. scuola laica italiana. Ritengo che sarebbe altresì opportuno meditare sugli effetti benefici che un'adeguata concezione del diritto in generale, e poi specificamente di quello esistente nella Chiesa, possa procurare nell'ambito dei rapporti tra conoscenza storica ed attuale del diritto canonico. »

<sup>65</sup> *Ibidem*, 113-114. La traduction est nôtre.

<sup>66</sup> Cfr. *ibidem*, 120. L'auteur parle d'une convergence d'intérêts qui permettrait de « evitare dannosi isolamenti, che possono portare, da parte degli storici, a trascurare gli aspetti più tecnici della storia giuridica oppure ad orientare il campo delle ricerche secondo interessi diversi da quelli dei grandi problemi giuridici permanenti nella Chiesa, e, da parte dei cultori del diritto vigente, a perdere quella sensibilità storica tanto importante per il loro lavoro scientifico e prudenziale, che sa mettere costantemente in rapporto e valorizzare il diritto umano con riferimento alle circostanze di ogni luogo e momento. »

<sup>67</sup> Cfr. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico in epoca moderna : problemi e prospettive*, 489.

<sup>68</sup> Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Il diritto canonico : una creazione giuridica superata ?*, « Quaderni di diritto e politica ecclesiastica » (2017) 242, 248. Cette expérience bimillénaire met à notre disposition une immense réserve qui contient de nombreux champs de l'activité humaine : juridique, culturel, religieux, social, psychologique. Cfr. P. LEGENDRE, *L'histoire du droit canonique classique et la science des cultures*, dans S. KUTTNER, J.J. RYAN (ed.), *Proceedings of the Second International*

est précisément lié à la spécificité du droit canonique. Fantappiè remarquait récemment que le droit canonique est davantage fondé sur des principes que sur des normes juridiques. Selon la distinction proposée par Max Weber, il s'agit un ordre rationnel matériel, dans la mesure où il privilégie la protection des exigences ético-religieuses et pratiques, de caractère substantiel.<sup>69</sup>

L'histoire du droit est donc une histoire qui a pour objet un droit dont la rationalité est *matérielle*, substantielle.<sup>70</sup> Le droit canonique n'est pas un ensemble de lois, mais plutôt une « mentalité juridique », qui dépasse le normatif. En affirmant cela, Fantappiè se référait aussi à Paolo Grossi, qui parlait d'une « mentalité empirique, qui privilégie le particulier, les circonstances d'un acte, les circonstances humaines en premier lieu mais aussi le contexte et qui conçoit par conséquent la règle juridique comme étant naturellement élastique. Parce qu'elle se concrétise précisément dans une analyse attentive de tant d'individualités, elle donne un rôle central et moteur au juge plus qu'au législateur.<sup>71</sup> » Perdre le lien avec l'histoire ou le comprendre comme un rapport seulement extrinsèque, c'est ôter au droit canonique sa spécificité, le priver de ses avantages comparatifs vis-à-vis des systèmes juridiques modernes et priver le droit en général des richesses de l'expérience canonique.

Le droit canonique trouve la raison de son développement dans les situations réelles. Or le phénomène de la codification, combiné au renforcement du positivisme juridique l'en a éloigné pour concevoir le droit comme une norme générale et abstraite que par une suite de syllogismes déductifs on appliquerait à un cas concret. Sans doute la solution au problème méthodologique du rapport entre

*Congress of Medieval Canon Law. Boston College, 12-16 August 1963*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1965, 281-292 ; *L'inscription du droit canon dans la théologie. Remarques sur la Seconde Scolastique*, dans S. KUTTNER, K. PENNINGTON (ed.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law. Salamanca, 21-25 September 1976*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1980, 443-454

<sup>69</sup> Cfr. FANTAPPIÈ, *Il diritto canonico : una creazione giuridica superata?*, 238 : « Ciò fa la differenza rispetto agli ordinamenti di tipo *razionale formale*, fondati sull'imperio della legge e sulle esigenze di coerenza del sistema giuridico. Qui la preminenza viene data al carattere logico, alla deduzione di norme da norme ossia alla « previsionone » e alla « calcolabilità ». »

<sup>70</sup> Les conséquences sont importantes, comme le souligne Fantappiè (*Ibidem*, 240) : « La « razionalità materiale » del diritto canonico, rivolta a combinare aspirazioni etiche e prescrizioni tecnico-giuridiche, è poi produttiva di un'altra distinzione fondamentale : quella tra *legalità* e *legittimità*. L'ordinamento della Chiesa non può essere concepito come un cosmo di regole astratte, soggette all'interpretazione puramente logica. Piuttosto esso è portatore di imperativi etici che necessariamente conducono al riconoscimento del primato di ciò che è giusto e non di ciò che è legale. »

<sup>71</sup> P. GROSSI, *Diritto canonico e cultura giuridica*, dans C. FANTAPPIÈ (ed.), *Scritti canonistici*, Giuffrè, Milano 2013, 238

droit et histoire passe-t-il de façon prioritaire à travers la redécouverte du caractère matériel et substantiel de la rationalité du droit canonique.

#### ABSTRACT

Si le code de 1917 affirme se trouver en parfaite continuité avec le droit et la tradition canonique du passé, en dotant au passage la majorité des nouveaux canons d'une référence aux lois antérieures, il semble toutefois que la première codification, l'interprétation exégétique du code liés à un certain positivisme juridique aient provoqué un éloignement entre les sciences historiques et canoniques, en rendant problématique le concept même d'histoire du droit canonique. Sans doute la solution au problème méthodologique actuel réside-t-elle dans la redécouverte du caractère matériel et substantiel de la rationalité du droit canonique.

If the code of 1917 claims to be in perfect continuity with the canonical tradition, by giving the majority of the new canons a reference to the previous laws, it seems however that the first codification, the exegetical interpretation of the code itself linked to a certain juridical positivism have generated a distance between the historical and canonical sciences, making the concept of the history of canon law problematic. The solution to the present methodological problem lies in the rediscovery of the material and substantial nature of the rationality of canon law.



# TELEOLOGÍA EN LIBERTAD: LA VERDAD DE LA HISTORIA SEGÚN JOSEPH RATZINGER

ISABEL TROCONIS\*

SUMARIO: I. *El dilema del historicismo: la verdad vs la libertad*. II. *La teleología de la historia*. III. *La singularidad del ser finito*. IV. *La libertad del ser finito*. V. *Conclusiones*.

## I. EL DILEMA DEL HISTORICISMO: LA VERDAD VS LA LIBERTAD

Como es sabido, la teología alemana del siglo XIX se centró en gran parte en la relación existente entre la verdad y la historia declinada en distintas formas.<sup>1</sup> Entre estas formas una que adquirió particular importancia fue la pregunta sobre la verdad o sentido que da unidad a la multiplicidad de eventos particulares que constituyen la historia.

En un reciente estudio sobre el estatus científico de la teología en la Alemania del ochocientos,<sup>2</sup> Johannes Zachhuber explica que los orígenes de esta cuestión se remontan al icono del *Aufklärung* alemán, Gotthold Ephraim Lessing. Citando una conocida afirmación de Lessing, sobre el hecho de que, debido a su carácter arbitrario, las percepciones históricas no sirven para demostrar verdades necesarias de la razón,<sup>3</sup> Zachhuber explica que durante el Iluminismo existía –sobre todo entre los autores del Racionalismo continental– la opinión generalizada de que la contingencia de la historia empírica era incompatible con la validez eterna de la razón.<sup>4</sup> Sin embargo, yendo más allá de su tiempo Lessing tuvo la osadía de

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Sobre este tema cfr., entre otros, J. ZACHHUBER, *The Historical Turn*, en J.D.S. RASMUSSEN, J. WOLFE and J. ZACHHUBER (eds.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*, Oxford University Press, Oxford 2017, 53-71.

<sup>2</sup> J. ZACHHUBER, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>3</sup> Cfr. G.E. LESSING, *Lessing's Theological Writings*, Stanford University Press, Stanford 1957, 53.

<sup>4</sup> Para ejemplificarlo, Zachhuber recoge la formulación dogmática de otro conocido representante del Iluminismo alemán, Friedrich Christian Baumeister, para el cual la historia y la filosofía eran incompatibles en tanto en cuanto el conocimiento histórico se dirigía a los hechos mientras que el conocimiento filosófico, a las causas (cfr. F.C. BAUMEISTER, *Institutiones metaphysicae*, Leipzig 1738).

sugerir que esta dicotomía podía ser superada con la elaboración de una filosofía de la historia. Con esta sugerencia y con su propia versión de dicha filosofía, este autor inauguró una temática que marcaría los rumbos del pensamiento alemán durante casi un siglo.<sup>5</sup>

Dos autores bien conocidos por haberse ocupado de esta cuestión en ámbito filosófico son Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El primero intentó resolver la dicotomía entre historia contingente y verdad necesaria presentando la historia como la autorevelación progresiva del Absoluto.<sup>6</sup> El segundo acentuó esta identificación aún más presentando la historia ya no simplemente como la manifestación del Absoluto, sino incluso como su propio proceso de evolución, como el proceso a través del cual el Absoluto llega a adquirir consciencia de Sí mismo.<sup>7</sup>

La filosofía no fue el único ámbito desde el que se abordó el tema. La cuestión sobre la verdad de la historia también suscitó un gran interés en ámbito teológico. Tanto interés suscitó, que llegó a convertirse en una de las principales temáticas de la producción teológica alemana del siglo XIX. Para entender este interés es necesario tener en cuenta la difícil situación en la que la Edad Moderna había dejado a la teología. En su libro *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*<sup>8</sup> (Historia y problemas de la teología evangélica contemporánea en Alemania), Wolfhart Pannenberg explica que los largos y cruentos conflictos armados de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII que siguieron a la división del Cristianismo occidental trajeron consigo el surgimiento de una nueva relación entre el Cristianismo (y la religiones positivas en general) y la sociedad: al convertirse en fuente de ásperas divisiones, la fe cristiana ya no podía seguir fungiendo de catalizador de la unidad y del orden social. Por ello fue despojado de su función de referente ético y social, fue confinado al ámbito de la vida privada y fue sustituido en su papel de marco de referencia por la razón natural, la cual ejerció su nuevo rol bajo la forma de una doctrina moral, una religión y una teología que se proponían como estrictamente racionales y, por lo tanto, como aceptables para todos.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> En la ya citada *Theology as Science*, Zachhuber defiende que Lessing se anticipó a Herder y a Kant en este intento (cfr. ZACHHUBER, *Theology as Science*, 8).

<sup>6</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, en K.F.A. SCHELLING (ed.), *Sämmtliche Werke*, I/3, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, 603.

<sup>7</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe)*, en E. MOLDENHAUER y K.M. MICHEL (ed.), Frankfurt/M. 1970, III, 33-34.

<sup>8</sup> W. PANNENBERG, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

<sup>9</sup> Cfr. W. PANNENBERG, *Storia e problema della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, Queriniana, Brescia 2000, 26-27.



En su libro Pannenberg llama la atención sobre el hecho de que la nueva situación no sólo minó el alcance social de la fe, sino también puso en entredicho una de las características fundamentales de la revelación cristiana, a saber: su pretensión de constituir una verdad universal y vinculante para todos los hombres.<sup>10</sup> Esto hizo que la teología se viese obligada a justificar de nuevo su estatus científico. Los intentos llevados a cabo en esta dirección fueron muchos y muy variados. En la Inglaterra del siglo XVII, el camino más transitado fue el del Deísmo, con su esfuerzo por hacer plausible la autoridad de la revelación a través de una explicación de sus contenidos que estuviese en consonancia con la idea de religión natural entonces en boga.<sup>11</sup> En la Alemania del siglo XIX la estrategia que encontró más seguidores fue, en cambio, la del historicismo teológico, el cual intentó justificar la universalidad del cristianismo a través de un estudio comparativo histórico-filosófico de las religiones.<sup>12</sup>

El pionero en este tipo de investigación en campo teológico fue un autor perteneciente a la misma generación que Schelling y Hegel: Friedrich Schleiermacher. El principal interés de este teólogo era recuperar para la reflexión científica sobre la religiosidad humana la aportación de las religiones positivas (especialmente la del Cristianismo) que, como ya se dijo, habían sido suplantadas por la teología natural iluminista.<sup>13</sup> Para lograrlo, Schleiermacher optó por seguir la vía trazada por Schelling, asumiendo su lectura de la historia como medio de autorevelación del Absoluto y tomando las religiones positivas como momentos o fases de ese proceso de revelación.<sup>14</sup>

El otro elemento central del intento de Schleiermacher por recuperar las religiones positivas es su definición de religión. Como es bien sabido, el núcleo de la teoría de la religión de Schleiermacher es la intuición (*Anschauung*)<sup>15</sup> inmediata de lo Infinito que el hombre puede alcanzar en su contemplación de lo finito.<sup>16</sup> Cuando dicha intuición se convierte en el punto de referencia desde el que un hombre valora el resto de sus experiencias, entonces –dice Schleiermacher– se puede decir que estamos ante una religión individual.<sup>17</sup>

Schleiermacher usa este mismo procedimiento para explicar el surgimiento de las religiones históricas: «Una religión [...] no puede surgir de otro modo si no

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, 34.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, 35-37.

<sup>12</sup> Cfr. ZACHHUBER, *The Historical Turn*, 62 y 58.

<sup>13</sup> Cfr. PANNENBERG, *Storia e problema*, 53-54.

<sup>14</sup> Cfr. ZACHHUBER, *Theology as Science*, 11; H. SÜSKIND, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Mohr, Tübingen 1909.

<sup>15</sup> Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1906, 145, 154, 155, entre otras.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, 163.

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*.

en cuanto una intuición particular del Universo es puesta [...] al centro de toda la religión y todo en ella es referido a tal intuición». <sup>18</sup> Esta idea de “intuición central” de las religiones –intuición que Schleiermacher calificaba de “esencia” de tal religión–, <sup>19</sup> unida a la idea de que las distintas religiones positivas constituyen diferentes fases del proceso de autorevelación del Absoluto fue lo que permitió a este autor alemán desarrollar su estudio comparativo de las religiones en favor del Cristianismo.

En efecto, para Schleiermacher la esencia del Cristianismo –a saber: «la idea que toda cosa finita tiene necesidad de mediaciones superiores para unirse a la Divinidad» <sup>20</sup> – coincidía con la idea misma de religión, y por eso se podía decir que la fe cristiana constituía la realización histórica concreta del concepto mismo de religión. De este modo Schleiermacher daba por probada la validez universal del Cristianismo. <sup>21</sup>

El camino emprendido por Schleiermacher fue seguido por otros pensadores entre los que destaca Ferdinand Christian Baur, fundador de la Escuela exegética de Tubinga. Debido a las raíces hegelianas de su teología, el intento de justificación del Cristianismo de Bauer subrayó todavía más que el de Schleiermacher la teleología de la historia religiosa de la humanidad. <sup>22</sup>

Para Baur la universalidad del Cristianismo también era consecuencia del hecho de constituir la realización histórica concreta de la idea de religión. Para él dicha realización había tenido lugar con la Encarnación la cual, en su opinión, constituía al mismo tiempo la *idea* de la unión entre Dios y el mundo, y la *realización* de esta unidad en la persona histórica de Jesucristo. <sup>23</sup> Por esta razón el Cristianismo podía ser considerado como el culmen de la historia religiosa de la humanidad.

Sin embargo, a pesar de su aparente éxito, en el trabajo de Baur muy pronto comenzaron a manifestarse una serie de tensiones que pusieron al descubierto los límites del historicismo teológico en general.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 160. Cuando la referencia bibliográfica sea a la edición alemana de la obra, significa que la traducción es nuestra.

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, 173.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 185.

<sup>21</sup> Para Schleiermacher el hecho de que el Cristianismo constituya la realización histórica del concepto mismo de religión es, al mismo tiempo, la “demostración” de su validez universal porque, previamente, en su contraposición a la crítica de la razón kantiana, Schleiermacher ya había justificado la autonomía de la religión respecto de la metafísica y de la moral (sobre esta cuestión cfr. PANNENBERG, *Storia e problema*, 55-58).

<sup>22</sup> Ofrecemos un ejemplo: «La vida espiritual de las gentes es reconocida en su gran interconexión como un gran todo, conduciendo de este modo a una conciencia más alta de lo divino [...] No tengo miedo del manido cargo de mezclar filosofía e historia. Sin filosofía, para mí la historia permanece para siempre muerta y muda» (F.C. BAUR, *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, J. B. Metzler, Stuttgart 1824, vol. 1, XI).

<sup>23</sup> Cfr. ZACHHUBER, *The Historical Turn*, 62.

La primera en aflorar fue la tensión entre el idealismo y el positivismo. Como hemos tenido ocasión de ver, el historicismo alemán surgió al amparo de una filosofía de la historia de corte idealista que parecía resolver exitosamente la dicotomía entre investigación histórica y reflexión filosófica. Sin embargo, muy pronto se hizo evidente –incluso entre los integrantes de la escuela de Tubinga, que se habían formado bajo la guía de Baur– que, en realidad, esta aproximación al problema constituía una apuesta por la filosofía en detrimento de la historia. Ante esta constatación las nuevas generaciones de teólogos abandonaron el idealismo y adoptaron una lectura más positivista de la historia.<sup>24</sup>

Este giro interpretativo hizo emerger con mayor fuerza otro de los aspectos problemáticos del historicismo teológico: la tensión entre la crítica histórica y la fe religiosa. Mientras había durado la hegemonía del idealismo, el empuje crítico de la exégesis bíblica se había visto frenado por una lectura teleológica de la historia que se ponía al servicio de la justificación racional de la fe. En cambio, a partir de la crisis del idealismo y gracias al surgimiento del nuevo paradigma positivista, la historia pasó a ser percibida como una realidad puramente fáctica y empírica, lo cual le proporcionó a la crítica histórica total libertad de movimientos.<sup>25</sup>

La última tensión inherente al historicismo teológico en hacer aparición fue la tensión entre dos lecturas contrapuestas de la historia que Zachhuber denomina en su artículo “historia como proceso” e “historia de individuos”. Con estos términos el autor se refiere, por una parte, a la idea de quienes entienden la historia como un proceso evolutivo unitario guiado por una lógica necesaria; y, por otra, a quienes entienden la historia como la suma de una multitud de eventos originados por sujetos históricos individuales sin una meta común.<sup>26</sup> En el primer grupo, Zachhuber coloca a Schleiermacher y, sobre todo, a Baur. Sin embargo, contrariamente a lo que se podría pensar, Zachhuber también coloca en este grupo al historicismo positivista de la escuela de Tubinga. Apoyándose en la crítica que Albrecht Ritschl hizo a esta escuela exegetica, Zachhuber explica que, a pesar de su rechazo del hegelianismo, la escuela de Tubinga no logró superar la concepción procesual de la historia a la que se oponía. Al excluir categóricamente la posibilidad de que en la historia pudiesen emerger auténticas novedades (como, por ejemplo, los milagros), y al mantenerse firmes en su idea de que todo puede ser explicado sobre la base de lo anteriormente sucedido, los exégetas de Tubinga demostraron seguir entendiendo la historia como un proceso cuasi-natural.<sup>27</sup>

Al inicio de nuestro artículo dijimos que la pregunta central del historicismo es la pregunta acerca de cuál es la verdad que da unidad a la multiplicidad de

<sup>24</sup> Cfr. *ibidem*, 62-63.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, 63-65.

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*, 66.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, 65-67.

hechos particulares que constituyen la historia. Tras esta breve presentación de los primeros y, en cierto modo, paradigmáticos tentativos por aportar una solución a la cuestión, podríamos afirmar que, tanto en su versión idealista como en su versión positivista, el historicismo responde a la cuestión interpretando los eventos particulares de la historia como momentos de un proceso unitario. En el caso del idealismo, se trataría de un proceso consciente (o, dicho de modo más preciso, de un proceso de adquisición de consciencia). En el caso del positivismo, se trataría de un proceso inconsciente. Pero en ambos casos se trataría de un proceso guiado por una lógica necesaria en la que no habría espacio para la libertad de individuos históricos particulares.

En este sentido la gran pregunta que el historicismo alemán –lo mismo que otras corrientes de pensamiento derivadas de él como, por ejemplo, el materialismo histórico– dejó sin responder podría ser formulada del siguiente modo: ¿cuáles tendrían que ser las bases de la teología de la historia para que la afirmación de la existencia de una finalidad intrínseca a la historia no implicase necesariamente la eliminación de la singularidad de los sujetos históricos? O, dicho de otro modo, ¿de qué presupuestos habría que partir para que la afirmación de que la historia está orientada hacia un fin determinado no fuese incompatible con la afirmación de que los sujetos históricos particulares son verdaderamente libres?

A continuación procuraremos responder esta pregunta bajo la guía de otro teólogo alemán ampliamente conocido por su interés en el tema: Joseph Ratzinger.<sup>28</sup>

## II. LA TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Siguiendo a Aristóteles,<sup>29</sup> para Ratzinger el tiempo –lo mismo que ese tipo peculiar de temporalidad al que llamamos historia– es, ante todo, medida del cambio, pero de un cambio que no es sólo accidental sino, fundamentalmente, esencial.

<sup>28</sup> Los autores que han hablado acerca del interés de Joseph Ratzinger por la relación entre la verdad y la historia son muchos. Sirva de muestra esta cita: “La difesa del legame inscindibile tra fede cristiana e verità, tra dimensione storico-salvifica del messaggio cristiano e livello ontologico rappresenta uno dei cardini dell’intera riflessione teologica di Ratzinger, presente fin dalle prime opere (cfr. *Der Gott des Glaubens*), ripreso in Introduzione al cristianesimo e affrontato poi dettagliatamente in diversi articoli riuniti successivamente nella *Theologische Prinzipienlehre*” (A. BELLANDI, *Fede cristiana come “stare e comprendere”. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 105-106, nota 17). Para un elenco de otros autores que también se han pronunciado al respecto, cfr. I. TROCONIS, *Dimensión histórica y dimensión ontológica del cumplimiento del hombre. La salvación cristiana según Joseph Ratzinger* (tesis de doctorado), Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2017, 13, nota 3.

<sup>29</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, libro IV, 221 a 1.

En otras palabras: para el autor alemán la temporalidad y la historia son, ante todo, movimiento de autocompletamiento del ser creado.<sup>30</sup>

Por eso, con el fin de entender con profundidad la teología de la historia de Joseph Ratzinger, comenzaremos estudiando su ontología y su idea de Creación.

La comprensión ratzingeriana de la Creación y del ser creado dependen, en gran parte, del pensamiento del teólogo medieval al que Ratzinger dedicó su trabajo de habilitación para la libre docencia: san Buenaventura de *Bagnoreggio*.<sup>31</sup>

La cosmovisión de san Buenaventura se caracteriza por ser marcadamente dinámica. En su *Habilitationsschrift* Ratzinger explica que dicha dinamicidad es consecuencia de la relectura que el santo franciscano hizo del esquema patrístico del *exitus-reditus* a la luz de una comprensión “lógica” de Dios. Por comprensión “lógica” de Dios nos referimos aquí al intento bonaventuriano de explicar el Logos divino en analogía con la palabra humana. Esta comparación es común entre los Padres de la Iglesia. Se encuentra, por ejemplo, en la teología trinitaria pre-nicena y también en la de san Agustín de Hipona, que es de quien probablemente la tomó Buenaventura.<sup>32</sup>

Sin embargo, Ratzinger sostiene que la propuesta del teólogo franciscano resulta novedosa respecto a las precedentes versiones griega y agustiniana de la misma. Para él la originalidad de san Buenaventura está en haber puesto como eje central de la analogía entre palabra humana y palabra divina no al *verbum intelligibile* (o palabra interior) –equiparable al Hijo en su procesión eterna del Padre *per viam rationem*– como hacía san Agustín, sino al *verbum medium* y al *verbum sensibile*, es decir, al Logos eterno en su predisposición o tendencia a expresarse hacia fuera; en otras palabras: tanto al Logos como arquetipo de la creación, como al Logos que ha asumido una naturaleza humana.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> «Geschöpflichkeit bedeutet dann im Unterschied zur griechischen Wesenhaftigkeit das Herkommen nicht von einer ruhenden Idee, sondern von einer schöpferischen Freiheit und schließt damit *Zeitlichkeit des Seins positiv als die Weise seines Sich-Völlziehens, Geschichte als Wesentlichkeit* und nicht bloß als Akzidentalität mit ein, aber doch so, daß Zeit im Creator Spiritus ihre Einheit hat und als Abfolge im Nacheinander dennoch Kontinuität des Seins ist» (J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamental-Theologie*, Erich Wewel Verlag, München 1982, 169). El subrayado es mío. Recogemos el texto de la edición alemana porque en la castellana la idea de la temporalidad como forma del autocompletamiento del ser queda algo diluida.

<sup>31</sup> Me refero al trabajo de 1959 *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (cfr. J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* en IDEM, *Gesammelte Schriften II. Band: Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 2009).

<sup>32</sup> Cfr. J. RATZINGER, *El concepto de revelación y la teología de la historia de Buenaventura* en IDEM, *Obras Completas II. Comprensión de la Revelación y la Teología de la Historia de san Buenaventura*, Bac, Madrid 2013, 76.

<sup>33</sup> Cfr. *ibidem*, 78-79.

Este traslado del significado del término Logos del ámbito de la razón al ámbito de la palabra –a la cual le es esencial la dimensión comunicativa– resulta de gran importancia para nuestra cuestión pues, además de acentuar la función expresiva del Logos divino (su tendencia al *exitus* o, en terminología bonaventuriana, a la *expressio*), también hace que la tendencia hacia Dios (el *reditus* o *reductio*) se convierta en una característica esencial del mundo. Es decir, san Buenaventura pudo presentar el ser creado como una realidad que posee una tendencia dinámica a salir de sí mismo para dirigirse a Dios gracias a que antes lo había caracterizado como obra (*expressio*) de un arquetipo (el Logos divino) que posee como característica propia el ser “*ut alias exprimentem*”,<sup>34</sup> el poseer una apertura esencial hacia fuera:

La tendencia a hacerse sonido y manifestarse que es propia de la palabra humana se convierte en fundamento de la analogía con la Palabra eterna. Con ello está dada una nueva especulación sobre la palabra que sin duda es fundamentalmente distinta tanto del pensamiento agustiniano sobre el Logos como del griego. (...) Según esto, la Verdad eterna, Dios, posee de antemano una cierta apertura esencial hacia fuera. Tiende a expresarse, a «hacerse sonido» –ésta es sobre todo una de las ideas fundamentales del precioso librito *De reductione artium ad theologiam*–. Al mencionar este título (...) se roza a la vez la convicción que guiaba a Buenaventura al desarrollar la teología de la palabra que se acaba de bosquejar: la tendencia de toda verdad a manifestarse no es todavía el último estadio de este complejo de ideas (...), sino que el *télos* hacia el que él apunta se expresa en una sola palabra, “*reductio*”.<sup>35</sup>

De este modo hemos venido a dar también con lo que Ratzinger considera el fin de la historia universal según el doctor franciscano:<sup>36</sup> la *reductio* o retorno a Dios.

La cosmovisión dinámica de san Buenaventura fue ampliamente asumida por Joseph Ratzinger. Esta influencia se nota, sobre todo, en la idea ratzingeriana del cosmos como historia, explícitamente afirmada tanto en obras de los primeros años de su vida académica (por ejemplo, *Introducción al Cristianismo*) como en las que escribió pocos años antes de ser elegido Romano Pontífice (por ejemplo, *El espíritu de la Liturgia*). Veamos un ejemplo:

El cosmos no es una especie de edificio ya completo, no es un recipiente apoyado en sí mismo, en el que, en el mejor de los casos, puede desarrollarse la historia. Es en sí mismo movimiento [*Er ist selbst Bewegung*] que transcurre desde un origen hacia

<sup>34</sup> BUENAVENTURA *I Sent d.27 p.2 dub.2 resp* en IDEM, *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze 1883, I, 491; en RATZINGER, *El concepto de revelación*, 79.

<sup>35</sup> RATZINGER, *El concepto de revelación*, 79.

<sup>36</sup> En este pasaje Ratzinger habla de historia *universal* en sentido amplio, para referirse al movimiento de autocompletamiento del cosmos en su totalidad (cfr. *ibidem*, 80).

una meta final. En cierta manera es en sí mismo historia [*Er ist in gewisser Weise selbst Geschichte*].<sup>37</sup>

Pero la huella que el pensador medieval dejó en Joseph Ratzinger también se manifiesta en otro tema recurrente de su teología que se halla estrechamente vinculado al anterior: el de la tendencia innata del ser finito a la unión con Dios, tendencia que significa que las criaturas sólo hallan su cumplimiento entrando en comunión con su Creador. Veamos un ejemplo: «un ser que se entiende verdaderamente, comprende que en su ser mismo no se pertenece, que llega a sí mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a orientarse como referibilidad en su verdadera originalidad».<sup>38</sup>

A la luz de estas ideas podemos concluir que el primer pilar de la comprensión ratzingeriana de la historia es el hecho de que el ser finito no es estático sino dinámico, y que dicha dinamicidad tiene una dirección concreta –la salida de sí mismo hacia Dios–, la cual es consecuencia del hecho de ser obra de una Palabra que también se caracteriza por su apertura hacia al otro y por la donación total al Padre.

### III. LA SINGULARIDAD DEL SER FINITO

Lo dicho sobre la noción ratzingeriana de la historia como “movimiento de autocompletamiento del ser” nos sirve para introducir el que hemos identificado como segundo elemento de la problemática historicista, a saber: la cuestión de la singularidad de los sujetos históricos particulares.

En efecto, tanto la caracterización del Logos divino como un “*ut alias experimentem*”, como la caracterización de la Creación como una realidad que halla su cumplimiento en un movimiento de autotranscendencia, postulan la existencia de una alteridad real entre el ser finito y Dios, pues allí donde no existe tal alteridad no puede haber ni comunicación ni relación.

Ratzinger afronta esta cuestión de un modo más explícito en un conocido pasaje de *Introducción al Cristianismo* titulado “La primacía del Logos”, que contiene una interesante comparación de la cosmovisión cristiana con la idealista. El autor alemán explica que una de las primeras cosas que la fe en la creación, lo

<sup>37</sup> J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, en IDEM, *Obras Completas XI. Teología de la liturgia*, Bac, Madrid 2012, 16 [RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, en IDEM, *Gesammelte Schriften XI. Band: Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 2008, 44]. El texto de *Introducción al Cristianismo* al que nos referimos es el siguiente: «Afirmamos positivamente que el cosmos es movimiento; que no sólo se da en él una historia, sino que él mismo es historia: no sólo forma el escenario de la historia humana, sino que es también antes de ella y con ella “historia”» (J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1987, 280).

<sup>38</sup> RATZINGER, *Introducción*, 158-159.

mismo que la observación científica, descubren en el mundo es su inteligibilidad, la cual es indicio del hecho que éste procede de un Espíritu subjetivo: «La fe en la creación significa que estamos convencidos de que ese espíritu objetivo [que es cada criatura] es imagen [*Abdruck*] y expresión [*Ausdruck*] del espíritu subjetivo, y de que la estructura conceptual del ser en la que nosotros pensamos después [*nachdenken*], es expresión de la idea creadora anterior [*Vordenkens*] por la que existen las cosas». <sup>39</sup> Hasta aquí la *Weltanschauung* cristiana parece coincidir de lleno con la idealista.

Sin embargo, tal semejanza es sólo parcial. Como Ratzinger explica a continuación, si bien es cierto que para ambas cosmovisiones los seres finitos son pensamiento objetivado, para el Idealismo lo son a la manera de momentos o contenidos de la Conciencia que los piensa, mientras que en el Cristianismo son «ser-pensado» que ha sido liberado en la autonomía de su propio ser, gracias a lo cual constituyen «verdadero ser-en-sí-mismo». Ésta es la no pequeña diferencia que separa a ambas cosmovisiones:

La fe cristiana en Dios no coincide ni con una ni con otra solución [Materialismo e Idealismo]. También ella afirma que el ser es ser-pensado [*Gedachtsein*]. La misma materia apunta [*verweist*] al Pensamiento [*Denken*]<sup>40</sup> que está por encima de ella como a lo precedente y más original. Pero la fe cristiana en Dios se levanta también en contra de una conciencia [*Bewusstseins*] que todo lo abarca. El ser es ser-pensado, dice la fe, pero no de modo que la idea permanezca sólo idea, que la apariencia de autonomía se muestre al atento observador como pura apariencia. La fe cristiana afirma que las cosas son seres-pensados por una conciencia creadora, por una libertad creadora, y que esa conciencia creadora que lleva todas las cosas libera lo pensado en la libertad de su propio y autónomo ser. Por eso supera todo idealismo puro. Mientras que éste, como hemos visto, considera lo real como contenido de una única conciencia, para la fe cristiana lo que lleva a todas las cosas es una libertad creadora que coloca lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que éste es, por una parte, ser pensado y por la otra verdadero ser-en-sí-mismo [*wahres Selbersein*].<sup>41</sup>

Un poco más adelante dentro del mismo texto Ratzinger explica el fundamento de esta diferencia, el cual tiene que ver con la concepción de lo divino que subyace a cada una de estas posturas. A diferencia del Idealismo, para el Cristianismo Dios no sólo es Logos o Conciencia (*Bewusstsein*), sino que también es Libertad y

<sup>39</sup> *Ibidem*, 124 [RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 149]. En otro pasaje de la misma obra Ratzinger vuelve a referirse a esta idea hablando de la «diafanidad del ser, que como ser pensado alude a un pensar» (*Introducción*, 125).

<sup>40</sup> Aquí hemos prescindido del término empleado por la edición española de *Einführung* (la cual traduce «Denken» por «Ser»), para mantener el significado del original alemán.

<sup>41</sup> RATZINGER, *Introducción*, 129 [*Einführung*, 153].



Amor. Dios puede dar origen a cosas distintas de sí mismo porque no sólo piensa sino que también ama:

Ese pensar creador que para nosotros es supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad consciente pensar de sí mismo, y que no sólo se conoce a sí mismo, sino a todo su pensamiento. Además este pensar no solo conoce, sino que ama; *es creador porque es amor, y porque no sólo piensa, sino que ama, coloca su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiviza, lo hace ser*. Todo esto significa que ese pensar sabe su pensamiento en su ser mismo, que ama y que amablemente lo lleva.<sup>42</sup>

Con esto queda de manifiesto la base teológica sobre la que Ratzinger fundamenta la existencia de individualidades reales en el ámbito del ser finito. Ahora bien, ¿cómo explica el autor alemán que estos seres finitos puedan ser principio de su propio obrar? Es decir, ¿cómo explica que sean seres libres y, en cuanto tales, verdaderos agentes históricos?

#### IV. LA LIBERTAD DEL SER FINITO

Para Joseph Ratzinger la existencia de seres finitos libres no es algo que deba ser demostrado, se trata de un dato de hecho. Siguiendo a san Buenaventura, en un artículo de 1962 escrito con ocasión del setenta cumpleaños de su *Doktorvater* Gottlieb Söhngen,<sup>43</sup> Ratzinger habla de la existencia de tres tipos de decursos o eventos que tienen lugar en el mundo: los que responden al “curso natural” de la realidad (es decir, los que ocurren a partir de las leyes ordinarias de la naturaleza), los que responden a un “curso o proceso maravilloso” (es decir, los que tienen su origen en intervenciones extraordinarias de Dios en la historia) y los que responden a un “curso voluntario” (es decir, los que se derivan del querer libre del hombre).<sup>44</sup> Esta clasificación tripartita significa que para Ratzinger, lo mismo que para el doctor franciscano, la acción humana no puede ser explicada solamente a partir de la categoría de lo natural, sino que también pertenece a la categoría del espíritu, que es la categoría de lo libre.<sup>45</sup> Es decir, el autor alemán da por hecho que el hombre no sólo es un ser-en-sí mismo realmente distinto de Dios, sino que

<sup>42</sup> *Ibidem*, 130-131 [*Einführung*, 154-155]. El subrayado es nuestro. Por esta razón, a Ratzinger le gusta repetir que el amor de Dios es el «verdadero “terreno” sobre el que se asienta toda la realidad» (cfr., por ejemplo, J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992, 94).

<sup>43</sup> Nos referimos al texto *Gratia praesupponit naturam*, que más tarde fue recogido en el volumen: *Dogma und Verkündigung*, Kösel, München 1973 (traducción castellana: *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976).

<sup>44</sup> Cfr. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, 138-139.

<sup>45</sup> Cfr. *ibidem*.

además tiene la capacidad de ser principio de su propio obrar y, por lo tanto, de ser un verdadero agente histórico.

En este sentido, la aportación de Ratzinger a nuestra cuestión no está tanto en haber demostrado la existencia de seres finitos verdaderamente libres (cosa que de hecho no hace), sino en haber dado razón de la fuente y del sentido de dicha libertad.

Otro texto en el que Ratzinger habla de la capacidad humana de ser principio de su propio obrar es su ya citada *Habilitationsschrift* sobre el concepto de revelación de san Buenaventura. Allí Ratzinger explica que para el autor medieval, lo mismo que para san Agustín,<sup>46</sup> la característica principal del hombre es el hecho de ser “imagen de Dios”, lo cual significa que, a diferencia de los seres irracionales, que sólo son *umbra* o *vestigium* de Dios (es decir, seres para los que Dios es tan sólo la causa de su ser), el hombre es *imago Dei* porque no sólo tiene a Dios como causa (relación descendente), sino que para el hombre Dios también puede ser objeto de sus actos de conocimiento y amor (relación ascendente):<sup>47</sup>

Para “vestigio” y “sombra” Dios es sólo “causa”, mientras que para imagen es también “objeto de conocimiento” (*obiectum*).<sup>48</sup> De modo que la semejanza con Dios significa estar vuelto a Dios, conocimiento de Dios. No significa un estado o un rango de un ser cerrado en sí mismo, sino que significa la apertura [*die Offenheit*] de un ser para con Dios, significa una relación [*eine Beziehung*] de conocimiento y amor de Dios. Esto se expresa en la definición agustiniana de “imagen”, repetida una y otra vez de las formas más diversas: el ser-imagen-de-Dios del hombre consiste en que es capaz de captar a Dios en conocimiento y amor.<sup>49</sup> De aquí se sigue de suyo la poderosa dinámica que alienta en el concepto bonaventuriano de *imago*: “imagen” no sólo designa una relación, sino –en la medida en que aquí abajo (y ya en el Paraíso) esta relación está rota y es incompleta<sup>50</sup>– un movimiento, un anhelo de unidad plena con Dios. En esta medida, la doctrina de la semejanza divina del hombre es idéntica a la doctrina del anhelo natural [*natürlichen Sehnsucht*] del hombre hacia Dios.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Acerca de la relación entre la doctrina agustiniana del hombre como *imago Dei* y su versión bonaventuriana, cfr. *Luz e iluminación. Consideraciones sobre el puesto y el desarrollo del tema en la historia de las ideas de Occidente* en: J. RATZINGER, *Obras Completas II. Comprensión de la Revelación y la Teología de la Historia de san Buenaventura*, BAC, Madrid 2013, 654-656. Allí Ratzinger pone además de relieve la dependencia de la propuesta antropológica de estos dos santos respecto de la doctrina de la iluminación.

<sup>47</sup> Otra obra en la que Ratzinger emplea ampliamente esta categoría es *Creación y pecado* (Eunsa, Pamplona 199). Cfr., por ejemplo, las páginas 72-73.

<sup>48</sup> Cfr. BUENAVENTURA, *De scientia Christi*, q.4 c (en IDEM, *Opera Omnia*, vol. V, 24a).

<sup>49</sup> Cfr., entre otros: AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 8, 11.

<sup>50</sup> Cfr. BUENAVENTURA, *In II Libros Sententiarum* d.23 a.2 q.3 c.

<sup>51</sup> RATZINGER, *El concepto de revelación*, 261-262 [*Offenbarungsverständnis*, 320-321]

Como se puede ver en este texto, la condición de *imago Dei* pertenece estrictamente al ámbito del conocimiento y del amor, pues se refiere a la capacidad humana de ascender hasta Dios, así como a la apertura del hombre para con Dios y a la orientación o «anhelo» innatos que la inteligencia y la voluntad humanas tienen hacia la unión plena con Dios. Esto significa que el hombre no sólo es el único ser finito que, en cuanto dotado de libre albedrío, es auténtico sujeto histórico, sino que significa que el hombre es también el “lugar” en el que el universo creado tiende hacia Dios.

Este conjunto de ideas está ampliamente presente en las restantes obras de Joseph Ratzinger bajo los conceptos de “espíritu” y de “persona”. En efecto, el autor alemán emplea ambos términos para referirse a la capacidad del hombre para la relación,<sup>52</sup> para indicar su apertura existencial al todo y al infinito,<sup>53</sup> para señalar su radical referencia hacia lo que está más allá de sí mismo,<sup>54</sup> y para referirse a su condición intermedia entre lo natural y lo sobrenatural.<sup>55</sup> Un ejemplo:

La apertura [*die Offenheit*], la relación [*die Bezogenheit*] a la totalidad, pertenecen a la esencia del espíritu, que llega a ser él mismo precisamente no por ser simplemente, sino por extender su brazo más allá de sí. Es en la propia superación como se posee; sólo estando con y en el otro llega a sí. O, por decirlo de otra forma, el estar-en-y-con-el-otro [*Das Beim-Andern-Sein*] es su forma de estar en y consigo mismo [*sich selbst zu sein*].<sup>56</sup>

Para Ratzinger esta apertura existencial y esta capacidad humana de tener a Dios como objeto de sus actos de conocimiento y de amor –en lo cual se manifiesta su libre albedrío– son fruto de lo que nuestro autor, tomando prestada la expresión de Pieter Frans Smulders,<sup>57</sup> ha denominado en uno de sus escritos “creación especial”. El texto al que nos referimos aparece en un artículo suyo de 1968 titulado *La fe en la creación y la teoría de la evolución*:

Si hay algo que no podemos representarnos como una actividad artesanal por parte de Dios es la creación del espíritu. Si creación es equivalente a dependencia del ser, creación especial es dependencia especial (P. F. Smulders, *Theologie und Evolution, Versuch über Teilhard de Chardin*, Driewer, Essen 1963, 96). La consideración de que el hom-

<sup>52</sup> Cfr., entre otros: IDEM, *Palabra en la Iglesia*, 171; IDEM, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2005<sup>2</sup>, 212-213.

<sup>53</sup> Cfr., entre otros: IDEM, *Introducción*, 201-202, IDEM, *Escatología: la muerte y la vida eterna*, en IDEM, *Obras Completas X. Resurrección y vida eterna*, Bac, Madrid 2017, 140;

<sup>54</sup> Cfr., entre otros: IDEM, *Palabra en la Iglesia*, 176-177; IDEM, *Escatología*, 140;

<sup>55</sup> Cfr., entre otros: IDEM, *Palabra en la Iglesia*, 139.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 176-177 [IDEM, *Dogma und Verkündigung*, 219-220].

<sup>57</sup> Cfr. P. F. SMULDERS, *Theologie und Evolution, Versuch über Teilhard de Chardin*, Driewer, Essen 1963, 96.

bre ha sido creado por Dios de una manera más específica y más directa que el resto de las cosas significa, expresado de una forma menos plástica, simplemente que el hombre ha sido querido por Dios de una manera especial: no solamente como un ser que «existe», sino como un ser que le conoce; no sólo como figura en la que él ha pensado, sino como existencia que puede a su vez pensar en él. A esta manera especial del ser conocido y querido el hombre por parte de Dios la llamamos nosotros creación especial.<sup>58</sup>

Lo primero que encontramos en este texto es lo que hemos venido diciendo hasta ahora: que la característica que distingue al hombre de los demás seres finitos es su capacidad para dirigirse a Dios. El hombre no sólo es un ser que “existe”, sino que también es un ser que conoce a Dios, es una “existencia” que puede pensar en Él.

Pero aquí Ratzinger nos indica también algo más. Por una parte, nos dice que esa capacidad del hombre es fruto de un querer explícito de Dios, que es de quien procede el peculiar modo de ser de cada criatura. Dios, que crea con su conocimiento y con su amor, ha conocido y querido al hombre de esta “manera especial”. Por otra parte, Ratzinger nos hace ver que ser querido y conocido de este modo por parte de Dios equivale a ser querido «de una manera más específica y más directa que el resto de las cosas». En efecto, por parte Dios el dotar a una criatura de la capacidad de dirigirse a Él con su conocimiento y su amor equivale a querer ser amado y conocido por esa criatura en particular y, por lo tanto, a querer a dicha criatura en su propia singularidad.

Esta idea se repite en otras obras en las que Ratzinger habla sobre la peculiaridad del ser del hombre. Un ejemplo de *Jesús de Nazaret*: «La idea de que Dios ha creado a *cada hombre en particular*, forma parte de la imagen bíblica del hombre. *Todo hombre* es singular y como tal *expresamente querido* por Dios. Él conoce a *cada individuo*».<sup>59</sup>

En *Introducción al Cristianismo* Ratzinger explica que se trata de dos caras de una misma moneda: el ser *capax Dei* y el ser conocido y querido de modo especial por parte de Dios no son dos cosas distintas, sino que constituyen un único hecho, contemplado desde puntos de vista distintos:

Lo que diferencia al hombre, considerado desde arriba, es el ser interpelado y llamado por Dios, el ser interlocutor de Dios. Visto desde abajo, consiste en que el hombre es el ser que puede pensar en Dios, el ser abierto a la trascendencia (...) “Tener un alma espiritual” significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; tener un alma espiritual es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y de responderle.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, 129.

<sup>59</sup> J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, en IDEM, *Obras Completas VI/1. Jesús de Nazaret*, Bac, Madrid 2015, 212-213. El subrayado es nuestro.

<sup>60</sup> RATZINGER, *Introducción*, 314.

A la luz de estos hechos podríamos concluir que para Ratzinger el libre albedrío del hombre es fruto del hecho de que Dios lo haya creado con el objetivo de que pueda entrar en comunión personal con Él. Por eso lo ha dotado de un alma espiritual que no es otra cosa que la apertura de su existencia, apertura que le da la capacidad de ir más allá de sí mismo y de trascenderse, pero no en una dirección cualquiera, sino en la dirección concreta a la que tienden su inteligencia y su voluntad: hacia la Verdad y el Bien que Dios es.

Con esto queda dicho cuáles son para Joseph Ratzinger el origen y el fin de la libertad humana y, con ello, cuáles son los presupuestos teológicos de los que habría que partir para que la afirmación de que la historia posee una orientación determinada no resulte incompatible con la afirmación de la existencia de seres finitos verdaderamente libres.

Sin embargo, antes de presentar las conclusiones del artículo nos gustaría señalar una última característica de la teología ratzingeriana de la historia.

Nos referimos al hecho de que para Ratzinger el hombre es causa no sólo de su propio cumplimiento ontológico individual. Para el autor alemán, la libertad humana también constituye el motor que hace avanzar *la totalidad del cosmos* hacia su plenitud.

Al hablar de la doctrina bonaventuriana de la Creación como *expressio* divina vimos que el cosmos alcanza su cumplimiento en la comunión con Dios. Al examinar, en cambio, la doctrina de la semejanza divina del hombre, vimos que él es la única criatura capacitada para tener una relación ascendente con Dios. Si esto es así, entonces ¿cómo explica Ratzinger el modo en el que el resto del cosmos alcanza su cumplimiento?

La respuesta tiene que ver con la constitución de lo humano. En *El espíritu de la Liturgia* Ratzinger nos recuerda que el hombre es esa criatura en la que lo material y lo orgánico se encuentran unidos a lo espiritual.<sup>61</sup> Apoyándose en la noción de alma elaborada por santo Tomás de Aquino,<sup>62</sup> Ratzinger explica que, en cuanto *forma corporis* o entelequia, el alma se encuentra totalmente unida al elemento material al que informa; pero que, en la medida en que es espiritual (es decir, en la medida en que posee una apertura existencial hacia Dios), el alma trasciende a ese elemento material. Esta doble condición del alma humana –por una parte, su condición de forma del cuerpo, y por otra, su condición espiritual– es la que determina que esté en condiciones de hacer que el mundo se sobrepase a sí mismo y se oriente en la dirección que ella le marque.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Cfr. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 53.

<sup>62</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I q.76 a.1 in c.

<sup>63</sup> «Según Tomás es en esa *anima* donde el mundo material encuentra su sentido, precisamente gracias a que en el hombre tiende hacia Dios» (RATZINGER, *Escatología*, 139). Sobre el espíritu

A la luz de estas ideas se entienden mejor las palabras de Ratzinger antes citadas en las que afirma que el cosmos mismo es historia: «Afirmamos positivamente que el cosmos es movimiento; que no sólo se da en él una historia, sino que él mismo es historia: no sólo forma el escenario de la historia humana, sino que es también antes de ella y con ella “historia”». <sup>64</sup>

## V. CONCLUSIONES

Durante el siglo XIX y con el objetivo de justificar la validez universal del cristianismo, el historicismo teológico alemán elaboró una comprensión de la historia religiosa de la humanidad de matriz idealista que al inicio pareció proporcionar la solución que se buscaba, pero que posteriormente dio origen a una serie de tensiones difíciles de solucionar dentro de ese marco conceptual: en primer lugar, la tensión entre la lectura idealista y la lectura positivista de la historia; en segundo lugar, la tensión entre la fe religiosa que se buscaba proteger y la crítica histórica con la que se la acabó atacando; y, por último, la tensión entre la noción de proceso con la que pretendía dar una unidad teológica a la historia y la libertad real de los sujetos históricos contra la que esta lectura atentaba.

Con el fin de encontrar algunas claves teológicas que nos permitieran conjugar una visión unitaria de la historia con la existencia de sujetos particulares verdaderamente libres, examinamos la teología de la historia de Joseph Ratzinger. Estudiando su pensamiento encontramos las siguientes claves:

Vimos que el entender a Dios no sólo como Pensamiento o Conciencia, sino también como Amor y Libertad, permite defender la existencia de seres individuales finitos.

Vimos también que el subrayar la dimensión relacional y de autodonación de las Personas trinitarias (concretamente del Logos divino) permite a Ratzinger proponer una concepción dinámica del mundo creado según la cual el cosmos alcanza su plenitud en una superación de sí mismo orientada a la relación con Dios.

Comprobamos que sostener que Dios ha querido de modo particular y personal la existencia de algunas criaturas que puedan entrar en comunión con Él (criaturas para las que, por lo tanto, Dios constituye el objeto de sus potencias espirituales) permite defender la existencia de sujetos particulares verdaderamente libres, cuya libertad posee un sentido determinado.

Constatamos que definir la dimensión espiritual del hombre como forma sustancial de su cuerpo (*anima forma corporis*) permite explicar cómo es posible que el cosmos material alcance la unión con Dios en la que éste halla cumplimiento.

humano como “lugar” en el que lo cósmico es asumido por el movimiento de la libertad, cfr. también *ibidem*, 164-165.

<sup>64</sup> RATZINGER, *Introducción*, 280.

Estas son algunas de las claves que Joseph Ratzinger nos ofrece para entender cómo la historia puede ser “historia de individuos” y, al mismo tiempo, poseer una dirección determinada. Resumiendo estas claves en una frase podríamos decir que para el autor alemán esto es posible porque el Dios de la libertad es capaz de crear libertades finitas que asuman libremente la tendencia natural de su ser y que, sin embargo, no tengan la capacidad de disponer de dicha tendencia.

Evidentemente, estas ideas no agotan todo el pensamiento de Ratzinger sobre el tema. Lo que hemos dicho no quiere significar que el autor alemán considere que el hombre pueda alcanzar a Dios con sus solas fuerzas. Como toda relación interpersonal, también la relación del hombre con Dios requiere de la confluencia de *dos* libertades –la del hombre y la de Dios–, no sólo de una. Además, en la teología de Ratzinger también está ampliamente presente la idea de que, tras el pecado original, las capacidades espirituales del hombre han quedado debilitadas; por lo que ahora la ayuda de Dios es, si cabe, todavía más necesaria para el hombre. Sin embargo, la riqueza y complejidad de esta temática es tal que requeriría de un estudio aparte. Por esta razón no la afrontaremos en esta sede. En esta oportunidad baste con lo dicho para ofrecer una visión de conjunto sobre la comprensión ratzingeriana de la verdad de la historia.

#### ABSTRACT

Con el objetivo de defender la universalidad de la Revelación cristiana, el historicismo teológico adquirió una gran importancia en Alemania durante el siglo XIX. Tras explicar a grandes rasgos en qué consistió esta corriente y tras señalar algunas tensiones difíciles de resolver al interno de su marco conceptual, en el presente artículo exploramos algunos elementos de la cosmovisión y de la antropología de Joseph Ratzinger que podrían resultar especialmente útiles para resolver dichas tensiones.

During the nineteenth-century, Theological historicism appeared in Germany with the aim of defending the universal validity of Christian Revelation. After examining the principal traits and internal tensions of this theological movement, in this paper we will examine some elements of Joseph Ratzinger's understanding of human being and Creation that could shed light on the problematic aspects of Theological historicism.





## LA *FIDES* COME CENTRO DI OGNI *SOCIETAS*

ALFREDO VALVO\*

**N**ella storia delle parole, che la più recente storiografia sul mondo greco-romano annovera tra le fonti documentarie per la ricostruzione storica, sono numerosi i termini, istituzionali e non, sui quali Roma ha costruito, fin dagli inizi, la legittimità della propria grandezza.<sup>1</sup>

Alcune parole seguono e segnano l'esito delle conquiste romane, fino alla indiscussa supremazia militare acquisita fra III e II secolo a.C., che rese pressoché a senso unico l'attività diplomatica di Roma. Come vedremo, Roma condizionò addirittura l'evoluzione semantica di alcuni termini greci affinché si parlasse una sola lingua diplomatica – che era naturalmente quella del senato di Roma – indipendentemente dall'idioma (solitamente greco o latino).

In questa sede si cercherà di ripercorrere alcuni passaggi testimoniati dalle fonti letterarie ed epigrafiche a riprova di quanto detto.

1. *Pistis* – traduzione naturale in lingua greca del latino *fides* – compare già in Esiodo (*Opere*, 370; *Teogonia* 831). Alcuni secoli più tardi, almeno dal VI secolo a.C., il ricorso a *fides* doveva essere implicito nel vincolo di *clientela*, come diremo subito. Mentre conosciamo l'evoluzione storica e semantica di *fides* altrettanto non si può dire di *pistis*, già definita nella sostanza e perciò statica e cristallizzata.<sup>2</sup>

Si deve anche considerare che l'importanza di *pistis* entra in gioco nei rapporti interstatali. Questo è importante per comprendere l'uso della parola: i rapporti

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> Cfr. A. MOMIGLIANO, *Le regole del giuoco nello studio della storia antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» IV/4 (1974) 1182-1192; E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, soprattutto 85-90; A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1967<sup>4</sup>; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968; A. WALDE, J.B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, III, Auflage, Winter, Heidelberg 1949-1952.

<sup>2</sup> La complessità della 'nozione' di *fides* trova conferma in G. FREYBURGER, *Fides. Étude sémanitique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Les Belles Lettres, Paris 1986.

interstatali, infatti, diventano di attualità soprattutto in occasione dei trattati di pace.<sup>3</sup>

Esiste poi uno stretto legame, spesso implicito e scontato, fra *pistis* e il giuramento.<sup>4</sup> Nel momento in cui si afferma la *pistis* essa genera un impegno che, il più delle volte, è quello del giuramento. Infatti da Erodoto in poi e pressoché in tutti gli storici greci (Tucidide, Platone, Senofonte, Demostene, Polibio, Plutarco), si incontrano espressioni del tipo: *pistis kai órkia* (stringere un patto con giuramento). Il giuramento dunque è strettamente connesso con la *pistis*. (Questo avvicina sensibilmente *pistis* a *fides*; senonché, mentre *pistis* si presenta già definita nell'espressione citata, *fides* ha una evoluzione più articolata e complessa).<sup>5</sup>

*Pistis* deriva dalla stessa radice di *peit-hó* (persuado), *peithomai* (obbedisco perché sono persuaso); questa radice è la stessa di *fides* [i.e. \**bheid/bhid*].<sup>6</sup> Perciò *pistis* è collegata alla persuasione, all'adesione convinta ed è espressione di un atteggiamento responsabile e libero. E questo collega strettamente *pistis* a *fides*. (C'è da osservare che mentre abbiamo attestazioni della persuasione divinizzata – in greco *Peithó* – non abbiamo attestazioni di *pistis* divinizzata: *Fides* è divinizzata *pistis* no. Questo dice con chiarezza che i legami garantiti dalla *fides Romana* erano considerati inviolabili, e a garanzia dell'altro contraente Roma accompagnò il suo impegno a rispettare i patti chiamando la *Fides* (divinizzata) a vigilare su di essi, sia nei rapporti interpersonali che in quelli interstatali.<sup>7</sup> Secondo alcuni studiosi *pistis* trova la sua più alta realizzazione negli impegni reciproci di due stati (e due soltanto), sanzionati dal vincolo religioso del giuramento o quanto meno dalla solenne dichiarazione dei rappresentanti ufficiali e dall'obbligo morale di fedeltà ai patti.<sup>8</sup> Tutto questo era fondato sul presupposto ideale di una decisione libera, sincera e responsabile di ambedue le parti contraenti, qualunque fosse stato l'effettivo rapporto di forza che intercorreva fra di esse.

<sup>3</sup> Allo strumento dei *foedera* – oltre a quelli conclusi con i Latini e con Cartagine, piuttosto patti di non aggressione e di spartizione delle zone di influenza – Roma ricorse dal 212-211 (vedi note seguenti), a conclusione della prima guerra macedonica.

<sup>4</sup> Sulle modalità del giuramento a Roma: BENVENISTE, *Il vocabolario*, 367-368, 371-373, 410; A. VALVO, *Modalità del giuramento romano a conclusione di un trattato o di un'alleanza*, in *Federazioni e federalismo nell'Europa antica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, 373-385; A. CALORE, Per Iovem Lapidem. *Alle origini del giuramento. Sulla presenza del 'sacro' nell'esperienza giuridica romana*, Giuffrè, Milano 2000.

<sup>5</sup> Cfr. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 85-90.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. S. CALDERONE, *Pistis-Fides: ricerche di storia e diritto internazionale nell'antichità*, Università degli Studi, Messina 1964.

<sup>8</sup> Cfr. VALVO, *Modalità del giuramento*.

I concetti di *fides* e *pistis*<sup>9</sup> si andranno avvicinando e compenetrando sempre di più, e le due aree semantiche, quella del termine greco e quella del termine latino, coincideranno per una estensione sempre maggiore.

*Pistis* si definisce più precisamente quando i Greci cominciano a stipulare trattati con i Romani. Per intendersi con questi le popolazioni di lingua greca devono adattarsi ad attribuire ai termini istituzionali, in particolare a *pistis*, lo stesso valore semantico di *fides*, per avvicinare e poi far coincidere *pistis* con *fides*. Mentre il concetto di *fides* in ambito romano aveva avuto una evoluzione autonoma, i Greci avevano dato al concetto di *pistis* una valenza quasi esclusivamente etica: *pistis kai órkia*, cioè ogni giuramento era legato alla *pistis*.<sup>10</sup> I Romani avevano elaborato in maniera più complessa questo concetto, cosicché, venuto il momento di intendersi con le popolazioni di lingua greca – probabilmente intorno al 212, in occasione di un trattato con gli Etolii.<sup>11</sup> – i Greci affrontarono il problema cosa intendessero i Romani con *pistis*. E poiché il trattato era vincolante, era interesse dei contraenti chiarire l'esatto significato delle parole.

Di conseguenza, l'accezione di *pistis* si è arricchita di una gamma di significati che appartenevano a *fides*. Questo è un caso tipico in cui le vicende storiche incidono sul significato delle parole.

I significati delle parole vengono mutati a seconda delle esigenze; un'esigenza improvvisa, immediata, provoca una modifica dell'accezione della parola molto più incisiva.

Naturalmente il linguaggio formulare romano era quanto di più conservativo si potesse immaginare, perché i Romani non ammettevano ambiguità. Quando si sottoscrive un documento, si assume un impegno, bisogna che le parole siano sempre le stesse e abbiano quindi, almeno all'interno delle formule, un significato unitario e stabile. Quindi i Romani, soprattutto nella conquista del mondo orientale, indussero, per le ragioni dette sopra, una evoluzione semantica di certe parole greche funzionali al loro dominio.

2. A partire dal II secolo a.C. è più interessante parlare di *fides* che di *pistis* perché il concetto romano ha proseguito la sua evoluzione mentre quello greco ha per così dire travasato parte dei suoi contenuti nel concetto di *fides*, e dopo ha perduto importanza, senza più acquisirne di nuova. Per questo anche noi focalizzeremo l'attenzione su *fides*.

<sup>9</sup> Cfr. CALDERONE, *Pistis-Fides*.

<sup>10</sup> Cfr. VIRGILIO, *Aeneis*, Libro II, versi 451-452: *iura fidemque / supplicis erubuit*.

<sup>11</sup> CALDERONE, *Pistis-Fides*, 9-32.

È facile coglierne la presenza fin dall'inizio della romanità. Infatti si può dire che come fondamento della *clientela*<sup>12</sup> – l'istituzione più antica della società romana – e anche dei *foedera* (trattati) grazie ai quali si stabilivano rapporti e vincoli sovranazionali, è presupposta la *fides*, anche se non è esplicitamente menzionata. Il concetto di *fides* lo deduciamo dai rapporti interpersonali e internazionali dei Romani.

La *clientela*, per quello che sappiamo, è la prima istituzione comunitaria romana della quale abbiamo notizia. I Romani, secondo il loro spirito pratico ma rigoroso, hanno fondato la loro coesione sociale non su vaghi o improvvisati legami di carattere soggettivo bensì su solidi fondamenti validi per tutti; per noi è assai significativo che il primo legame fosse quello di *clientela*. Esso era – e rimase sempre – un vincolo stretto fra persone di condizione libera – e solo successivamente fra Stati – di forza differente: il più debole che domandava protezione, il *cliens*, e l'altro, più forte, che dava protezione, il *patronus*. Ma prima che si definisse formalmente, esisteva già un rapporto fondato sulla *fides*.

Nel caso dei *foedera*, i Romani ricorsero ad essi per dar vita allo Stato sovranazionale.<sup>13</sup> Impegnarsi in un rapporto federativo sottoscrivendo un *foedus* non vincolava soltanto la parte più debole ma anche la parte più forte. Per mezzo dei *foedera* lo Stato romano faceva dei suoi ex-nemici degli alleati: così i *foedera* vennero impiegati come strumento di aggregazione. Varrone, nella sua opera *De lingua latina* 5, 86, riporta un passo di Ennio:<sup>14</sup> *et per hos [fētiales] etiam nunc fit foedus, quod «fidus» Ennius scribit dictum* (ancora oggi è attraverso i sacerdoti feziali che si conclude un *foedus*, che secondo Ennio si pronunziava *fidus*). La pronuncia di *foedus*, scrive Ennio, richiamava l'etimologia per ricordare che il *foedus* era fondato sulla *fides*.

Ancora Ennio scrive (*Annales* I 32): *accipe daque fidem foedusque feri bene firmum*. *Fides* e *foedus* non possono essere separati, perché il *foedus* è fondato sulla *fides*. *Foedus ferire* oppure *icere* indicava il sacrificio della vittima, che concludeva e suggellava un *foedus*: quindi colpire o *ferire* il *foedus* era una formula, abbreviata, per dire “concludere un trattato” (forse una brachilogia, per es., dell'espressione *foedus inire porcum feriendo*). Così pure Livio, in *Ab Urbe condita libri*, V, 51.10, scrive: *foedus ac fidem fefellerunt*, cioè infransero il *foedus*, ma insieme al *foedus* anche la *fides*.

*Fides* però ha un altro significato non meno importante: quello di credito, sia morale che finanziario. Per questo *fides* implica un gesto di fiducia.

<sup>12</sup> Sul peso della *clientela* all'interno della società romana, cfr. A. MOMIGLIANO, T.J. CORNELL, *Clientela*, in S. HORNBLLOWER, A. SPAWFORTH (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1996<sup>3</sup>, 348.

<sup>13</sup> Sui *foedera* si veda l'ampio e documentato saggio di G. LURASCHI, *Foedus*, in F. DELLA CORTE (a cura di), *Enciclopedia Virgiliana*, II, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1985, 546-550.

<sup>14</sup> *Ennianae poesis reliquiae* (ed. J. Vahlen), Teubner, Leipzig 1903 2ed., 238.

Non è persuasione, non è obbedienza, come nel mondo greco, ma è fiducia, credito, soprattutto qualcosa che viene fatto liberamente. Le espressioni che troviamo per indicare il termine *fides* nella accezione di credito sono *in fidem venire* e *in fidem accipere* o *recipere*. Quindi venire nella *fides* dell'altro: affidarsi, dare credito all'altro, e dall'altra parte *accipere in fidem*, cioè accogliere un altro garantendogli protezione. Emile Benveniste osserva che la *fides* garantisce il rapporto fra due persone o fra due entità statali di forza diversa. Non si può *accipere in fidem* o *venire in fidem* se le due persone o i due Stati contraenti hanno la medesima forza.

Quindi la *fides* e i *foedera* stabiliscono un legame tra due contraenti di forza diversa.

3. La *fides* cristiana nella sua accezione di credito, che è poi quella dei Padri della Chiesa nello sviluppo della dottrina cristiana, è un credito che l'uomo fa a Dio. La *fides* cristiana è un atto di adesione liberissima, è l'atto di maggior libertà che si possa immaginare. Con l'atto di fede si dà fiducia a Dio senza che alcuno lo possa sollecitare; e nel concetto stesso di *fides* è implicita la libertà totale di chi la concede.

La religiosità dei Romani aveva in sé una forte componente di formalismo ma essi rispettavano gli impegni che avevano contratto; si può dire che i Romani si erano costruita un'immagine e a questa si mantenevano fedeli. Polibio, storico greco del II secolo a.C., vissuto come ostaggio a Roma ospite degli Scipioni, imparò a conoscere molto bene, con l'occhio dell'uomo greco, il mondo romano e riconobbe nei Romani «il popolo della *fides*» perché essi mantenevano sempre fede alla parola data.<sup>15</sup> Provenendo dal mondo greco-ellenistico, dove i cambiamenti di rotta erano all'ordine del giorno nonostante i giuramenti, e venendo a contatto con i Romani che non infransero mai un *foedus*, Polibio rimase colpito e vide nei Romani il popolo della *fides*.

Veniamo adesso al contrasto, fortemente propagandistico anche se fondato, tra *fides romana* e *fides punica*.

4. I Romani vennero a contatto con i Cartaginesi molto tempo prima delle guerre che li contrapposero (III sec. a.C.). Sappiamo che il primo trattato concluso fra Roma e Cartagine – un'intesa più che un'alleanza – risale, con tutta probabilità, ancora all'età monarchica (forse al 509 a.C.). (L'istituzione della Repubblica daterebbe invece ad alcuni anni dopo: perciò l'intesa fu conclusa ancora al tempo della dominazione etrusca in Roma). Allora *fides romana* e *fides punica* non erano ancora in opposizione né erano ancora insorti seri motivi di attrito tra Punici e Romani.

<sup>15</sup> POLYB. VI 56.

Il ricorso alla *fides* quando sarebbe stato più coerente il ricorso alla forza non era un segno di debolezza nel mondo mediterraneo del III secolo. Invece Roma si appella alla *fides* perché garantisce la loro affidabilità sul piano dei rapporti internazionali.

I Romani avevano buone ragioni per contrapporre la loro fedeltà alla parola data a quella dei Punici, notoriamente poco rispettosi degli impegni assunti, e questo elemento di contrasto venne utilizzato anche per fini politici. I *foedera* romani, i trattati, erano fondati sulla *fides*. I trattati conclusi dai Romani erano affidabili mentre i trattati conclusi con i Punici no: chi stava per entrare in una alleanza doveva sapere a cosa andava incontro.

Quindi il contrasto tra *fides romana* e *fides punica* e l'importanza che la *fides* assume per esaltare l'affidabilità dei *foedera* conclusi con i Romani fanno sì che la contrapposizione sul piano della *fides* diventi discriminante. Ecco perché Polibio sostiene che i Romani sono il popolo della *fides*.

La *fides* venne poi divinizzata intorno alla metà del III secolo a.C. e le fu dedicato un tempio sul Campidoglio vicino a quello di Giove Ottimo Massimo.<sup>16</sup>

Questo fatto apparentemente singolare è caratteristico per comprendere lo spirito romano. Accanto alla Triade Capitolina, nella quale essi vedevano il simbolo della loro grandezza (e in ogni importante città dell'Impero vennero edificati *Capitolia*, edifici monumentali destinati al culto della Triade capitolina e della dea Roma), i Romani mettono la *Fides*, non una entità astratta ma, di fatto, una divinità, e sacrificano alla *Fides*.<sup>17</sup>

Se i Romani avevano un modo formalistico di avvicinare la religione, tuttavia la prendevano molto sul serio.

Piace qui ricordare gli studi in merito condotti dal professor Gnilka, ripresi da Joseph Ratzinger, in *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur* (1993), intorno alla figura emblematica di G. Aurelio Cotta,<sup>18</sup> pontefice massimo in età repubblicana, garante dell'osservanza scrupolosa dei riti del culto pubblico, pronto a difendere le 'concezioni' sugli dei ereditate dagli antenati e dalle quali non si sarebbe fatto distogliere nonostante il suo scetticismo sull'esistenza «delli dei falsi e bugiardi».<sup>19</sup> Cristianesimo e ragione sono germe di verità e quindi di novità.

Fin qui si è detto delle caratteristiche principali della *fides*.

<sup>16</sup> Cfr. CICERONE, *De officiis* 3, 29, 104: *in Capitolio vicinam (sc. Fidem) Iovis Optimi Maximi... maiores nostri esse voluerunt.*

<sup>17</sup> Cfr. ENNIO, *Scipio* 403, (ed. J. Vahlen): *Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iovis, e, passim, pro divom fidem.*

<sup>18</sup> Cfr. CICERONE, *De natura deorum*, III 5.

<sup>19</sup> DANTE, *Inferno*, I, 72.

5. Un documento epigrafico di particolare rilievo, venuto in luce alcuni anni or sono (1977) nel territorio dell'antica *Satricum* (od. Conca, fra Anzio e Velletri, donde il nome di *Lapis Satricanus*) mette in luce il significato e il valore della *fides* all'interno dei rapporti sociali nella civiltà latina alla fine del VI secolo a.C.<sup>20</sup>

In quella località è stato rinvenuto, reimpiegato come scalino in un tempio andato in rovina verso la fine del VI secolo a.C., un grosso blocco di calcare in forma di parallelepipedo che reca incisa un'iscrizione conservata quasi per intero. Il testo, salvo una piccola scheggiatura in alto a sinistra (circa tre lettere), è ben conservato e l'unica ipotesi che si può avanzare per giustificare una ipotetica riga iniziale prima del testo superstite è il nome della divinità destinataria di ciò che le venne offerto insieme con l'iscrizione, il cui testo è il seguente:

*[soc]iei steterai popliosio valesiosio  
suodales mamartei*

«i compagni di Publio Valerio, sodali di Marte, posero...».

La prima parola dell'iscrizione – *socii* – sebbene integrata, ma con sicurezza, potrebbe essere anche la più antica della lingua latina a noi nota, ma di fatto è sicuramente la prima di senso compiuto, e possiamo affermare, con un margine di errore pressoché nullo, che fin dal tempo antico non poté esistere *societas* o altra modalità di aggregazione fra uomini liberi che garantisse gli accordi assunti dai contraenti se non era fondato sulla *fides*.

Nel caso specifico sembra trattarsi di quella che potremmo definire assai liberamente una compagnia di ventura agli ordini di un Publio Valerio – potrebbe trattarsi del famoso *Poplicola*, del quale Plutarco ha scritto la vita – che dedica l'iscrizione di un probabile donativo. Dunque, riassumendo, i *socii* erano sodali di Marte al seguito di Publio Valerio, legati fra loro da un rapporto di *societas*, primo gradino della progressiva trasformazione da *socii* a compagine militare sempre più efficiente e numerosa. Probabilmente i compagni di Valerio erano legati a questo anche da un vincolo di *clientela*: *societas* e *clientela* sono fondate sulla *fides*. Il primato riconosciuto a P. Valerio è quello di un capo e si configura come legame fra patrono e clienti (*qui in fidem veniunt*).

6. A *fides* si contrappone *fraus*. Per i Romani il vincolo che si creava fra patrono e clienti era così forte da chiamare in causa gli dei come garanti, e la *fraus* era una colpa della quale si poteva macchiare solo il più forte, il *patronus* – a riprova che la *fides* si stabiliva all'interno di un rapporto di forza differente – e faceva sì che chi infrangeva il rapporto di *fides* diventasse *sacer* (aveva infranto un vincolo

<sup>20</sup> Cfr. M. GUARDUCCI, *L'epigrafe arcaica di Satricum e Publio Valerio*, «Atti Accademia Nazionale Lincei», Rendiconti, VIII/35 (1980) 479-490.

garantito dagli dei; il vincolo della *fides* chiama in causa gli dei: attinge infatti alla *pax deorum*). Ad attestarlo sono un articolo delle XII tavole (metà del V secolo) riportato da Servio, *ad Aen.* VI 609: *patronus si clienti fraudem fecerit sacer esto* (*fraus* può commetterla solo il più forte); Orazio, *Carm.* 2, 18, 23ss., che lo conferma in modo insolito: *quid quod usque proximos revellis agri terminos et ultra limites clientium salis avarus?* (Perché rovesci i segni di confine che delimitano il campo del tuo vicino e scavalchi, per la brama di possedere, i confini della proprietà altrui?). In realtà non si tratta di patronato e di *clientela* ma il rapporto fra due che hanno in comune i confini è simile a quello fra *patronus* e *cliens*: cioè chi froda sui confini di proprietà infrange la *fides*, si comporta come un *patronus* che commette *fraus* nei confronti del *cliens*.

Orazio sceglie questo esempio perché sa che esso coinvolge anche la sacralità del colpevole: infatti, tutti i confini erano sacri a Giove e chi si macchiava di questa colpa infrangeva la *pax deorum*, il complesso rapporto fra uomini e dei.<sup>21</sup>

Il rapporto di *clientela* si instaura anche tra il *dominus* e il servo dopo la *manumissio*. Il rapporto che intercorre tra *dominus* e *servus* è quello di *dominium*, di proprietà. Finché un servo rimane tale esso è *res*, cioè non è soggetto giuridico e chi lo possiede è per lui *dominus*. Quando il servo riceve la *manumissio*, cioè viene liberato, diventa *libertus* e col suo ex-padrone, ora *patronus*, si stabilisce un legame fondato sulla *fides*. Questo vincola per sempre il *patronus* al suo liberto (e viceversa). Allora si instaura lo strettissimo vincolo di *clientela* fondamento della società romana.

Il passo fondamentale per conoscere come i Romani legassero a sé gli altri popoli è LIVIO 34, 57, 7-9; essi stabilivano come si è detto un rapporto basato sulla *fides* cioè il *foedus*. Questo, talvolta, poteva essere concluso *anche* su base di parità: i così detti *foedera aequa*, che furono pochissimi e tutti cronologicamente risalenti.

Ci sono poi altri che vogliono allearsi pur riconoscendosi più deboli: questi vengono accolti *in fidem Populi Romani*, si consegnano al popolo romano. Livio – al tempo di Augusto, quando ormai di *foedera* se ne concludevano pochi dal momento che Roma evitava di vincolarsi – coglie appunto nei *foedera* l'evoluzione estrema della *fides* e conclude: « Questa è stata la storia di Roma fino a ora ».<sup>22</sup>

Anche Cicerone, in *pro Balbo* 34s., spiega come si concludeva un *foedus*, qual era la prassi. L'orazione *pro Balbo* è il documento più ampio e più ricco in materia.

7. Per concludere, leggiamo in Cicerone, *de off.* 3, 31, 111, *nullum enim vinculum ad adstringendam fidem iure iurando maiores artius esse voluerunt* (i nostri antichi

<sup>21</sup> Cfr. M. SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, in M. SORDI (a cura di), *La pace nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1985, 146-154.

<sup>22</sup> LIV. 34, 57s.



hanno voluto che non ci fosse un vincolo più stretto del giuramento per legare la *fides* fra due persone). *Id indicant leges in XII tabulis* (questo lo indicano le leggi delle XII tavole), *indicant sacratae* (le leggi che venivano giurate), *indicant foedera quibus etiam cum hoste devincitur fides, indicant id notiones animadversionesque censorum qui nulla de re diligentius quam de iure iurando iudicabant* (lo spiegano anche i trattati, per mezzo dei quali si stabilisce un legame di *fides* anche con il nemico, lo indicano le definizioni e le condanne dei censori che in nessuna materia come nel giuramento giudicavano con maggiore severità).

Da un passo di Servio,<sup>23</sup> ci è noto che la pena riservata agli spergiuri era l'esilio a vita; Servio ne parla a proposito di Laomedonte, e afferma che, secondo la rivelazione di Tagete, è per volontà degli dei che i discendenti degli spergiuri sono esiliati e devono vivere lontano dalla patria, a indicare il destino che tocca a chi infrange la *fides* connessa col giuramento.

Richiama precisamente questa pena comminata agli spergiuri il giuramento esecutorio ricordato da Polibio, 3, 25, 7ss. e da Plutarco, *Sulla* 10,7: possa io essere mandato lontano dalla mia terra, lontano dall'arce [...] se infrangerò questo giuramento. E' l'*interdictio aqua et igni*: verrà allontanato dalla sua casa, diventerà esule chi infrangerà questo giuramento. E tutto questo noi lo conosciamo come caratteristico del diritto etrusco.

Da quel poco che conosciamo del diritto etrusco – del quale Mazzarino ha dato un quadro sintetico<sup>24</sup> – sappiamo che il giuramento aveva l'effetto di *actio iuris* (sacramento): ciò indica che il giuramento dava origine ad un vincolo avente valore di legge. Quindi il giuramento sarebbe stata la prima fonte del diritto, la prima forma di legge stabilita fra gli uomini. E ancora una volta la *fides*, attraverso il giuramento, si rivela come il fondamento di una convivenza anche sul piano del diritto.

<sup>23</sup> Cfr. SERVIO, *ad Aen.* 1, 2: *eum qui genus a periuriis duceret, fato extorrem et profugum esse debere.*

<sup>24</sup> S. MAZZARINO, *Le droit des Étrusques*, «Iura» 12 (1961) 24-39.



## STATUS QUAESTIONIS



# HISTORIA E HISTORIA DE LA IGLESIA EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO DEL SIGLO XX

MÓNICA FUSTER CANCIO\* -  
MARÍA EUGENIA OSSANDÓN WIDOW\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Las iniciativas pontificias en favor de los estudios históricos*. III. *La ciencia histórica*. IV. *La historia de la Iglesia: ¿verdad o justificación?* V. *El historiador de la Iglesia y el carácter de sus fuentes*. VI. *Conclusiones*.

## I. INTRODUCCIÓN

El XIX ha sido llamado el «siglo de la historia», ya que durante ese periodo se intentó definir el estatuto científico del trabajo del historiador y esta disciplina tuvo gran importancia en los movimientos intelectuales del momento.<sup>1</sup> Fueron revalorizadas las obras de arte y la literatura medievales, individualizadas las tradiciones nacionales, se fundaron archivos nacionales, se promovieron investigaciones históricas y se generalizó la enseñanza de la historia nacional en las escuelas. Este aspecto tuvo gran importancia en la formación de los sentimientos nacionalistas e influyó en la política europea. En el centro de la investigación, los hechos políticos tenían la primacía. Este afán, sin embargo, no siempre estuvo atento a la crítica documental, método que se iba imponiendo en el quehacer histórico, por lo que se mitificaron algunos eventos.<sup>2</sup>

La Revolución Francesa y los movimientos liberales del siglo XIX determinaron el cierre de muchas facultades de teología en las universidades de Francia, Portugal, España e Italia, así como los centros de formación de casi todas las órdenes religiosas.<sup>3</sup> Alemania era el centro de la producción historiográfica del siglo XIX y aun cuando la renovación teológica provino de algunas facultades católicas de

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Cfr. J. AURELL, P. BURKE, *El siglo de la historia: historicismo, romanticismo, positivismo*, en J. AURELL, C. BALMACEDA, P. BURKE, F. SOZA, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid 2013, 199.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 199-235.

<sup>3</sup> Cfr. M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultural. Historia de la Teología*, Atenas, Madrid 1989, 189-191.

sus universidades estatales,<sup>4</sup> la historia de la Iglesia no estaba a la par en calidad científica a la de otras especializaciones teológicas: era «una historia a la defensiva, en polémica con el mundo protestante en particular y con el mundo liberal en general».<sup>5</sup>

En este contexto, los historiadores concuerdan en afirmar que a fines del siglo, especialmente durante la primera mitad del pontificado de León XIII (1878-1903), comenzó un periodo de apertura entre los intelectuales católicos hacia problemas y métodos utilizados por los científicos no católicos, que antes criticaban. En concreto, la apertura del Archivo Secreto Vaticano en 1879-1880, fue un hito que favoreció la investigación científica sobre el pasado de la Iglesia.<sup>6</sup> Otra medida de gran alcance fue el *motu proprio Quanto grandi e provvide* del 9 de septiembre de 1878, con la que León XIII reformó profundamente la organización de la Biblioteca Vaticana. Al *motu proprio* siguieron dos reglamentos (1885 y 1888) que terminaron por convertir la Biblioteca en una institución dinámica abierta al externo.<sup>7</sup>

Estas decisiones de León XIII «muestran como el papado llegó a conclusiones “modernas” partiendo de presupuestos tradicionales».<sup>8</sup> En efecto, el papa Pecci soñaba con el restablecimiento de la *Christianitas*, mediante la recuperación del rol de la Iglesia como árbitro internacional, pero ello no lo llevó a cerrarse, sino al contrario. Una de estas ideas modernas fue la aceptación del uso de métodos

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 192.

<sup>5</sup> S. CASAS, *León XIII y la apertura del Archivo Secreto Vaticano*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 12 (2003) 93.

<sup>6</sup> No hay un documento del pontífice que decreta la apertura del Archivo. El libro de registro usado en el Archivo para anotar las peticiones de material comenzó con fecha 10 de diciembre de 1879. Después de visitar las dependencias del archivo ese año, el papa León XIII indicó que se abriera una sala de estudio, que se terminó en 1880. Martina señala que en 1880 el Archivo estaba prácticamente abierto; sin embargo, apoyado en otra documentación, Pagano señala enero de 1881 como fecha indiscutible. La divulgación de la noticia sobre la posibilidad de consultar material de archivo se hizo a través de la *Saepenumero considerantes* (1883), carta apostólica que se comentará más adelante. Cfr. L. PÁSZTOR, *Per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano nei secoli XIX-XX. La carica di Archivist della Santa Sede, 1870-1920. La prefettura di Francesco Rosi Bernardini, 1877-1879*, «Archivum Historiae Pontificiae» 17 (1979) 372-374; CASAS, *León XIII*, 98-99; G. MARTINA, *L'apertura dell'Archivio Vaticano: il significato di un centenario*, «Archivum Historiae Pontificiae» 19 (1981) 274; A. ESCH, *Leone XIII, l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano e la storiografia*, en C. SEMERARO (a cura di), *Leone XIII e gli studi storici, Atti del Convegno Internazionale Commemorativo*, Lev, Città del Vaticano 2004, 29; S. PAGANO, *Leone XIII e l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano*, en *ibidem*, 57; L. M. DE PALMA, *Chiesa e ricerca storica. Vita e attività del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (1954-1989)*, Lev, Città del Vaticano 2005, 10.

<sup>7</sup> Cfr. R. FARINA, *Leone XIII e la Biblioteca Apostolica Vaticana* «splendore veritatis gaudet Ecclesia», en C. SEMERARO (a cura di), *Leone XIII e gli studi storici*, 66-76; C. PIOPPI, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, en J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario general de Derecho canónico*, Aranzadi, Cizur Menor 2012, I, 678.

<sup>8</sup> CASAS, *León XIII*, 101.

críticos en la investigación histórica sobre la Iglesia y conceder mayor facilidad de acceso a los documentos conservados en los Archivos pontificios.<sup>9</sup> Uno de los primeros frutos le dio la razón: el historiador protestante Theodor von Sickel, director del Instituto Histórico Austriaco en Roma, llegó a la conclusión de que el *privilegium Othonis* era un documento auténtico y no una falsificación papal, como se pensaba. Este resultado era importante porque el documento medieval confirmaba las donaciones territoriales que constituían los Estados Pontificios, que habían sido anexados al Reino de Italia en 1870.<sup>10</sup>

La confianza del papa en que de una adecuada investigación histórica no podían salir males sino bienes, explica que arengase a los estudiosos alemanes con las siguientes palabras: «Explotad las fuentes lo más posible, por eso yo abro los archivos del Vaticano. Nos, no tememos que de allí salga la luz. No tenemos miedo a la publicidad de los documentos».<sup>11</sup>

Muchos años más tarde, durante el Jubileo del año 2000, san Juan Pablo II, en una memorable jornada, pidió perdón por las culpas de los cristianos de tiempos

<sup>9</sup> El Archivo Secreto Vaticano comenzó a constituirse en 1565 por Pío IV, con el deseo que sirviese para pública utilidad y para el servicio de los Romanos Pontífices. Tal decisión permitió conservar, ordenar la documentación pontificia en poseso y recuperar la que se hallaba dispersa. Se debía recuperar el material que pertenecía a la corte pontificia en Avignon, y los documentos que estaban dispersos en Roma, Lieja y Anagni por haber sido vendidos ilícitamente. La idea fue redimensionada radicalmente en 1587. Pablo V retomó el proyecto de modo eficaz mediante el nombramiento de un prefecto de registros y bulas de la Biblioteca Vaticana en 1610, y la construcción de nuevos locales donde fueron trasladados los códices y documentos en 1612. No hay un documento de fundación o erección del Archivo porque se concibió como parte de la Biblioteca Vaticana. Fue Urbano VIII quien separó las funciones de prefecto del archivo del de la Biblioteca en 1630. Cfr. V. PERI, *Progetti e rimostranze. Documenti per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano dall'erezione alla metà del XVIII secolo*, «Archivum Historiae Pontificiae» 19 (1981) 191-211.

<sup>10</sup> CASAS, *León XIII*, 99. Roma fue tomada en septiembre de 1870 con lo que el Estado de la Iglesia quedó anexionado al Reino de Italia. Pío IX no reconoció las garantías que le prometía el gobierno porque no le parecían confiables dados los hechos y se consideró prisionero en el Vaticano. León XIII se propuso resolver la llamada Cuestión Romana.

<sup>11</sup> «*Puisez le plus possible aux sources. C'est pour cela que je vous ouvre les archives du Vatican. Nous ne craignons pas d'y porter la lumière. Non abbiamo paura della pubblicità dei documenti*»: LEÓN XIII, discurso a la Goerres-Gesellschaft, 24 de febrero de 1894, cit. en MARTINA, *L'apertura*, 282. La Goerres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft es una sociedad privada, fundada en 1876 en honor a Joseph Goerres. Fue una iniciativa de Georg von Hertling, para impulsar los estudios científicos de católicos alemanes que en aquel tiempo eran marginados en la vida universitaria en la que predominaban los liberales y protestantes. Buscaban fondos para financiar estudios de jóvenes investigadores católicos y para sostener publicaciones científicas, principalmente revistas. Cfr. R. AUBERT, *Il risveglio culturale dei cattolici*, en E. GUERRIERO, A. ZAMBARBIERI (a cura di), *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, XXII/2, 198 (*Storia della Chiesa*, A.FLICHE, V. MARTIN [a cura di], Paoline, Cinisello Balsamo 1990).

pasados.<sup>12</sup> La Iglesia no se defendía, es más, reconocía los pecados, los males, cuya causa recaía sobre la conducta de cristianos de épocas anteriores.

Este giro en el modo de pensar nos ha movido a estudiar los discursos pontificios relacionados con la valoración de la ciencia histórica y el trabajo del historiador, con especial mención al historiador de la Iglesia. Se comienza con León XIII (1878-1903), que inaugura el siglo XX, y se termina con san Juan Pablo II (1978-2005) que lo cierra. Los textos considerados corresponden a alocuciones dirigidas a participantes en congresos de historia, archivística, arqueología y demás ciencias afines, así como a las autoridades del Pontificio Comité de Ciencias Históricas, del Archivo Secreto Vaticano y de la Biblioteca Apostólica Vaticana.

## II. LAS INICIATIVAS PONTIFICIAS EN FAVOR DE LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS

La situación en cada país es ciertamente distinta, pero en general, la Iglesia pasó de una actitud de desconfianza, sospecha y oposición hacia las ideas provenientes del mundo liberal, a un interés por profundizar las materias cuestionadas en los diversos ámbitos culturales. La actitud de León XIII no explica por sí sola este cambio, sin embargo, fue favorable ya que impulsó directamente –a través de algunas iniciativas– la investigación y la ciencia entre los católicos, entre ellas la historia. Abrió a los estudiosos el Archivo Secreto Vaticano y facilitó la consulta en la Biblioteca Vaticana. La carta *Saepenumero considerantes* con la que comunicaba esta decisión, fomentaba a la vez los estudios históricos.<sup>13</sup> Poco después constituyó una comisión cardenalicia para que concretase el modo de llevar a la práctica las propuestas incluidas en ese documento. Otra de sus iniciativas en el campo histórico fue la creación de la Escuela de Paleografía y Diplomática (1884).<sup>14</sup> Sin embargo, su impulso no se mantuvo durante todo su gobierno, pues hacia fines de su pontificado –por su avanzada edad o bien por la influencia de sus colaboradores–, se vio frenado por medidas restrictivas ante planteamientos de investigación y estudios de vanguardia.<sup>15</sup> Una manifestación de esta oclusión fue la inserción de algunos escritos favorables a la apertura cultural en el Índice de libros prohibidos.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Cfr. JUAN PABLO II, Alocución *Vi supplichiamo*, 12 de marzo de 2000, AAS 92 (2000) 621-624.

<sup>13</sup> LEÓN XIII, Carta *Saepenumero considerantes*, 18 de agosto de 1883, ASS 16 (1883) 49-57.

<sup>14</sup> Cfr. G. BATELLI, *L'istituzione della Scuola di Paleografia presso l'Archivio Vaticano e l'insegnamento di Isidoro Carini*, en T. NATALINI (a cura di), *Cento anni di cammino, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica (1884-1984)*, [s. n.], Città del Vaticano 1986, 47-72.

<sup>15</sup> Cfr. AUBERT, *Il risveglio*, 193-197; DE PALMA, *Chiesa*, 7-25.

<sup>16</sup> Fueron incluidas, por ejemplo: François LENORMANT, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* (1880) en 1887; Salvatore DI BARTOLO, *I criteri teologici. La storia dei dommi e la libertà delle affermazioni* (1888) en 1891, cfr. O. KÖHLER, *La questione biblica*, en H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, IX, Jaca Book, Milano 1993, 395, nota 9.



Con Pío X (1903-1914) y Benedicto XV (1914-1922) –por distintos motivos– los estímulos fueron menores. La condena de Pío X al modernismo alcanzó también los estudios históricos (el ejemplo más conocido fue la inclusión en el Índice de *Histoire ancienne de l'Église*, de Mons. Louis Duchesne, en 1912). Sin embargo, el papa Sarto tuvo cierto interés por la disciplina histórica, aunque su valoración era teológica y apologética.<sup>17</sup> Un proyecto suyo –que no llegó a concretarse– habría dado lugar a la creación de una institución compuesta por investigadores católicos para impulsar las ciencias.<sup>18</sup> Además, bajo su gobierno, una carta circular dirigida a los obispos italianos en 1912, especificaba la atención que debían poner en la enseñanza de la Historia de la Iglesia en los seminarios.<sup>19</sup>

Benedicto XV favoreció un renovado clima de investigación y apertura cultural entre los fieles. Formado en la curia bajo el pontificado leonino, afrontó la Primera Guerra Mundial con una novedosa actitud: no justificó la guerra sino que la condenó en forma absoluta y propuso diversas soluciones que se salían de los esquemas beligerantes.<sup>20</sup> Fue él quien intuyó la solución a la Cuestión Romana que se firmó bajo Pío XI.<sup>21</sup> Su pontificado fue, desde el punto de vista historiográfico,

<sup>17</sup> Giuseppe Sarto, siendo obispo de Mantua (1884-1893), tuvo en especial consideración «recuperar los valores religiosos a través de la memoria de los santos»: S. SILIBERTI (a cura di), *Giuseppe Sarto (San Pio X), vescovo a Mantova (1884-1893). Lettere pastorali*, Arti Grafiche Grassi, Mantova 2006, 32. En concreto, lo hizo sirviéndose de la figura de san Anselmo de Lucca. El recurso a este santo le permitió parangonar la difícil relación Iglesia-Estado del siglo XI con la que él vivía a finales del siglo XIX. Cfr. *ibidem*, 32-35.

<sup>18</sup> Cfr. DE PALMA, *Chiesa*, 18-19. San Pío X propuso la creación de una institución «en la cual, con ayuda de todos los católicos insignes por la fama de su sabiduría, se fomenten todas las ciencias y todo género de erudición, teniendo por guía y maestra la verdad católica»: Pío X, Enc. *Pascendi Dominici gregis*, 8 de septiembre de 1907, ASS 40 (1907) 650.

<sup>19</sup> «Nella storia ecclesiastica si curi che nell'insegnamento orale e nei testi non sia trascurata od omessa la parte soprannaturale, che è vero, essenziale, indispensabile elemento nei fasti della Chiesa, senza di cui la Chiesa stessa riesce incomprensibile: e si faccia sì che la narrazione dei fatti non sia disgiunta da quelle alte e filosofiche considerazioni di cui furono maestri S. Agostino, Dante, Bossuet, che fanno vedere la giustizia e la provvidenza di Dio in mezzo agli uomini, e la continua assistenza dal Signore data alla Chiesa»: SAGRADA CONGREGACIÓN CONSISTORIAL, *Le visite apostoliche*, 16 de julio de 1912, AAS (1912) 497.

<sup>20</sup> Algunas de las iniciativas de Benedicto XV a favor de la paz fueron la cesión de los territorios que Italia reclamaba por parte del Imperio Austrohúngaro para evitar la incorporación de aquella en la guerra, días de tregua, actuar como mediador entre Alemania y Francia, y como árbitro entre ambos bloques, iniciativas que terminaron en el fracaso. Cfr. N. RENOTON-BEINE, *La colombe et les tranchées. Les tentatives de paix de Benoît XV durant la Grande Guerre*, Cerf, Paris 2004; G. PAOLINI, *Offensive di pace. La Santa Sede e la prima guerra mondiale*, Polistampa, Firenze 2008.

<sup>21</sup> Benedicto XV señalaba que bien se podía prescindir de territorios si se reconocía la independencia internacional a la Santa Sede. Cfr. A. SCOTTÀ, *La conciliazione ufficiosa. Diario del barone Carlo Monti incaricato d'affari del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, Lev, Città del Vaticano 1997, I, 4-5.

un «periodo de transición que condujo la historiografía eclesiástica hacia nuevos horizontes»,<sup>22</sup> ya que dejó atrás la crisis modernista y retomó el diálogo con el mundo moderno iniciado por León XIII. En el Código de Derecho Canónico publicado en 1917, la Historia de la Iglesia se encuentra entre las demás disciplinas teológicas que deben enseñarse en los seminarios.<sup>23</sup>

Durante el periodo de entreguerras, la Historia en la Teología cobró nueva importancia, aunque menor al interés desarrollado en el área protestante.<sup>24</sup> Además, se realizaron investigaciones en todos los campos de la historiografía (arqueología; historia de la Iglesia antigua, medieval y moderna; patrología; hagiografía; historia de las misiones, de los papas, de la liturgia).<sup>25</sup>

Pío XI (1922-1939) dio nuevos bríos a los estudios históricos, en continuidad con su trayectoria.<sup>26</sup>

En primer lugar, por su interés por las ciencias y los avances en el campo tecnológico, que dieron pie a la construcción de la Radio Vaticana, la estación de tren de San Pedro, la *Specola Vaticana* (observatorio astronómico), el museo misionario etnológico del Palacio Apostólico Lateranense, y especialmente a la reforma de la *Accademia dei Nuovi Lincei* que pasó a ser la Pontificia Academia

<sup>22</sup> DE PALMA, *Chiesa*, 20; cfr. G. CAMPANINI, *La cultura cattolica negli anni di Benedetto XV. Dalla crisi del positivismo alla filosofia dei valori*, en GUERRIERO, ZAMBARBIERI (a cura di), *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, XXII/2, 318-319.

<sup>23</sup> A. CANCE, M. DE ARQUER, *El Código de derecho canónico: comentario completo de todos sus cánones para uso de eclesiásticos y hombres de leyes: puesto al día según las últimas decisiones de la Santa Sede y la novísima legislación civil española*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1934, I, cánones 1365, 827.

<sup>24</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Evolución de la teología entre la primera guerra mundial y el Concilio Vaticano II*, en H. JEDIN, K. REPGEN, *Manual de Historia de la Iglesia*, IX, Herder, Barcelona 1984, 397-399.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, 417-418.

<sup>26</sup> Fue nombrado doctor de la Biblioteca Ambrosiana (1888) y después prefecto de la misma (1907-1912). Pío X lo llamó a Roma a trabajar en la Biblioteca Vaticana más tarde Benedicto XV lo nombró prefecto (1914-1919). Fue editor del *Acta Ecclesiae Mediolanensis* y de una versión de la *Iliada*, volvió a editar el *Missale Ambrosianum duplex*, y descubrió un fragmento de las Sátiras de Juvenal. Destacan sus estudios sobre historia de Iglesia medieval italiana, así como sus investigaciones sobre Bonvesino de la Riva, Francesco Petrarca, Pietro Bembo, los Reyes Magos, Leonardo da Vinci, Manfredo Settala, Alessandro Volta, Pieter Breughel y Bernardino Luini. También escribió sobre grandes obispos milaneses, como san Ambrosio, Ariberto da Intimiano, san Carlos Borromeo y el cardenal Federico Borromeo. Cfr. C. MARCORA, *Achille Ratti e la Biblioteca Ambrosiana*, en ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME, *Achille Ratti pape Pie XI*, Actes du colloque de Rome (15-18 mars 1989) organisé par l'École Française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III – Greco n° 2 du CNRS, l'Università degli Studi di Milano, l'Università degli Studi di Roma – La Sapienza, la Biblioteca Ambrosiana, École Française de Rome, 1996, 53-67; J. RUYSSCHAERT, *Pie XI, un bibliothécaire devenu pape et resté bibliothécaire*, en *ibidem*, 245-253.

de las Ciencias (1936).<sup>27</sup> Fundó en 1925 el Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana en el que participaban científicos y hombres de cultura de diversas nacionalidades y confesiones religiosas.

En segundo lugar, al dictar normas precisas sobre los estudios en los seminarios y en los centros superiores eclesiásticos, de modo que se formasen hombres de acuerdo a la necesidad de los tiempos.<sup>28</sup> La constitución apostólica *Deus scientiarum dominus* señalaba la importancia de los estudios eclesiásticos –que comparaba a la tarea de los misioneros y de los párrocos– como preparación para la atención espiritual y pastoral de los fieles.<sup>29</sup> En este contexto fue creada la facultad de Historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Gregoriana (1934).

Por último, y gracias al clima favorecido con las medidas anteriores, Pío XI promovió la adhesión de la Santa Sede al *Comité International des Sciences Historiques*. El estallido de la Segunda Guerra Mundial interrumpió las actividades de este Comité, y la Santa Sede pudo concretar su apoyo en 1955.

Durante el conflicto, Pío XII (1939-1958) se empeñó por censar y salvaguardar los archivos eclesiásticos y civiles a fin de que no fueran destruidos o se perdieran.<sup>30</sup> Además, entre sus medidas a favor de los estudios históricos figura la importante creación del Pontificio Comité de Ciencias Históricas en 1954, gracias a los pasos dados por su antecesor. El Pontificio Comité fue vinculado a la comisión cardenalicia creada por León XIII sobre estudios históricos para la aplicación de la *Saepenumero considerantes*, por idea de Mons. Michele Maccarrone, secretario de la nueva institución. La comisión leonina había dejado de existir en los últimos años de pontificado de su creador, aunque se mantuvo en vida sobre el papel hasta 1930.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Fue la iniciativa más significativa en el plano cultural de su pontificado. Cfr. DE PALMA, *Chiesa*, 21.

<sup>28</sup> Antes de Pío XI, Pío IX y León XIII habían puesto su atención en la importancia del estudio de la Historia de la Iglesia para la formación de futuros sacerdotes. Pío IX en la carta *Inter multiplices* (21 de marzo de 1853), dirigida a los obispos franceses y en la carta *Singulari quidem* (17 de marzo de 1856), dirigida a los obispos austriacos; León XIII, con la encíclica *Etsi nos* (15 de febrero de 1882). Cfr. M. CHAPPIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 15-16.

<sup>29</sup> *Deus scientiarum dominus*, 24 de mayo de 1931, AAS 23 (1931) 263-284.

<sup>30</sup> «Come avemmo il conforto, sin dai primi anni del Nostro Pontificato, di ottenere dagli Ordinari d'Italia il primo loro regolare censimento e la raccolta dei loro inventari-sommari, così vivamente trepidammo per la loro sorte a cagione degli eventi bellici, e Ci adoperammo con ogni cura presso le Autorità civili e di occupazione, affine di preservare gli archivi ecclesiastici e di altro genere da distruzioni e danni, quantunque non si poté impedire che un certo numero di essi, con Nostra profonda amarezza, andassero dispersi»: Pío XII, *Quanto gradita*, alocución a los participantes en el I Congreso de Archivistas Eclesiásticos de Italia, 5 de noviembre de 1957, AAS 49 (1957) 1004.

<sup>31</sup> Cfr. DE PALMA, *Chiesa*, 44; JUAN PABLO II, a los miembros del Pontificio Comité de Ciencias Históricas, *Nella fedeltà alla Chiesa e alla verità proseguite il vostro cammino di ricercatori*, 20 de diciembre de 1982, «Insegnamenti» V/3 (1982) 1661.

No menos importante fue la iniciativa del papa Pacelli de realizar las excavaciones arqueológicas en la Basílica de San Pedro, entre 1940 y 1949, que permitieron conocer su estructura constantiniana y la necrópolis subyacente; y continuarlas entre 1953 y 1957.<sup>32</sup>

Juan XXIII (1958-1963), si bien publicó obras de historia antes de subir al trono pontificio,<sup>33</sup> no dictó ninguna medida especial a favor de estos estudios, pero no faltan sus discursos sobre el tema.<sup>34</sup>

Lo mismo se puede decir de su sucesor, Pablo VI (1963-1978), quien a través de sus enseñanzas, subrayó el valor teológico de la Historia de la Iglesia.

Uno de los acontecimientos más importantes del pontificado de Pablo VI fue el desarrollo y conclusión del Concilio Vaticano II. Entre sus objetivos figuraba la profundización de la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma,<sup>35</sup> lo que significó un cambio de perspectiva respecto a la eclesiología precedente. El paso de la concepción de la Iglesia como «sociedad perfecta»<sup>36</sup> a una mayor consideración de la imagen «Pueblo de Dios»,<sup>37</sup> ha influido en la visión que esta tiene sobre su propia historia.<sup>38</sup> Por otro lado, textos conciliares como la declaración *Gravissimum educationis*,<sup>39</sup> sobre la educación cristiana, y el decreto *Optatam totius*,<sup>40</sup> sobre la formación sacerdotal, han sido punto de referencia en la legislación posterior sobre la enseñanza de la Historia de la Iglesia, en la cual se subraya el carácter unitario de las disciplinas teológicas y donde la Historia

<sup>32</sup> Cfr. A. SPERANDIO, P. ZANDER (a cura di), *La tomba di san Pietro. Restauro e illuminazione della Necropoli Vaticana*, Electa, Milano 1999, 10, 12.

<sup>33</sup> A. G. RONCALLI, *Il cardinale Cesare Baronio nel terzo centenario dalla morte*, Artigianelli, Monza 1908; A. G. RONCALLI, P. FORNO, *Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo 1575*, Olschki, Firenze 1936-1957.

<sup>34</sup> De sus años de estudio recordará esos trabajos históricos como «bons compagnons de Notre vie»: JUAN XXIII, *Archeologia, Arte e Storia dell'Arte*, 14 de mayo de 1960, «Insegnamenti», Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960, II, 341; «Ci sentiamo infatti come in famiglia e trasportati per un poco in quell'atmosfera di vivo interessamento per gli studi storici, di cui ci siamo umilmente, ma fervidamente, interessati nel corso della Nostra lunga vita»: IDEM, *Il secondo Convegno di Storia Ecclesiastica*, 9 de septiembre de 1961, «Insegnamenti» III (1962) 403.

<sup>35</sup> PABLO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964, AAS 56 (1964) 611.

<sup>36</sup> Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, AAS 18 (1885) 165.

<sup>37</sup> La constitución dogmática *Lumen gentium* describe con amplitud esta imagen; las demás, para el Concilio, siguen siendo válidas. Cfr. AAS 57 (1965) 8-21.

<sup>38</sup> Por ejemplo: «La storia ecclesiastica deve illustrare l'origine e lo sviluppo della Chiesa come popolo di Dio che si diffonde nel tempo e nello spazio, esaminando scientificamente le fonti storiche»: *Regolamento fondamentale di formazione sacerdotale* (6 de enero de 1970), EV III (1970) 1920, y *Piano di formazione sacerdotale* (19 de marzo de 1985), EV Supplementum 1 [S1] (1962-1987) 1042.

<sup>39</sup> AAS 58 (1966) 728-739.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 713-727.

de la Iglesia alcanzó un puesto de paridad con el resto de las materias principales.<sup>41</sup>

La ampliación del Archivo Secreto Vaticano realizada por Pío XI y Pío XII, fue proseguida por Pablo VI, quien aprobó la construcción de un enorme depósito bajo tierra que Juan Pablo II inauguró en 1980.<sup>42</sup> También Pablo VI permitió el acceso de los investigadores a la documentación de archivo relativa a Pío IX (a fines de 1966) y al Concilio Vaticano II, que pudo ser de hecho consultable en el 2000, en este caso sin esperar al transcurso de tiempo establecido por norma.<sup>43</sup>

En 1985, bajo Juan Pablo II, se abrieron los fondos relativos a los pontificados de Pío X y Benedicto XV. Más adelante, en 2002, permitió el acceso a la documentación sobre la la Oficina de Información de Prisioneros de Guerra (1939-1947) y Alemania entre 1922 y 1939. El motivo, en ambos casos, fue facilitar las investigaciones sobre Pío XII, aun cuando el resto del material sigue clasificado, pues es necesario catalogarlo antes de que sea posible su consulta.<sup>44</sup> Sin embargo, más importancia mediática tuvo la petición de perdón por las culpas de los cristianos de tiempos pasados que realizó el 12 de marzo de 2000, durante el Jubileo.<sup>45</sup> El cardenal Joseph Ratzinger, en calidad de prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe y presidente de la Comisión Teológica Internacional, pidió a esta un estudio sobre la Iglesia y las culpas de pasado, que fue publicada con el título *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* (2000).<sup>46</sup>

### III. LA CIENCIA HISTÓRICA

Los discursos examinados de León XIII, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II muestran una motivación común por impulsar la cultura y las ciencias, entre ellas la histórica. El número de intervenciones sobre el tema es mayor en el caso de Juan Pablo II, cuyo pontificado fue más largo.

<sup>41</sup> Cfr. CHAPPIN, *Introduzione*, 12-15.

<sup>42</sup> Pío XI habilitó y donó al Archivo los espacios que ocupaba la antigua pinacoteca para que se construyese una sala de consulta más apropiada, y Pío XII ordenó la construcción de nuevos locales e infraestructuras. Cfr. JUAN PABLO II, *Il nuovo deposito archivistico pronto dopo quattro anni di lavori*, 18 de octubre de 1980, «Insegnamenti» III/2 (1980) 910.

<sup>43</sup> Cfr. S. PAGANO, *Archivio Secreto Vaticano*, en J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (a cura di), *Dizionario*, I, 462.

<sup>44</sup> Cfr. S. PAGANO, *Una rilevante «apertura» dell'Archivio Secreto Vaticano: il fondo Ufficio Informazioni Vaticano, Prigionieri di guerra (1939-1947)*, en F. DI GIOVANNI, G. ROSELLI (a cura di), *Inter Arma Caritas. L'Ufficio Informazioni Vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII (1939-1947)*, Archivio Secreto Vaticano, Città del Vaticano 2004, I, x.

<sup>45</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Vi supplichiamo*.

<sup>46</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, Palabra, Madrid 2000, 47-138.

Estos documentos manifiestan, por un lado, que hay una continuidad, y por otro, que existen particularismos debidos al contexto histórico, a la formación personal, y a la conexión de esos textos con las enseñanzas magisteriales del propio periodo.

Tres son los documentos clave que recogen las principales ideas sobre la Historia de la Iglesia y el rol del historiador: la carta *Saepenumero considerantes* (18 de agosto de 1883) de León XIII;<sup>47</sup> el discurso de Pío XII *Vous avez voulu*, dirigido a los participantes del X Congreso Internacional de Ciencias Históricas sobre la Iglesia y la inteligencia de la Historia (7 de septiembre de 1955);<sup>48</sup> y el documento de la Comisión Teológica Internacional, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* (2000), que daba la justificación teológica a la petición de perdón de Juan Pablo II en la Jornada del Perdón del 12 de marzo del 2000.<sup>49</sup>

Del contexto en que se escribieron cabe destacar los siguientes hechos: en el caso de León XIII, la apertura del Archivo Secreto y de la Biblioteca Vaticanos; en el de Pío XII, la precedente creación del *Pontificio Comitato di Scienze Storiche* (1955) y su adhesión al *Comité International des Sciences Historiques*;<sup>50</sup> y en el de Juan Pablo II, el Jubileo del año 2000 y el deseo de que dicha celebración fuera ocasión para una «purificación de la memoria» de «todas las formas de contratestimonio y de escándalo», que se habían sucedido en el curso del milenio pasado.<sup>51</sup>

Los tres discursos tienen en común un carácter «revolucionario». El leonino porque fue una gran audacia la apertura del Archivo Vaticano, al permitir el acceso a una documentación que podía exponer a la Iglesia a nuevas críticas anticlericales. El de Pío XII, porque afirma que la Iglesia no estaba ligada a una cultura concreta, ni siquiera a la concepción de Cristiandad propia de la Edad Media.<sup>52</sup> En el caso del documento *Memoria y Reconciliación*, su novedad estriba en que «no se

<sup>47</sup> ASS 16 (1883) 49-57.

<sup>48</sup> AAS 47 (1955) 672-682. Esta alocución ha sido considerada por Juan Pablo II un «memorable discorso [...] [che] rappresenta un alto documento dal suo magistero, ripreso poi dal Concilio Vaticano II»: JUAN PABLO II, *Nella fedeltà alla Chiesa*, 1661. También ha sido considerado como muestra de «l'abbandono, chiaro e definitivo, dell'apologetica ottocentesca del papato, l'accettazione senza riserve della critica storica»: DE PALMA, *Chiesa*, 52.

<sup>49</sup> «Ringrazio quanti hanno contribuito all'elaborazione di questo testo. Esso è molto utile per una corretta comprensione e attuazione dell'autentica richiesta di perdono, fondata sulla responsabilità oggettiva che accomuna i cristiani, in quanto membra del Corpo mistico, e che spinge i fedeli di oggi a riconoscere, insieme con le proprie, le colpe dei cristiani di ieri, alla luce di un accurato discernimento storico e teologico»: JUAN PABLO II, *Vi supplichiamo*, 622.

<sup>50</sup> Sobre el nacimiento del *Pontificio Comitato di Scienze Storiche* y su colaboración con el *Comité International des Sciences Historiques*, cfr. DE PALMA, *Chiesa*, 27-59.

<sup>51</sup> JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 10 de noviembre de 1994, n. 33, AAS 87 (1995) 25-26.

<sup>52</sup> Cfr. Pío XII, *Vous avez voulu*, 68o.

encuentran precedentes de peticiones de perdón relativas a culpas del pasado, que hayan sido formuladas por el Magisterio». <sup>53</sup> Veamos cada uno de ellos.

La carta apostólica *Saepenumero considerantes* de León XIII contiene afirmaciones sobre la importancia de los estudios históricos que marcaron el comienzo de las intervenciones pontificias al respecto. La carta fue enviada a los cardenales Antonio Saverio De Luca (vice canciller, cargo vinculado a la Biblioteca Apostólica Vaticana), Jean-Baptiste-François Pitra (bibliotecario y archivista), y Joseph Hergenröther (prefecto del Archivo Secreto Vaticano), para exponer su preocupación por las diatribas dirigidas contra la Iglesia y la enseñanza sesgada de la historia en las escuelas italianas. <sup>54</sup> El objetivo del documento era hacer pública la apertura del Archivo Secreto Vaticano y facilitar el acceso a la Biblioteca Apostólica.

León XIII señalaba que la investigación histórica no podía ser ejercida con fines de parte, es decir, servir a las ambiciones humanas, porque en lugar de ser maestra de vida y luz de verdad, se convertiría en maestra de vicio y promotora de corrupción. Los investigadores competentes debían dedicarse con empeño a escribir textos de historia con el fin de mostrar la verdad (el Papa se refería concretamente a historia de la Iglesia). Y señalaba: «A la endeble narración se opongan la fatiga de la investigación y la reflexión; a la temeridad de las afirmaciones, la prudencia del juicio; a la ligereza de los prejuicios, la profunda clasificación de los hechos. Con todo esfuerzo deben ser repudiadas las mentiras e invenciones, ateniéndose a las fuentes; en la mente de quien escribe esté bien presente en cada momento, que “la primera ley de la historia es que no se ose decir nada falso, ni omitir nada de la verdad, de modo que en el escrito no existan sospechas de partidismos o de aversiones” (Cicerón, *De oratore* 2,15)». <sup>55</sup>

El papa Pecci estaba seguro de que la verdad misma conseguiría superar los intentos de algunos por negarla: «la verdad puede ser oscurecida, pero nunca

<sup>53</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación*, 56. «Juan Pablo II no solo renueva el lamento por las “dolorosas memorias” que han ido marcando la historia de las divisiones entre los cristianos, como habían hecho Pablo VI y el Concilio Vaticano II, sino que extiende la petición de perdón también a una multitud de hechos históricos, en los cuales la Iglesia o grupos particulares de cristianos han estado implicados por diversos motivos»: *ibidem*, 60.

<sup>54</sup> Las circunstancias mencionadas no eran exclusivas de Italia, también la Iglesia las sufría en los demás países europeos dominados por un liberalismo anticlerical. Con todo, León XIII hizo referencia a un par de hechos ocurridos recientemente en Italia que habían sido ocasión de acusaciones gratuitas: la conmemoración del sexto aniversario de las Vísperas Sicilianas, realizada en Palermo del 31 de marzo al 2 de abril de 1882; y la colocación de una estatua a Arnaldo de Brescia en su ciudad natal el 14 de agosto de 1882. Cfr. MARTINA, *L'apertura*, 275.

<sup>55</sup> LEÓN XIII, *Saepenumero considerantes*, 54.

suprimida»,<sup>56</sup> y esperaba que, a raíz de este empeño, muchas personas se movieran a investigar la verdad y a buscar documentos válidos.<sup>57</sup>

Antes de entrar en el discurso de Pío XII, es interesante resaltar de este pontífice que en 1942, en plena Guerra Mundial, se dirigiera a los miembros de la Escuela Vaticana de Biblioteconomía y a la Escuela Pontificia de Paleografía, Diplomática y Archivística, para expresarles que con su trabajo contribuían a la paz, a la ciencia y a la cultura, y subrayar la importancia de los documentos como objeto de estudio.<sup>58</sup> Su discurso también manifiesta el interés del papa por la buena conservación de los archivos eclesiásticos en un momento tan delicado como era el conflicto bélico.<sup>59</sup>

Años más tarde, con ocasión del 75 aniversario de la apertura del Archivo Secreto Vaticano, papa Pacelli se dirigió a un nutrido grupo de historiadores que estaban en Roma para participar en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, evento importante, en tanto en cuanto, hasta el momento no se había dado una ocasión parecida. El discurso, conocido como *Vous avez voulu*, destaca también por su contenido, pues el papa se refería a la relación entre la Iglesia y la ciencia histórica, y entre la Iglesia y la cultura. El papa valoraba el desarrollo del método histórico crítico; refutaba la acusación de que el cristianismo fuese hostil a la historia y al progreso; criticaba el “historicismo”, entendido como filosofía que rechaza la dimensión espiritual de la realidad; y descubría la presencia de la divina Providencia detrás de todos los acontecimientos. El pontífice se detenía en reconocer a la Iglesia como un hecho histórico, y como tal, relacionado con el Estado y la cultura. Iglesia y Estado eran dos poderes soberanos, independientes, con derecho propio, que debían cooperar entre sí, y cuya acción recaía sobre el mismo sujeto, que era ciudadano y fiel católico. Pío XII, exponía cuál era el ideal que perseguía la Iglesia en su relación con los Estados: «la unidad del pueblo en la verdadera religión y la unanimidad de acción entre ella [la Iglesia] y el Estado», pero al mismo tiempo, advertía que la realidad iba en otro sentido, por la multiplicidad de confesiones religiosas y concepciones de vida, por lo que el papa adoptaba una actitud “posibilista” en los modos en los que la Iglesia podía expandirse dentro de sociedades multiculturales, como era en el caso de los Estados Unidos de América.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> *Ibidem*, 56.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Cfr. Pío XII, *Preziosi indirizzi alla Scuola Vaticana di Biblioteconomia e alla Scuola Pontificia di Paleografia Diplomatica e Archivistica*, 15 de junio de 1942, en *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, Tipografía Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1960<sup>3</sup>, IV, 115-116.

<sup>59</sup> Cfr. Pío XII, *Quanto gradita*, 1004. Este interés de Pío XII por las ciencias en el contexto bélico lo resalta también el historiador José ORLANDIS en una entrevista recogida en E. REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, Eunsa, Pamplona 2002, 88.

<sup>60</sup> Cfr. Pío XII, *Vous avez voulu*, 673-679.



Respecto a la cultura, frente a historiadores o filósofos como Karl Jaspers, papa Pacelli afirmaba que la Iglesia no era un fenómeno exclusivamente occidental, pues ésta no se identificaba con ninguna cultura, sino que se relacionaba con todas ellas, ya que su misión es universal, pues se dirige a todos los hombres de todos los tiempos.<sup>61</sup> Estas ideas serán retomadas por el mismo pontífice, quien un año más tarde las desarrollará en un discurso dirigido a la Unión Internacional de Institutos de Arqueología, Historia e Historia del Arte en Roma, subrayando la mutua dependencia e independencia entre la Iglesia y la cultura.<sup>62</sup>

El tercer documento, *Memoria y Reconciliación*, aprobado por Juan Pablo II, recoge una interesante reflexión sobre la ciencia histórica. En éste se dice que es necesario hacer un juicio histórico riguroso para una correcta valoración teológica de los hechos. Siguiendo la obra del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*,<sup>63</sup> la Comisión Teológica Internacional se pregunta de forma retórica: «¿Cuáles son las condiciones de una correcta interpretación del pasado desde el punto de vista del conocimiento histórico?»; y se contesta a sí misma: «para determinarlas hay que tener en cuenta la complejidad de la relación que existe entre el sujeto que interpreta y el pasado objeto de interpretación».<sup>64</sup> La relación entre sujeto-objeto es de extrañeza (salvada por el método histórico crítico que nos permite a través de las fuentes el acercamiento al pasado), copertenencia (pues el hombre también es un ser histórico, y por tanto, condicionado por la historia), y de comprensión (que conlleva la incidencia de ese pasado conocido en el presente). Por lo tanto, una interpretación objetiva del pasado requiere la interpretación de las fuentes a través del método histórico-crítico, verificada con honestidad y rigor, es decir, –purificada de cualquier condicionamiento, precomprensión o prejuicio del intérprete– y contrastada con otras interpretaciones.<sup>65</sup>

Juan Pablo II es el papa que más claramente refleja en sus discursos relativos a la Historia, temáticas claves de su magisterio. Ahonda en la relación entre fe y cultura, ya afrontada por Pío XII, pero ahora también formulada como relación entre fe y ciencia,<sup>66</sup> entre fe y razón.<sup>67</sup> Su interés por la cultura se plasmó en la creación en 1982, del Pontificio Consejo de la Cultura, un «organismo permanente con la

<sup>61</sup> Cfr. *Ibidem*, 68o.

<sup>62</sup> Cfr. Pío XII, *C'est bien volontiers*, a la Unión Internacional de Institutos de Arqueología, Historia e Historia del Arte en Roma, 9 de marzo de 1956, AAS 48 (1956) 213-216.

<sup>63</sup> H. G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977.

<sup>64</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación*, 99.

<sup>65</sup> Cfr. *Ibidem*, 99-102.

<sup>66</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *In occasione della conferenza per il 400º anniversario del calendario gregoriano*, 31 de agosto de 1982, «Insegnamenti» V/ 3 (1982) 348.

<sup>67</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Ai partecipanti al Convegno di studio sull'Inquisizione*, 31 de octubre de 1998, «Insegnamenti» XXI/2 (2000) 896-900.

finalidad de promover los grandes objetivos que el Concilio Ecuménico Vaticano II se ha propuesto sobre las relaciones entre la Iglesia y la cultura». <sup>68</sup>

Entre los temas que trata en sus discursos está también el de la nueva evangelización de la cultura, que pone en relación con la encíclica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. <sup>69</sup> Otros argumentos que expone son la relación entre verdad y belleza, y entre memoria e identidad. Estos intereses se desarrollan, respectivamente, de forma más amplia, en sus encíclicas *Fides et ratio* (1998) <sup>70</sup> y *Redemptoris missio* (1990), <sup>71</sup> en su *Carta a los artistas* (1999), <sup>72</sup> y en su libro *Memoria e identidad*, publicado en febrero de 2005. <sup>73</sup>

#### IV. LA HISTORIA DE LA IGLESIA: ¿VERDAD O JUSTIFICACIÓN?

Tras dos mil años de Historia de la Iglesia con sus luces y sombras, cabe preguntarse si la Iglesia –en la persona de sus Romanos Pontífices– ha cambiado su actitud ante la historia de la Iglesia con el pasar del tiempo; si muestra interés por la verdad histórica y, en ese caso, si esa posición es una cuestión de compromiso, un mal menor que hay que tolerar ante el avance de las investigaciones, una actitud “políticamente correcta”, o si, en cambio, se trata de un empeño real y activo para mostrar su actuación, es decir, la de sus miembros e instituciones, a lo largo de sus veinte siglos de existencia. En este último caso, nos interesa saber qué le mueve a hacerlo.

Los errores y faltas cometidas en el pasado por los miembros de la Iglesia podrían hacer pensar que ésta pretendiera ocultar los episodios pretéritos más oscuros, o que adoptara una actitud apologética (como no ha faltado en años pasados por parte de algunos historiadores). Sin embargo, en los discursos de los papas contemporáneos se habla abiertamente de una búsqueda activa y sincera de la verdad, como manifestación de justicia y de amor a Dios y a los hombres. <sup>74</sup>

<sup>68</sup> «Organismo permanente con lo scopo di promuovere i grandi obiettivi che il Concilio Ecumenico Vaticano II si è proposto circa i rapporti tra la Chiesa e la cultura»: JUAN PABLO II, Carta al Card. Casaroli, *Fin dall'inizio*, AAS 74 (1982) 684.

<sup>69</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Al personale dell'Archivio Segreto Vaticano e della Biblioteca Apostolica Vaticana*, 15 de enero de 1999, «Insegnamenti» XXII/1 (2002) 66.

<sup>70</sup> AAS 91 (1999) 5-88.

<sup>71</sup> AAS 83 (1991) 249-340.

<sup>72</sup> JUAN PABLO II, *Lettera agli artisti*, 4 de abril de 1999, «Insegnamenti» XXII/1 (2002) 704-722.

<sup>73</sup> JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Lev, Città del Vaticano 2005. En el capítulo 14 habla de la dimensión escatológica de la historia del hombre y de las naciones, y en el capítulo 15 se detiene en el concepto de cultura.

<sup>74</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Il nuovo deposito archivistico*, 911. «La simple historia, sin necesidad de exaltación apologética, es la mejor apología de la Iglesia de Jesucristo», J. ORLANDIS, *Algunas reflexiones en torno a la Historia de la Iglesia*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 1 (1992) 19.

Este coraje es gratuito, es decir, desinteresado, ya que no pide cuentas a las instituciones civiles sobre su propia historia. El papa Juan Pablo II invita a la Iglesia a hacer las cuentas, primero, consigo misma, sin pedir las a los demás,<sup>75</sup> y su modo de proceder no responde sólo a una moda pasajera de la sociedad actual que valora la autenticidad y la coherencia, sino que –como veremos– tiene raíces más profundas.

No han faltado publicaciones historiográficas que han sido escritas con el propósito de criticar a la Iglesia Católica.<sup>76</sup> Esas lecturas de los hechos, muchas veces ideologizadas, pueden llegar a ser el motivo de un mayor interés por la historia. De hecho, como hemos visto, fueron las desacreditaciones realizadas por la Italia monárquica y liberal –junto a las amenazas de confiscación por parte de algunos parlamentarios–, lo que empujó a León XIII a poner a disposición de los investigadores el Archivo Secreto Vaticano.<sup>77</sup> Él estaba seguro que ahí no se encontraría nada que fuera a disminuir el prestigio de la Iglesia.<sup>78</sup> Otra manifestación de este afán ha sido la organización de reuniones de estudio internacionales, con el patrocinio de la Santa Sede, sobre temas espinosos como el antisemitismo, la Inquisición y Juan Hus.<sup>79</sup>

El constante interés de los papas del siglo xx por cultivar la cultura y las ciencias (incluida la ciencia histórica), se debe a varios motivos de carácter teológico y antropológico que se encuentran implícita o explícitamente en los discursos papales. En primer lugar, nos referimos a la visión positiva que la Iglesia tiene del mundo, en cuanto creado, en el que sabe encontrar la belleza, la bondad y la verdad de Dios. Inseparablemente unido a la Creación, la Iglesia reconoce el plan de la Redención, es decir, la intervención de Dios en el mundo para salvar a la humanidad, que conlleva la entrada de Cristo en la Historia. Cristo, al encarnarse, ha asumido toda la realidad creada excepto el pecado –que es precisamente ausencia de bondad, belleza y verdad–, lo que supone, consecuentemente, que la Iglesia tenga una visión antropológica positiva, al estimar que el hombre está

<sup>75</sup> «Id peragant nihil mutuo poscentes», JUAN PABLO II, Bula *Incarnationis mysterium*, 29 de noviembre de 1998, AAS 91 (1999) 141.

<sup>76</sup> Un ejemplo serían las llamadas Centurias de Magdeburgo, la primera historia eclesiástica protestante, citada en LEÓN XIII, *Saepenumero considerantes*, 50.

<sup>77</sup> Cfr. PAGANO, *Leone XIII*, 55; C. PIOPI, *Gli istituti nazionali di studi storici a Roma dall'apertura dell'Archivio e della Biblioteca vaticani alla Seconda Guerra Mondiale. Un contributo della Santa Sede al prestigio culturale della città di Roma*, en Luis MARTÍNEZ FERRER (a cura di), *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, Edusc, Roma 2010, 390.

<sup>78</sup> Cfr. CASAS, *León XIII*, 99.

<sup>79</sup> Cfr. Carta del Card. Angelo Sodano al Rev. Prof. Adolfo Russo, 14 de febrero de 2000, en <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/02/17/0100/00397.html> (consulta 23/02/2018)

hecho a imagen y semejanza de Dios.<sup>80</sup> A esto se añade su convencimiento de que el pecado original dañó la naturaleza humana, pero sin corromperla, por lo que el hombre es capaz de realizar acciones buenas.<sup>81</sup>

Por estas razones, el cristianismo siempre ha rechazado las actitudes maniqueas que se basan en la oposición de dos principios, uno bueno y otro malo, el espiritual y el material. La Iglesia, apoyándose en la doctrina cristológica de las dos naturalezas en Cristo –verdadero Dios y verdadero hombre– lejos de cualquier espiritualismo –que sería inhumano–, predica la armonía entre esas dos realidades.<sup>82</sup>

La Iglesia considera la cultura como un aspecto positivo y fundamental de la vida del hombre,<sup>83</sup> que manifiesta su ser espiritual,<sup>84</sup> forma parte de su identidad, de su ser más profundo, y le habla de su origen y su fin trascendente.<sup>85</sup>

Por otro lado, se interesa por la cultura porque es fruto de la acción humana y coadyuva a su desarrollo completo.<sup>86</sup> Por tanto, considera que protegerla y contribuir a su crecimiento es un servicio a la humanidad;<sup>87</sup> es consciente de que la cultura es una herencia que hay que traspasar de generación a generación,<sup>88</sup> y en este sentido se sabe depositaria de un «patrimonio inestimable»,<sup>89</sup> como es el

<sup>80</sup> Cfr. JUAN XXIII, *Sesto Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protostoriche*, 1 de septiembre de 1962, «Insegnamenti» IV (1963) 495; JUAN PABLO II, *Al personale dell'Archivio Segreto Vaticano*, 66.

<sup>81</sup> Cfr. Pío XII, *Vous avez voulu*, 674.

<sup>82</sup> Cfr. JUAN XXIII, *C'est bien volontiers*, 213.

<sup>83</sup> «L'uomo vive una vita pienamente umana grazie alla cultura»: JUAN PABLO II, *Fin dall'inizio*, 1775.

<sup>84</sup> «Les productions artistiques [...] nous montre du moins, par delà les modes superficielles et les inévitables futilités, quelle longue suite d'efforts admirables l'homme inspiré par le sens du vrai et le goût du beau, a pu dépenser pour affirmer la pérennité des valeurs spirituelles»: JUAN XXIII, *Archeologia, Arte e Storia dell'Arte*, 342.

<sup>85</sup> «Ce reflet du divin qui provoque notre émotion quand nous l'apercevons sur les chefs d'œuvre du passé est une image bien affaiblie de la ressemblance divine dans laquelle nous avons été créés»: *ibidem*.

<sup>86</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Messaggio al Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Monsignor Walter Brandmüller, per il 50° di fondazione*, 16 de abril de 2004, «Insegnamenti» XXVII/1 (2006) 465. También de Juan Pablo II son las siguientes palabras de su discurso a la UNESCO en 1980: «L'homme vit d'une vie vraiment humaine grâce à la culture. [...] La culture est un mode spécifique de l'"exister" et de l'"être" de l'homme. [...] La culture est ce par quoi l'homme en tant qu'homme devient davantage homme, "est" davantage, accède davantage à l'"être"»: IDEM, *L'allocuzione all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura*, «Insegnamenti», III/1 (1980) 1639-1640.

<sup>87</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Ai dirigenti dell'«Encyclopedia Britannica»*, 4 de octubre de 1984, «Insegnamenti» VII/2 (1984) 746.

<sup>88</sup> Cfr. JUAN XXIII, *Archeologia, Arte e Storia dell'Arte*, 342.

<sup>89</sup> «Patrimoine inestimable pour l'Église»: JUAN PABLO II, *Al Consiglio Internazionale degli Archivi*, 30 de marzo de 1990, «Insegnamenti» XIII/1 (1992) 789.

que se conserva en los archivos eclesiásticos, especialmente en el Archivo Secreto Vaticano.

Hay que añadir que la Iglesia fomenta la cultura,<sup>90</sup> hace cultura, se inculturaliza, pero no es un hecho meramente cultural, pues su esencia no cambia a lo largo de los siglos y su fin es metahistórico; no se identifica con ninguna cultura, pero se relaciona íntimamente con todas ellas, cooperando a su progreso.<sup>91</sup>

La Iglesia es un fenómeno histórico, es decir, es sujeto y objeto de la historia.<sup>92</sup> Los principales hitos de la vida de Jesús han sido constatados históricamente, así como es historiable el origen, primeros pasos y desarrollo de la Iglesia en cuanto institución,<sup>93</sup> pero no es una construcción de la cultura occidental, ni producto del historicismo.<sup>94</sup>

Por último, la Iglesia se reconoce a sí misma como una realidad humana y divina que se desarrolla en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, considera que su carácter sobrenatural no impide que estudiosos no creyentes puedan acercarse a ella para conocerla científicamente. Sus investigaciones pondrán de relieve las luces y las sombras de una historia que el creyente no debe temer, sino conocer y dar a conocer.<sup>95</sup> Esta actitud responde al amor que la Iglesia tiene a la verdad, siguiendo la pauta de su maestro: «la verdad os hará libres» (Jn 8, 32).<sup>96</sup> En este sentido, la verdad libera cuando se reconoce, se asume,<sup>97</sup> se integra en la propia vida,<sup>98</sup> y se saca experiencia de ella en vistas a un futuro mejor.<sup>99</sup> Con palabras de Juan Pablo II se puede decir que «no podemos permanecer prisioneros del

<sup>90</sup> «L'Eglise [...] bien loin de rejeter cet héritage culturel des siècles écoulés, a largement contribué à en assurer l'heureuse transmission à travers les âges, à l'accroître aussi»: JUAN XXIII, *Archeologia, Arte e Storia dell'Arte*, 342.

<sup>91</sup> Cfr. PÍO XII, *Vous avez voulu*, 672-682; IDEM, *Alla Unione Internazionale*, 15-21.

<sup>92</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Messaggio al Presidente*, 466; PÍO XII, *Vous avez voulu*, 673.

<sup>93</sup> Cfr. PÍO XII, *Vous avez voulu*, 672-682.

<sup>94</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Messaggio al Presidente*, 466.

<sup>95</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Al personale dell'Archivio Segreto Vaticano*, 66. «La Storia della Chiesa [...] deve molto, immensamente molto a studiosi che non sono stati cattolici e mai neppure credenti»: H. JEDIN, *La Storia della Chiesa è Teologia e Storia*, en IDEM, *Chiesa della fede, Chiesa della storia: saggi scelti*, Morcelliana, Brescia 1972, 57.

<sup>96</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Ai partecipanti al XII seminario su Scienza, Religione, Storia, dedicato al tema Tempo, Eternità e Infinito*, 5 de agosto de 2003, «Insegnamenti» XXVI/2 (2005) 101.

<sup>97</sup> «Los cristianos están invitados a asumir, ante Dios y ante los hombres ofendidos por sus comportamientos, las deficiencias por ellos cometidas»: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación*, 50.

<sup>98</sup> «Le persone, infatti, come pure la società, diventano pienamente consapevoli di sé solo quando sanno integrare il loro passato»: JUAN PABLO II, *Ai partecipanti al Convegno di studio sull'Inquisizione*, 897.

<sup>99</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *In occasione della conferenza per il 400º anniversario*, 348.

pasado». <sup>100</sup> En esta línea, la misma búsqueda de la verdad puede allanar el camino a la construcción de una sociedad basada en el diálogo, el perdón y la paz.

## V. EL HISTORIADOR DE LA IGLESIA Y EL CARÁCTER DE SUS FUENTES

Las fuentes principales para la Historia de la Iglesia, como para cualquier otro tipo de historia, son los documentos. <sup>101</sup> Precisamente, son éstos quienes contienen, hacen presente y transmiten esa memoria. Por este motivo, los papas contemporáneos han tenido un especial cuidado por conservar y acrecentar el Archivo Secreto Vaticano, un verdadero «mare magnum» <sup>102</sup> de documentos de enorme valor histórico, y en ocasiones, también estético.

Los documentos se conservan habitualmente en los archivos, que Juan Pablo II ha definido como verdaderos «sapientiae templa». <sup>103</sup> Papa Montini en uno de sus discursos aboga por cultivar una verdadera conciencia archivística que lleve a defenderlos y cuidarlos. <sup>104</sup>

El carácter sobrenatural de la Iglesia ha determinado que los documentos no fueran a ojos de los pontífices simples huellas del pasado, sino que han visto en ellos un significado más sublime: Juan Pablo II los ha llamado sagrados; <sup>105</sup> Pablo VI los ha considerado «una huella del Cuerpo Místico en el camino secular de la historia». <sup>106</sup> Su cuidado significa rendir culto a Cristo y tener el sentido de la Iglesia (*sentire cum Ecclesia*). <sup>107</sup> En los discursos del papa Montini encontramos la razón más profunda de la importancia del documento en la vida de la Iglesia. El papa lo define como «un signo de la presencia de la Iglesia en el mundo, un argumento sobre su misión». <sup>108</sup> En el contexto conciliar es interesante su reflexión a propósito de su visita a una muestra de documentos conciliares en

<sup>100</sup> «Non si può rimanere prigionieri del passato»: JUAN PABLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1997*, 8 de diciembre de 1996, «Insegnamenti» XIX/2 (1998) 931.

<sup>101</sup> «La Storia della Chiesa ecclesiastica è una disciplina storica che lavora con gli stessi metodi della cosiddetta storia profana», K. S. FRANK, *Manuale di storia della Chiesa antica*, Lev, Città del Vaticano 2000, 15.

<sup>102</sup> Pío XII, *Quanto gradita*, 1004.

<sup>103</sup> JUAN PABLO II, *All'inaugurazione della mostra per il centenario dell'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano*, 4 de abril de 1981, «Insegnamenti» IV/1 (1981) 881.

<sup>104</sup> Cfr. PABLO VI, *Gli Archivisti Ecclesiastici*, 26 de septiembre de 1963, «Insegnamenti», Lev, Città del Vaticano [s. a.], I, 615.

<sup>105</sup> Juan Pablo II señala «il carattere storicamente solenne e sacro dei documenti»: JUAN PABLO II, *Il nuovo deposito archivistico*, 910.

<sup>106</sup> «Un'orma del Corpo Mistico nel cammino secolare della storia»: PABLO VI, *VI Convegno degli Archivisti Ecclesiastici*, 6 de noviembre de 1964, «Insegnamenti» II (1964) 634.

<sup>107</sup> Cfr. IDEM, *Gli Archivisti Ecclesiastici*, 614-615.

<sup>108</sup> «Segno della sua presenza nel mondo, argomento della sua missione»: IDEM, *VI Convegno*, 634.

el Archivo Secreto Vaticano. Lo que los concilios han definido y tratado –dice el pontífice– «está vivo en la actualidad de la Iglesia»; esos documentos «nos hablan de la fatiga y la sabiduría humana» y de «la acción secreta e impalpable del Espíritu Divino»; manifiestan «la lenta formación de la historia y, por lo tanto, nos ayudan a comprender la de hoy, que es quizás, humanamente, más grande y más hermosa». <sup>109</sup> Según Pablo VI se puede decir que detrás de esas páginas mudas palpita toda la historia de la Iglesia, su fe, sus sufrimientos y sus afirmaciones. <sup>110</sup> A lo que se puede añadir con Pío XII, que esos vestigios del pasado recogen la actividad de la Iglesia y de los papas, las directrices de su gobierno, la relación con los Estados y con las Iglesias locales, su misión magisterial, pastoral y evangelizadora, su esfuerzo por construir una sociedad mejor. <sup>111</sup>

Algunos pontífices han trazado el perfil del historiador o estudioso que pretenda hacer un trabajo de carácter científico. La actitud que les mueve debe ser el amor a la verdad, <sup>112</sup> y deben empeñarse por hacerla aparecer. <sup>113</sup>

El historiador no puede instrumentalizar la historia poniéndola al servicio de la política o de la ideología, pues en ese caso, «la historia no será ni maestra de vida, ni luz de verdad»; <sup>114</sup> su trabajo debe ser serio y exigente, basado en el análisis paciente de los documentos, a los que debe interrogar <sup>115</sup> para alcanzar una comprensión del pasado lo más amplia y profunda posible. <sup>116</sup>

Para llegar a este fin, el investigador tiene que indagar, reflexionar y atenerse a las fuentes. No puede callar algo que sea verdadero ni hacer afirmaciones falsas. <sup>117</sup> Tiene que acercarse a los documentos con imparcialidad <sup>118</sup> e investigar con ánimo sereno y sin prejuicios. <sup>119</sup> Su actitud debe ser de prudencia, pues su trabajo consiste en analizar los datos y concluir con hipótesis que presumiblemente serán corroboradas o superadas en el futuro. <sup>120</sup>

<sup>109</sup> Cfr. PABLO VI, *Visita all'Archivio Segreto Vaticano* (13 de noviembre de 1964), «Insegnamenti» II (1964) 655-656. LEÓN XIII se refiere a la Historia de la Iglesia como un espejo: «miroir où resplendit la vie de l'Eglise à travers les siècles»: LEÓN XIII, Enc. *Depuis le jour*, 8 de septiembre de 1899, ASS 32 (1899-1900) 202.

<sup>110</sup> Cfr. PABLO VI, *Visita al Archivio Segreto Vaticano*, 655.

<sup>111</sup> Cfr. Pío XII, *Preziosi indirizzi*, 116; JUAN PABLO II, *Il nuovo deposito archivistico*, 908.

<sup>112</sup> Cfr. Pío XII, *All'«Augustinianum»*, 7 de mayo de 1982, «Insegnamenti» V/ 2 (1982) 1432.

<sup>113</sup> Cfr. LEÓN XIII, *Saepenumero considerantes*, 54.

<sup>114</sup> «Non magistra vitae neque lux veritatis»: *Ibidem*, 53.

<sup>115</sup> Cfr. Pío XII, *Quanto gradita*, 1010.

<sup>116</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Messaggio ai partecipanti al convegno per commemorare il centenario della morte del papa Leone XIII*, 28 de octubre de 2003, «Insegnamenti» XXVI/2 (2003) 666.

<sup>117</sup> Cfr. LEÓN XIII, *Saepenumero considerantes*, 54.

<sup>118</sup> Cfr. Pío XII, *Vous avez voulu*, 682.

<sup>119</sup> Cfr. LEÓN XIII, *Saepenumero considerantes*, 49.

<sup>120</sup> Cfr. JUAN XXIII, *Sesto Congresso Internazionale*, 494.

A los historiadores no se les pide un juicio de naturaleza ética,<sup>121</sup> no debe ser acusador ni juez del pasado,<sup>122</sup> sino que su labor ha de buscar reconstruir –lo más fielmente posible–, acontecimientos, costumbres, y mentalidades a la luz del marco histórico correspondiente<sup>123</sup> evitando caer en anacronismos.<sup>124</sup>

La labor del historiador no es un trabajo encerrado en sí mismo. Con sus aportaciones científicas puede colaborar a la construcción de la paz y la comprensión mutua entre los pueblos.<sup>125</sup> Su estudio puede ser una contribución al bien común.<sup>126</sup>

La Iglesia ha sido definida por el papa Pío XII como una «poderosa cordillera [que] atraviesa la historia de los dos últimos milenios» y «cualquiera que sea la actitud adoptada respecto a ella, es ciertamente imposible no encontrarla en el camino».<sup>127</sup> Un historiador no católico o un no creyente puede estudiar la historia de la Iglesia y su trabajo será una aportación valiosa siempre y cuando sea verdaderamente científico. Para esto, entre las cualidades que un buen investigador debe desarrollar, están las siguientes: erudición, pasión, intuición, espíritu crítico, paciencia, orden, sentido agudo, escrupulosidad y respeto a la verdad histórica.<sup>128</sup>

Si la persona que hace investigación histórica es creyente, su fe le dará una ulterior clave de lectura sobre el conocimiento del hombre y del mundo, con implicaciones más profundas que las que se obtienen con el análisis histórico.<sup>129</sup> Para el cristiano, la Historia de la Iglesia significa un beneficio y una deuda. Un beneficio porque «el estudio de los “vestigios del pueblo de Dios” facilita la reflexión sobre los contenidos de su fe y sobre el intenso proceso de su inculturación»;<sup>130</sup>

<sup>121</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Ai partecipanti al Convegno di studio sull'Inquisizione*, 899.

<sup>122</sup> «Né accusatore né giudice del passato»: JUAN PABLO II, *Messaggio ai partecipanti* 666; «La storia non è un tribunale»: JEDIN, *La Storia*, 55.

<sup>123</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Ai partecipanti al Convegno di studio sull'Inquisizione*, 899.

<sup>124</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Messaggio ai partecipanti*, 667.

<sup>125</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Messaggio al Presidente*, 466.

<sup>126</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *In occasione della conferenza per il 400º anniversario*, 349.

<sup>127</sup> «L'Eglise catholique est elle-même un fait historique; comme une puissante chaîne de montagnes, elle traverse l'histoire des deux derniers millénaires; quelle que soit l'attitude adoptée à son égard, il est donc impossible de l'éviter»: PÍO XII, *Vous avez voulu*, 673.

<sup>128</sup> Cfr. PÍO XII, *Quanto gradita*, 1005. Pío XII se refería con esas características a Giovanni Mercati, prefecto de la Biblioteca Apostólica Vaticana (1919-1936) y luego, bibliotecario y archivero de la Santa Iglesia Romana (1936-1957); fue creado cardenal por Pío XII en 1936. Cfr. P. VIAN, *Giovanni Mercati*, en *Dizionario Biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1960, vol. 73, 599-603.

<sup>129</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Messaggio al Presidente*, 466. «L'homme de foi y remarque un acheminement assuré, *ab initio et ante saecula*, jusqu'à ce point d'arrivée lumineux: le Christ, le Verbe de Dieu fait Homme»: JUAN XXIII, *Sesto Congresso Internazionale*, 495.

<sup>130</sup> «Lo studio delle “vestigia del Popolo di Dio” facilita in effetti la riflessione sui contenuti



una deuda porque debe poner esos conocimientos al servicio de la evangelización y de la cultura.<sup>131</sup>

Hay una característica del historiador no subrayada suficientemente en los discursos papales, que conviene que recalquemos ahora. Se trata de la prudencia, virtud alabada por Juan XXIII<sup>132</sup> y considerada necesaria por León XIII, para sopesar afirmaciones temerarias.<sup>133</sup> Es opinión personal nuestra el concluir que es ineludible discernir cuáles son los hechos relevantes para la Historia y por tanto publicables, y cuáles pueden ser omitidos y mantenidos en una discreta reserva para no hacernos cómplices de difamaciones injustificadas. Esta actitud, en nada se contradice con el deber de hacer aparecer la verdad y no acallarla, pues también entra en juego el valorar si existe «un justo equilibrio entre las exigencias del bien común y el respeto de los derechos particulares».<sup>134</sup>

## VI. CONCLUSIONES

Desde el pontificado de León XIII al de Juan Pablo II se ha puesto explícitamente de manifiesto, el interés progresivo de la Iglesia por fomentar el diálogo con la cultura moderna<sup>135</sup> y por refutar la acusación que se ha cernido sobre ella por considerarla hostil a la historia y al progreso.<sup>136</sup> En este sentido, el Concilio Vaticano II ha señalado un cambio fundamental en la visión que la Iglesia tenía de sí misma y en la comprensión de su propia historia. La concepción de la Iglesia como «Pueblo de Dios en camino»<sup>137</sup> y la locución *Ecclesia semper reformanda est* comprendidas en el marco de una hermenéutica conciliar de continuidad y

della sua fede e sul vivace processo della loro inculturazione lungo l'arco di molti secoli»: JUAN PABLO II, *Messaggio all'arcivescovo Zenon Grocholewski, gran cancelliere del Pontificio Istituto di Archeologia cristiana nel 75º anniversario di fondazione*, 11 de diciembre de 2000, «Insegnamenti» XXIII/2 (2002) 1102.

<sup>131</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Nella fedeltà alla Chiesa*, 1663.

<sup>132</sup> Cfr. JUAN XXIII, *Sesto Congresso Internazionale*, 494.

<sup>133</sup> «Ieiunae narrationi opponatur investigationis labor et mora: temeritati sententiarum prudentia iudicii; opinionum levitati scita rerum selectio»: LEÓN XIII, *Saepenumero considerantes*, 54.

<sup>134</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2492.

<sup>135</sup> Un ejemplo al respecto son las siguientes palabras del papa Wojtyła: «Fin dall'inizio del mio pontificato, ho ritenuto che il dialogo della Chiesa con le culture del nostro tempo fosse un campo vitale, nel quale è in gioco il destino del mondo in questo scorcio del secolo XX»: JUAN PABLO II, *Fin dall'inizio*, 683.

<sup>136</sup> «Le christianisme, disait-on et dit-on encore, prend nécessairement vis-à-vis de l'histoire une position hostile, parce qu'il aperçoit en elle une manifestation du mal et du péché; catholicisme et historicisme sont des concepts antithétiques»: PÍO XII, *Vous avez voulu*, 673.

<sup>137</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen gentium*, nn. 9-17, AAS 57 (1965) 12-21.

reforma,<sup>138</sup> nos dan asimismo las claves para entender el proceso recorrido en este campo por la Santa Sede, desde el pontificado de León XIII al de Juan Pablo II.

Los discursos pontificios han puesto de manifiesto la importancia que tiene para la Iglesia el estudio de su dimensión histórica por varias razones. En primer lugar, porque le permite tomar conciencia de sí misma, desde su origen hasta nuestros días, y en esta memoria del pasado reconocer y reforzar su identidad. Esta afirmación puede parecer contradictoria, si tenemos en cuenta los errores cometidos en el pasado, pero como decía Juan Pablo II en una de sus audiencias, se trata de «aprender de la historia para poder ver mejor la dirección positiva que debemos tomar juntos en el futuro».<sup>139</sup> Además, el reconocimiento de los errores facilita la mutua comprensión entre las personas, pueblos y naciones.

Se puede también considerar que las sombras de su historia consienten distinguir las luces, es decir, las aportaciones positivas realizadas por los cristianos y por la Iglesia como institución a favor de la sociedad.<sup>140</sup>

El estudio de su trayectoria contribuye, además, a alcanzar una parte de esa verdad que debe ser afrontada también desde diversos ámbitos epistemológicos, de modo que gracias a la interdisciplinariedad se consiga un conocimiento sapiencial de la realidad.<sup>141</sup>

Otro motivo que lleva a apreciar el conocimiento de la historia de la Iglesia es la convicción de que sacar a la luz la verdad de su historia le conviene, más que le perjudica, pues como señaló León XIII y Pío XII volvió a recordar: «la historia estudiada en sus verdaderas fuentes con una mente libre de pasiones y prejuicios, rinde espontáneamente por sí misma la apología más espléndida de la Iglesia y del papado».<sup>142</sup>

<sup>138</sup> «Rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino»: BENEDICTO XVI, *Discorso ai Cardinali, agli Arcivescovi, ai vescovi e ai prelati della Curia Romana per la presentazione degli Auguri Natalizi*, 22 de diciembre de 2005, «Insegnamenti» I (2006) 1024. Para el tema de la reforma en la doctrina del Concilio Vaticano II, cfr. M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen Gentium*, Edusc, Roma 2017, 40-48.

<sup>139</sup> «In brief, it must be the sincere desire of all to learn from the history so as to again insight into the positive direction that we must take together in the future»: JUAN PABLO II, *In occasione della conferenza per il 400° anniversario*, 348.

<sup>140</sup> «Ecclesia historia est sanctitatis historia [...] Necessè tamen est agnoscere historiae annales etiam non paucos eventus recensere, qui contra testantur pro cristiano nomine»: IDEM, *Bula Incarnationem mysterium*, 140.

<sup>141</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Ai partecipanti al Convegno di studio sull'Inquisizione*, 898.

<sup>142</sup> «La storia, studiata nelle sue vere fonti con animo sgombro di passioni e di pregiudizi, riesce spontaneamente per sé stessa la più splendida apologia della Chiesa e del Papato»: LEÓN XIII, *Ep. ad Principes*, 18 de agosto de 1883, Registro 1882-83, cit. en PÍO XII, *Quanto gradita*, 1008-1009.

Por último, el interés de la Iglesia por su propia historia estriba, con palabras del papa Juan Pablo II, en que su enseñanza «asegurará a las nuevas generaciones un conocimiento siempre más profundo del misterio de salvación operante en el tiempo, y suscitará en un número de fieles cada vez mayor, el deseo de tomar a manos llenas de las fuentes de la gracia de Cristo», pues la Historia de la Iglesia es «magistra vitae christiana».<sup>143</sup>

#### ABSTRACT

Se presenta en forma sucinta la visión que los Romanos Pontífices del siglo xx tienen de la Historia como disciplina y de la Iglesia como sujeto y objeto histórico. Esta percepción se ha ido haciendo más rica y profunda: León XIII subrayó el interés por conocer la verdad histórica frente a las acusaciones de liberales anticlericales que pretendían desprestigiar la Iglesia; Pío XII desarrolló la relación entre la Iglesia y la cultura desde una perspectiva histórica; Pablo VI puso el acento en la especificidad de la Historia de la Iglesia, que la hace ser el estudio del «transitus Domini» en el mundo. La imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios en camino, presentada por el Concilio Vaticano II facilitó una mayor comprensión del proceso histórico que vive la Iglesia, por lo que Juan Pablo II llegó a pedir perdón por los pecados de los hijos de la Iglesia en el año 2000.

It presents in a synthetic way, the vision that the Roman Pontiffs of the 20<sup>th</sup> century have of history as a discipline and of the Church as a historical subject and object. This perspective has gradually become richer and more profound: Leo XIII emphasised the interest in knowing the historical truth when faced by the accusations of liberal anticlerics who try to discredit the Church; Pius XII developed a relation between the Church and culture from a historical perspective; Paul VI pointed out the specificity of the history of the Church which makes her the study of the “transitus Domini” in the world. The image of the Church as “People of God in transit”, presented by Vatican Council II, facilitates a better understanding of the historical process that the church lives thanks to which John Paul II was able to ask for forgiveness from the Church’s children in the year 2000.

Jedin refuerza esta idea: «Una storia della Chiesa che volesse indicare soltanto le luci, ma lasciare da parte le ombre, sarebbe non vera e, per di più monotona»: JEDIN, *La Storia*, 54.

<sup>143</sup> «Ciò assicurerà alle nuove generazioni una conoscenza sempre più profonda del mistero della salvezza operante nel tempo, e susciterà in un numero sempre più ampio di fedeli il desiderio di attingere a piene mani alle fonti della grazia di Cristo»: JUAN PABLO II, *Messaggio al Presidente*, 467-468.



## RECENSIONI



J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *En diálogo con el Señor. Textos de la predicación oral*, Edición crítico-histórica preparada por L. CANO y F. CASTELLS, Rialp, Madrid 2017, pp. 460.

*EN diálogo con el Señor* da acceso al público en general a veinticinco escritos de san Josemaría Escrivá de Balaguer que hasta ese momento se habían difundido sólo entre los miembros del Opus Dei. Se trata de textos –meditaciones predicadas o consideraciones expuestas durante reuniones de familia– que datan de épocas muy diversas –el más antiguo está fechado el 21 de noviembre de 1954; el más reciente, el 27 de marzo de 1975–, pero revisados todos ellos por su autor a finales de los años sesenta o comienzos de los setenta.

La obra se inicia con un amplia introducción dividida en tres partes: rasgos generales de la predicación de san Josemaría (nn. 1 a 5; pp. 4-47); génesis y contenidos de *En diálogo con el Señor* (nn. 6 y 7; pp. 49-81); características de la edición que se realiza (nn. 8 y 9; pp. 83-94). Los nn. 1 a 6 han sido elaborados por Francesc Castells; los nn. 7 a 9 por Luis Cano; ambos han contado con la colaboración de José Antonio Loarte, que desde hace ya varias décadas se ocupa de conservar y catalogar la predicación de san Josemaría. A continuación viene la parte central de la obra: los textos de san Josemaría, precedidos cada uno de ellos por una breve introducción (4 ó 5 páginas), y acompañados de notas, en las que también se ha tendido a la brevedad. Completan el libro unos índices de citas de la Escritura, de nombres y de materias, y una excelente selección bibliográfica.

La publicación de *En diálogo con el Señor* no sólo enriquece con un nuevo volumen la colección de las obras completas del fundador del Opus Dei que dirige el Instituto Histórico san Josemaría Escrivá de Balaguer, sino que marca un hito en la historia de esa colección. Los volúmenes editados con anterioridad (*Camino, Santo Rosario, La abadesa de las Huelgas, Conversaciones, Es Cristo que pasa*) versan sobre obras publicadas en vida de san Josemaría. Ofrecen un texto críticamente seguro, acompañado de notas que sitúan históricamente los textos o glosan su contenido; aportan, pues, datos y luces que ayudan a profundizar en la lectura, pero los libros en cuanto tales eran ya, todos ellos, ampliamente conocidos. Con *En diálogo con el Señor* se da un paso delante de singular importancia: se inicia, en efecto, la publicación de inéditos.

La revisión que, en los años sesenta y setenta, realizó san Josemaría dejó esos textos listos para ser publicados; de hecho lo fueron, aunque en ediciones cuya difusión se limitó a los fieles del Opus Dei. Quedaba así pendiente un paso de singular importancia: proceder a una edición comercial, dirigida a todo el que

quisiera leerla. El presente volumen, que se inicia con un prólogo fechado por el entonces Prelado del Opus Dei, mons. Javier Echevarría, el 6 de octubre de 2016, da ese paso. Y abre una puerta, que la comisión coordinadora de las Obras Completas espera que sea atravesada pronto, a media que vayan completándose los trabajos de investigación científica, por otros volúmenes, colocando así en manos de los estudiosos y del público en general la extensa e importante producción teológico-espiritual del fundador del Opus Dei.

Desde su ordenación sacerdotal en 1925, y especialmente a partir de la fundación del Opus Dei en 1928, una de las “pasiones dominantes” (son palabras suyas) de san Josemaría fue la predicación. Una predicación viva, que aspiró siempre a suscitar en sus oyentes la conciencia de la cercanía de Dios, el sentido de la filiación divina, el amor a Cristo y el deseo de identificarse con Él, la devoción filial a María Santísima, la docilidad a la acción del Espíritu Santo. De una parte significativa de esa predicación se conversan los guiones y notas de los que se servía, y también apuntes que tomaron los oyentes o, posteriormente, grabaciones.

En los últimos años de su vida –en las décadas de 1960 y 1970– san Josemaría consideró que, sin disminuir su entrega a la predicación, y en general a cuanto requerían su misión sacerdotal y su carácter de fundador, era llegado el momento de dedicar una parte de su tiempo a rematar la tarea de poner escrito la realidad de su mensaje. Acudió con ese fin al rico material que se conservaba, para proceder a revisarlo y completarlo, dando lugar a libros destinados a la publicación, ya en su vida o después de su fallecimiento, según los casos. Ese es el origen, entre otras obras, de las homilías que integran *Es Cristo que pasa* y *Amigos de Dios*, y de los textos que componen *En diálogo con el Señor*.

Los tres libros recién citados tienen un rasgo en común: son, como dice el subtítulo del que comentamos, “textos de la predicación oral”, meditaciones o charlas revisadas y completadas con vistas a su publicación escrita. Hay, sin embargo, diferencias grandes entre las dos primeras obras y la tercera. En *Es Cristo que pasa* y en *Amigos de Dios*, san Josemaría se basó en textos de su predicación oral y en notas y apuntes que conservaba, pero ese material fue considerado, de algún modo, como un punto de partida. Es decir, su autor amplió y desarrolló los textos conservados, los completó con nuevas consideraciones y los enriqueció con citas de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia. Al preparar para su publicación las meditaciones que integran *En diálogo con el Señor* se limitó, en cambio, a revisar los textos y a perfeccionarlos en algún detalle, como requiere el paso de lo hablado a la escrito, pero manteniendo su textura original. Nos sitúan por tanto, muy derechamente, ante el estilo y el tono de la predicación de san Josemaría. Faltan, ciertamente, la entonación de la voz y el gesto que acompañó a las palabras, pero, aun siendo así, permiten no sólo adivinar, sino percibir de algún modo la vibración original. Y advertir, especialmente en los predicados en



la década de 1970, el eco que suscitaban en su alma las tensiones que, en aquel tiempo, agitaban a la Iglesia

En total *En diálogo con el Señor* comprende, como ya dijimos, veinticinco textos; tres predicados en la década de 1950; diez, en la de 1960, y doce, en la de 1970. En su primera publicación –la destinada a los fieles del Opus Dei mediante su aparición en *Crónica* y en *Noticias*– san Josemaría no procedió siguiendo un plan temático fijado a priori, sino que fue revisando y completando los textos sin un orden preconcebido. Los autores de la edición crítico-histórica, al considerar la estructura del libro, desecharon, en consecuencia, la idea de publicar los textos siguiendo el orden con que fueron publicados en *Crónica* y en *Noticias*; así como, también con buen criterio, la de intentar una ordenación sistemática, que hubiera forzado la realidad histórica. Optaron, en consecuencia, por estructurar el libro ordenando los textos según la fecha de su predicación. Comienza, pues, con el texto más antiguo, que fue predicado, como ya señalamos, en noviembre de 1954, para concluir con dos predicados en marzo de 1975, sólo tres meses antes del fallecimiento de su autor.

Esa estructura no hace, sin embargo, que el libro sea una recopilación de textos carente de unidad. Esa unidad existe, pero deriva no de un esquema, sino de la fuerza interior que anima a la totalidad de las meditaciones, como pone de relieve uno de los apartados de la introducción (pp. 61 a 82), cuya lectura recomiendo. Por nuestra parte podemos limitarnos a evocar lo dicho en esas páginas subrayando algunos puntos: el valor cristiano de la existencia secular y del vivir ordinario; la unidad de vida; el acceso a Cristo en la palabra (la meditación de su vida) y en el Pan (la Eucaristía); la conciencia viva del amor paterno y materno que Dios nos tiene; la caridad operativa y fraterna, signo de la autenticidad de la fe que se profesa; el espíritu de oración, buscando la unión con Dios también a través del acontecer diario; la docilidad al Espíritu Santo; la humildad y la disposición a recomenzar.

*En diálogo con el Señor* no aspira a mostrar la totalidad del espíritu del Opus Dei, y, menos aún, a exponer la plenitud de la fe cristiana, pero ofrece un acceso vivo a aspectos claves del mensaje que San Josemaría predicó a lo largo de toda su existencia: la llamada universal a la santidad. Dicho más concreta e incisivamente: la realidad de un Dios que ama al hombre, y que invita a todo hombre –varón o mujer– a acoger ese amor y a corresponder a él en todo momento y en toda situación, también las más ordinarias y sencillas. No está por eso fuera de lugar que terminemos esta reseña citando un pasaje de la última de las meditaciones publicadas, la predicada el 27 de marzo de 1975, que, al tener un fuerte sabor autobiográfico y estar dotada, a la vez, de singular hondura espiritual y teológica, resume bien no, ciertamente, el contenido del libro, pero sí el talante vital y el vigor humano y cristiano que lo unifican y le dan sentido: “Hemos de estar –y

tengo conciencia de habérselo dicho muchas veces– en el Cielo y en la tierra, siempre. No *entre* el Cielo y la tierra, porque somos del mundo. ¡En el mundo y en el Paraíso a la vez! Esta sería como la formula para expresar como hemos de componer nuestra vida, mientras estemos *in hoc saeculo*. En el Cielo y en la tierra, endiosados; pero sabiendo que somos del mundo y que somos tierra, con la fragilidad propia de lo que es tierra: un cacharro de barro que el Señor ha querido aprovechar para su servicio” (pp. 422-423).

J.L. ILLANES

E. ATZORI (a cura di), *Inventari e censimento delle fonti archivistiche degli Agostiniani in Toscana*, Nerbini International, Centro Culturale Agostiniano (Subsidia Agustina Italica, II.8, Fonti per lo studio dell’Ordine agostiniano in Italia), Lugano 2018, pp. 792.

COME è noto, l’Ordine agostiniano è una delle istituzioni religiose più rilevanti nella Penisola italiana. Solo nel territorio toscano le diverse fondazioni e conventi hanno oltre otto secoli di storia e il presente volume vuole essere un sussidio per la ricerca dell’Ordine in quella regione. È stato curato da Emanuele Atzori, un archivista che da dodici anni collabora con istituti e congregazioni religiose sia maschili che femminili, il quale ha supervisionato un team di esperti archivisti che hanno lavorato alle diverse parti di cui si compone il testo.

L’articolazione di quest’opera, infatti, segue le consuete linee didattico-scientifiche dei lavori di questo tipo. Il volume, infatti, si apre con un’introduzione storico-istituzionale (pp. 21-64), scritta da Atzori, volta a dare ragione del contesto storico in cui è sorto e si è poi sviluppato l’Ordine agostiniano, cui segue un’introduzione archivistica (pp. 67-74) di Danilla Dottarelli e Monica Ceccariglia, che spiega in che maniera si sia venuta raccogliendo la documentazione all’interno dell’Archivio storico della Provincia agostiniana d’Italia. Fino al 1996, infatti, nel territorio italiano esistevano sette province agostiniane (Ligure, Marchigiana, Napoletana, Romana, Siciliana, Toscana e Umbra) che vennero riunite nell’attuale Provincia agostiniana d’Italia. All’unione corrispose anche la creazione di un unico archivio provinciale, in cui cominciò ad affluire il materiale documentario prima conservato nei diversi archivi provinciali. Data la mole di documentazione, fu scelta come sede il convento della SS.ma Trinità di Viterbo, unico luogo che offriva spazio sufficiente a conservare tutti gli archivi da raccogliere. Il volume, come si è detto, prende in esame la documentazione proveniente dalla Provincia Toscana.

Seguono quindi le due grandi sezioni di descrizione archivistica. Nella prima parte sono pubblicati gli inventari di tutti i fondi archivistici appartenuti alla ex Provincia Toscana e oggi raccolti presso l'archivio provinciale a Viterbo (pp. 75-577). Le schede, curate da Danila Dottarelli e Monica Ceccariglia, offrono una descrizione analitica degli oltre quaranta complessi documentari prodotti da conventi, parrocchie e confraternite appartenenti (o gestiti) dall'Ordine agostiniano in Toscana. A questi si aggiungono gli archivi personali di alcuni agostiniani della medesima regione, che si sono distinti nell'ambito della pastorale e degli studi sull'Ordine.

La seconda parte, invece, offre un censimento di tutte le fonti agostiniane rinvenute negli Archivi di Stato, negli archivi diocesani e comunali e nelle biblioteche storiche della Toscana (pp. 581-689). Questa ricerca, condotta da Marisa Falcone, porta finalmente a compimento quanto auspicato da P. Benigno Van Luijk, OSA, il quale, negli anni '90 dello scorso secolo, tentò – senza però completarlo – un censimento delle fonti agostiniane conservate nei diversi Archivi di Stato della Penisola. Chiude il volume una sezione di appendici, tra cui si segnalano le carte geografiche (pp. 693-722) che mostrano la collocazione dei conventi agostiniani in Toscana (curate da Gabriele Atzori), e un importante apparato di indici delle fonti archivistiche e dei nomi di persona, luogo ed ente citati nel volume (pp. 739-788), curato da Emanuele Atzori.

Nonostante la mole – il volume si compone di quasi 800 pagine –, l'opera non si pone come un punto di arrivo: piuttosto aspira ad essere uno stimolo a nuove ricerche sugli Agostiniani in Toscana, offrendo agli studiosi un quadro analitico e il più possibile completo delle fonti documentarie attualmente disponibili negli archivi dell'Ordine e di altri istituti di conservazione. A nostro parere, si tratta di un esempio di lavoro eccellente, frutto di un'attività di ricerca ben coordinata, che mostra la complessità dei processi storici e la necessità di valorizzare nella ricerca non soltanto delle opere edite ma anche del materiale manoscritto, adesso più facilmente reperibile e consultabile.

L. MARTÍNEZ FERRER

L.M. BARRAZA ARANDA, *La didaskalia paulina en la perspectiva de la unidad e integridad de la Carta a los Filipenses. Un análisis retórico-literario*, Instituto Lumen Sapientiae, Sao Paulo 2017, pp. 354.

IL volume propone il testo integrale della tesi difesa dall'autore presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino – *Angelicum* di Roma nel maggio 2014.

Nell'*Introduzione* Barraza Aranda indica la finalità dello studio: «Su objetivo es aportar nuevos antecedentes y pruebas para demostrar la integridad de este texto paulino; contestada por los académicos favorables a la llamada hipótesis fragmentaria o redaccional de cartas» (p. 2). Partendo dalla problematica della composizione, l'autore si prefigge di rileggere in prospettiva unitaria e organica l'intreccio epistolare della missiva. Sappiamo come questo punto della ricerca è tuttora oggetto di dibattito. Infatti secondo diversi commentatori la forma attuale della lettera sarebbe da ricondurre all'opera di un compilatore finale, che avrebbe armonizzato due o tre distinte lettere paoline pre-canoniche. Per Barraza tale ipotesi va ripensata, poiché essa non tiene conto del ruolo «carismatico» di Paolo come maestro (*didákalos*) nel suo dialogo epistolare con i Filippesi (aspetto retorico, didattico e persuasivo della lettera) e della peculiarità dottrinale dello scritto, soprattutto riguardo al tema teologico del «popolo di Israele» (cfr. il *background* della LXX) e alle sue risonanze nel pensiero di Paolo. La proposta di Barraza si basa su tre presupposti: a) l'approfondimento di alcuni ricorsi letterari di genere didattico, finalizzati a facilitare la connotazione pragmatica del messaggio di Paolo; b) una visione «nuova» del messaggio epistolare contrassegnato dall'influenza della Bibbia greca (LXX) sull'elaborazione del contenuto dottrinale paolino; c) la relazione con alcune posizioni filosofiche del tempo, soprattutto con lo stoicismo. Il lavoro si articola in cinque capitoli preceduti da un Preambolo (pp. 9-21) nel quale si sintetizzano le proposte di articolazione di Filippesi secondo una doppia classificazione: a) il modello epistolare (cfr. J. Reumann; R. S. Ascough, J.-N. Aletti); b) il modello retorico o discorsivo (cfr. D. F. Watson, B. Witherington III, D. A. Black, R. Brucker). L'autore ritiene di individuare una chiave interpretativa della lettera, a partire dalla valenza didattico-magisteriale significata nei quattro verbi «imparare / ricevere / ascoltare / vedere» che conducono all'imitazione di Paolo-maestro, così come è riassunto nell'ammonizione di Fil 4,9: «Le cose che avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me, mettetele in pratica». Pur riconoscendo che manca nella lettera il binomio *didaskalia* / *didákalos*, Barraza interpreta l'insegnamento che Paolo come una grande «didascalia» collegata intimamente alla prassi dottrinale (cfr. pp. 20-21). Il Capitolo I: «El marco 1,1-2+1,3-11y 4,10-20+4,21-23 de la Carta a los Filipenses» (pp. 23-68) riassume il dibattito sul modello redazionale che caratterizza la composizione della missiva. Si mettono in luce le connessioni tra Fil 1,1-3 e 4,10-23, evidenziando la funzione pedagogica dello scritto paolino in riferimento alla sapienza e alla attestazione dei modelli da imitare (*mimesis*, *týpos* e i «pensieri elevati»). Il Capitolo II: «El arte de explicar vicios y virtudes ne tipos humanos» (pp. 59-100) si concentra su tre unità (Fil 1,12-26; 1,27-30; 2,1-18), mostrando lo sviluppo argomentativo dei testi, finalizzati a creare un cambiamento interiore che corrisponde al sentire comune dei credenti (*phronēin*). La dimensione cristologica della sezione si coniu-

ga con quella escatologica, confermando la sostanziale unità e coerenza interna dell'argomentazione paolina. Su questa base l'autore fa seguire un *Excursus* in cui dichiara inverosimile l'ipotesi frammentaria delle cosiddette «lettere B e C» (pp. 101-112). Il Capitolo III: «Las cohesión 3,1a + 3,1b+3,2-3; la periautologia, los *typos* y *anti-typos* del discípulo de Cristo» (pp. 113-154) affronta il testo più complesso della lettera e specificamente la nota discontinuità in 3,1-3, con il conseguente sviluppo basato sul contrasto tra l'esempio (*typos*) paolino e l'*anti-typos* del discepolo di Cristo. Il nostro autore ritiene che l'espressione *tó loipòn adelphoi* (3,1a) non rappresenterebbe una *clausula epistulae*, ma è solo una transizione che introduce la successiva periautologia cristocentrica (3,4-16). La genialità retorica di Paolo è massimamente espressa in questa sezione. Essa fa emergere la figura archetipa dell'Apostolo, punto di riferimento della comunità ecclesiale, che si contrappone alla figura degli avversari definiti «cani, cattivi operai che impongono la circoncisione» (3,2). Il Capitolo IV: «Los nexos temáticos entre Flp 4, (1) 2-3; Flp 4,4-7 y Flp 1,1-3a+3,1b+3,2-21» (pp. 155-208) approfondisce l'analisi della successiva sezione, anch'essa caratterizzata da un complesso dibattito letterario. Barraza addita questa sezione come un'esemplare testimonianza dell'insegnamento (*didaskalia*) paolino. Dopo aver esaminato la funzione retorica, letteraria e sintattica di Fil 4,1, viene studiata la struttura di 4,2-9 e vengono approfonditi quattro principali temi che l'Apostolo elabora nella sua abile costruzione retorica: la gioia cristiana e la dimensione escatologica, il collegamento tematico con il Sal 34<sup>LXX</sup>, l'esortazione a non cadere in un'angoscia depressiva e la doppia metafora sportiva. Nel Capitolo V: «Una didáctica *sui generis* para crecer en el amor de Dios, una nueva escuela de santificación» (pp. 209-270) si analizzano gli aspetti riguardanti la didattica paolina circa la formazione morale dei credenti. Secondo Barraza si tratta di una didattica *sui generis*, che attingerebbe sia alla tradizione giudaica (cfr. *Testamento dei Dodici Patriarchi*; *Testamento di Mosè*) che a quella filosofica d'influsso stoico (cfr. il binomio *areté / épainos*). Nella Conclusione Generale (pp. 271-284) si ribadisce l'importanza della pedagogia paolina quale aspetto nevralgico dell'intera missiva. Il funzionamento delle figure retoriche, le connessioni con l'Antico Testamento (nella versione LXX: Proverbi; Salmi; Isaia), la letteratura giudaica e l'influsso stoico inducono a formulare nuove proposte circa l'integrità della lettera e contro il modello della frammentazione. Emerge dall'analisi un'interpretazione maggiormente «storicizzata» di Paolo, della sua missione e del suo pensiero. Il volume si compone di un'ampia Bibliografia finale (pp. 295-316) ed è arricchito dagli Indici degli autori (pp. 317-322) e delle citazioni (pp. 323-345). L'autore ha dimostrato non solo una conoscenza delle problematiche sincroniche del testo di Filippesi, ma anche una profonda attenzione al suo sviluppo diacronico. L'uso prudente e rispettoso dei metodi impiegati (storico-critico, retorico, epistolografico) conferma la qualità positiva dei procedimenti

esegetici posti in atto. Tuttavia la naturale impostazione scolastica dello studio avrebbe richiesto una conseguente equilibrata riflessione teologica, da completare in un nuovo capitolo. Permane il dubbio che l'adozione del concetto paolino di *didaskalia* come chiave ermeneutica del processo unificatore della lettera, rimanga un elemento estrinseco alla missiva e alla sua peculiarità teologica.

G. DE VIRGILIO

L. BASSETTI, *La lettera e lo spirito. Storia dell'ermeneutica cristiana delle Scritture*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016, pp. 433.

**I**N questo volume Luca Bassetti, docente di materie bibliche presso l'ISSR di Pisa e lo Studio Teologico Interdiocesano di Camaiole, nonché parroco a S. Concordio in Contrada (Lucca), sviluppa una storia dell'ermeneutica biblica cristiana incentrata sul binomio lettera-spirito. Più concretamente, il tema svolto è «come leggere da credenti nel Signore Gesù le Scritture Sante» nel contesto odierno (p. 11). Lo studio, perciò, si sviluppa in una prospettiva decisamente biblico-teologica finalizzata ad illustrare come, ai nostri giorni, lo studioso credente dovrebbe accostarsi alla Scrittura dal momento che egli appartiene a una lunga e variegata ma specifica tradizione ecclesiale; incorporato, quindi, in una realtà incentrata in Cristo Crocifisso e Risorto.

Il tema risulta tanto più rilevante in quanto, come afferma l'autore, fin dall'epoca moderna «ciò che era distinto», cioè la "lettera" e lo "spirito", «si è separato e le operazioni sulla lettera hanno perduto la loro intenzionalità all'intelligenza dello spirito in modo apparentemente irrimediabile» (controcopertina). Lo studioso si chiede, conseguentemente, come si possa elaborare oggi un'esegesi che, pur attenta ai moderni strumenti interpretativi, sia capace di approfondire il mistero di salvezza insito nella Scrittura, testo che la Chiesa considera divinamente ispirato. Proponendosi di dare una risposta valida a questo interrogativo, Bassetti cerca di ripercorrere il pensiero biblico-cristiano relativo alla correlazione lettera-spirito a partire dagli antichi Padri e scrittori ecclesiastici e fino alla sintesi elaborata in diversi momenti dal più recente magistero biblico ecclesiastico, assumendo come invito programmatico la nota espressione leonina: «*vetera novis augere et perficere*» (Leone XIII, *Aeterni Patris*, ASS 12 [1879] 111), che si potrebbe tradurre: «accrescere e migliorare le cose nuove tenendo sempre presente la prospettiva delle verità antiche».

Oltre all'Introduzione e alle Conclusioni, il volume comprende nove capitoli, ognuno dei quali suddiviso in diverse sezioni. Il "percorso" si apre con uno

sguardo sull'ermeneutica biblica moderna e contemporanea (pp. 17-38), sui suoi metodi e sugli strumenti adoperati nell'interpretazione del testo biblico, ponendo l'accento sul paradosso che, secondo l'autore, si è venuto a creare oggi: un conflitto di metodi accanto a un inconsapevole desiderio di unità; una ricerca fondata sulla ragione che talvolta è giunta al nichilismo del senso, con la conseguente scissione tra un'esegesi ritenuta scientifica e la lettura credente, o, in altri termini, tra i metodi dell'esegesi critica e le vie dell'ermeneutica teologico-spirituale. Lo studioso esamina in questo senso, brevemente ma ponderatamente, alcune delle più recenti e note teologie bibliche (in particolare, quelle di Brevard S. Childs, James A. Sanders, Paul Beauchamp, Walter Brueggemann e Paul Ricoeur), evidenziando i loro pregi e i loro limiti e, quindi, il loro valore ermeneutico, concludendo che «il dualismo tra esegesi scientifica e lettura credente ha [...] accompagnato il tragitto dell'ermeneutica contemporanea, che ha cercato, a suo modo, risposta al problema di una lettura scissa delle Scritture. Tale ricerca è stata tuttavia più il frutto di un'intenzionalità segreta che non l'esito di una volontà esplicita e tematizzata, capace di elaborare un'epistemologia adeguata in cui il logos della fede potesse dialogare in modo corretto e fecondo col discorso della ragione» (pp. 37-38).

A questo primo capitolo segue un denso studio sul significato del binomio lettera-spirito nel contesto di ogni atto ermeneutico (pp. 39-106). Se nella prima parte si prende in esame la polarità linguistica “codice-evento” e “soggetto-codice” nei fautori dell'ermeneutica moderno-contemporanea (studio incentrato soprattutto sulle figure di Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, per poi passare alla più «equilibrata sintesi» di Paul Ricoeur), nella seconda si apre una “spirale” diversa. Bassetti cerca infatti di mostrare come, grazie all'eredità ricevuta sin dalla Grecia presocratica e soprattutto dal pensiero platonico-aristotelico, si sia introdotta nel binomio lettera-spirito una dinamica che, penetrando nel pensiero giudaico-cristiano, ha avuto una sua precisa manifestazione nella testimonianza biblica, portando con sé anche la dimensione della conversione. In questo senso, una buona sintesi del capitolo sembra racchiudersi nelle sue parole conclusive: «*Lettera e spirito* si danno sempre insieme, polarità insopprimibile di ogni autentica comunicazione, anche del parlare di Dio agli uomini, per mezzo di uomini, alla maniera umana. La loro distinzione fonda la necessità dell'atto ermeneutico [...]. Il progresso ermeneutico procede, di fede in fede, anche attraverso la conversione morale del soggetto, che accetta di far spazio, anche esistenzialmente, ai modelli di esistenza veicolati dal testo [...]. Ogni autentico cammino ermeneutico attraverso il testo biblico muove dunque da una *conversione teologale*, progredisce attraverso l'esperienza della *conversione morale* e approda alla *conversione mentale*, che riformula radicalmente pensieri e categorie di giudizio. Tale profonda mutazione è operata incessantemente dall'amore di Dio, in concomitanza al suo rivelarsi attraverso il testo, quale spirito nella

lettera, grazie all'atto libero con cui il soggetto risponde all'appello e corrisponde all'amore, nella disponibilità a lasciarsi convertire e trasformare» (pp. 105-106). Sfortunatamente, aggiunge Bassetti, «quanto l'esegesi antica e medievale ben conosceva e praticava, in modo più connaturale che riflesso e tematizzato, l'età moderna sembra averlo progressivamente obliato, sino ai nostri giorni, separando la pratica esegetico-scientifica dal vissuto ecclesiale e dalle esigenze della fede, con la sua energia di trasformazione e conversione, alla quale soltanto è in grado di aprirsi l'intelligenza autentica della realtà testimoniata dal testo biblico» (p. 106).

Come si può notare, questi due primi capitoli, analizzando essenzialmente il cammino compiuto dall'ermeneutica fino ai nostri giorni e non specificamente l'esegesi dei testi, si disinteressano della storia delle elaborazioni bibliche propriamente dette. A partire dal terzo capitolo l'autore comincia a delineare il percorso storico-biblico-ermeneutico del rapporto tra lettera e spirito fin dall'inizio dell'epoca patristica, concludendo il suo studio con uno sguardo d'insieme ricapitolativo e prospettico. Gli argomenti trattati sono essenzialmente: l'origine della dualità di senso letterale e spirituale (il fondamento neotestamentario, l'impronta spirituale della scuola alessandrina e quella letterale degli antiocheni, il prevalere del senso spirituale); i diversi approcci della tradizione occidentale (Ambrogio, Girolamo, Ticonio, Agostino, il pensiero gnostico-sapientziale); la continuità e sistemazione teorica nella *Lectio monastica* (Giovanni Cassiano, Gregorio Magno, l'eredità gregoriana, Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo di St. Thierry); il recupero della *lettera* nei fautori del ritorno alla primitiva essenza dell'insegnamento evangelico e nella scolastica (il radicalismo evangelico di Francesco d'Assisi, Ugo di San Vittore, l'impatto della metafisica aristotelica e platonica, Bonaventura e Tommaso d'Aquino); la scissione tra *lettera* e *spirito* nella modernità (la Riforma e la frattura operata dal razionalismo); l'impegno per la ricomposizione promosso dal magistero ecclesiastico. Segue, infine, una sintesi in cui l'autore riporta i bilanci e le prospettive dei diversi percorsi ermeneutici relativi al binomio in esame. Chiudono il volume l'elenco delle fonti adoperate, una copiosissima bibliografia e l'indice dei nomi.

Se i Padri e i teologi di cui Bassetti ha delineato il pensiero sono essenzialmente quelli che abbiamo ricordato, nell'ambito della Riforma la riflessione si è soffermata soltanto su Martin Lutero, in quanto iniziatore di una riforma (quella protestante) che ha creato una profonda frattura nel pensiero biblico-teologico moderno. Subito dopo, come si evince dai titoli dei capitoli sopra elencati, Bassetti passa a parlare del tentativo di ricomposizione attuato dal magistero ecclesiale, soprattutto mediante gli insegnamenti contenuti nelle grandi encicliche bibliche di Leone XIII (*Providentissimus Deus*, 18.XI.1893), Benedetto XV (*Spiritus Paraclitus*, 15.IX.1920) e Pio XII (*Divino afflante Spiritu*, 30.IX.1943), fino a giungere alla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (18.XI.1965) e al



documento della Pontificia Commissione Biblica (PCB), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15.IV.1993). Va detto che, senza una esplicita motivazione, l'autore omette i diversi altri documenti più recenti della PCB e riserva scarsa attenzione al magistero biblico di Giovanni Paolo II (si pensi, in particolare, al suo programmatico *Discorso sull'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, del 23 aprile 1993) e a quello di Benedetto XVI. Il quale, indubbiamente, ha offerto una rinnovata prospettiva agli studi biblici con l'Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (30.IX.2010).

Sulla base di quanto detto, per meglio comprendere il significato dell'opera occorre rilevare che Bassetti non sembra aver voluto elaborare propriamente una storia dell'esegesi, ma piuttosto, come indica anche il titolo del volume, descrivere le variazioni del rapporto tra "lettera" e "spirito" (nato con l'esegesi dei primi Padri e scrittori ecclesiastici, come abbiamo detto, e oggetto di una grave frattura ad opera della Riforma protestante), con l'intento di offrire qualche indicazione orientativa sul modo in cui oggi dovrebbe essere impostata la corretta interpretazione biblica nell'ambito della fede. Come costanti della tradizione cristiana l'autore indica: *a*) la continuità fra *lettera* e *spirito*, in quanto «passare dalla *lettera* allo *spirito* significa [...] sperimentare la conversione a Cristo Signore, quale esperienza teologale, contatto esistenziale con la *res Scripturae*» (p. 362); *b*) la non separazione dell'«intelligenza ermeneutica [né] da una comprensione del movimento della storia, né dal flusso dell'esperienza spirituale personale» (p. 363); *c*) la necessità di superare la "lettera", sia con la "tipologia", che tende verso una crescente densità cristologica, sia con l'"allegoria", che indica l'approdo della "lettera" nella dimensione teologico-concettuale o spirituale-morale; *d*) l'effettività del trinomio *tropologia-allegoria-anagogia*, che, secondo l'ordine seguito nei primi due elementi (*tropologia-allegoria* oppure *allegoria-tropologia*), esprime sia l'elevazione spirituale del singolo previa alla contemplazione della realtà della fede e della vita eterna, sia la fundamentalità della grazia come fonte della conversione e del cambiamento che orienta ogni atto al fine ultimo dell'uomo; *e*) la profonda unità cristologica della Scrittura, orientativa del processo interpretativo in tutte le sue fasi; *f*) la necessità di un contatto preliminare dell'interprete con la *res Scripturae* (contenuto teologico-spirituale) perché possa riconoscerla nella lettera del testo e, quindi (andando molto al di là di una "precomprensione", come viene chiamata abitualmente dagli esegeti e dai teologi odierni), cercare una «reale previa partecipazione alla *res* attestata nella *lettera*» (p. 365); *g*) il convincimento che ogni autentica interpretazione teologica della Scrittura debba avere un approdo realmente cristologico; *h*) la consapevolezza che *lettera* e *spirito* costituiscono un binomio «irriducibile per la tradizione ermeneutica cristiana, che ha cercato

di rifuggire tanto ermeneutiche carismaticamente monofisite quanto tecnicismi fiduciosamente nestoriani» (p. 366).

Sebbene questi principi, in diversi modi, emergano chiaramente nei testi magisteriali, nella conclusione l'autore parla di quella che definisce la «ricerca di una terza via» (pp. 379ss). Dal momento, egli afferma, che «il delicato equilibrio costantemente ricercato nella tradizione ermeneutica [ha] finito per saltare con la rivoluzione culturale razionalistica e antropocentrica dell'epoca moderna» (p. 383), esisterebbe oggi una urgente necessità di chiarificazione, che non ha ancora trovato una risposta adeguata. Il fideismo (o lo spiritualismo), che rinuncia in partenza all'ausilio dell'argomentazione razionale, e il razionalismo, che investe l'elaborazione teologica e la prassi biblico-ermeneutica (cfr. p. 384), sono, afferma l'autore, risposte inadeguate. Dovendole scartare, egli propone una terza via (senza offrire, tuttavia, i necessari chiarimenti), esposta sotto forma di esortazione alla fine del volume, che si chiude con le seguenti parole: «Il percorso compiuto, più che indicare soluzioni in merito a questioni così complesse, ha cercato di far emergere le costanti della tradizione come invito a superare l'impasse ermeneutico della modernità mediante l'adozione di un paradigma ermeneutico integrato, capace di assumere il cuore stesso della sua impostazione epistemologica e metodologica, la realtà fondante della conversione e della sua oggettivazione, quale garanzia all'unità distinta e non sovrapposta delle due dimensioni della *lettera* e dello *spirito*, realtà correlate in reciproco rimando, *ossimoro teologico* analogo alla umano-divinità del Verbo incarnato» (p. 386). A noi sembra, però, di poter rinvenire in proposte come quelle offerte dalla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (11-13), dall'Esortazione apostolica *Verbum Domini* (soprattutto nella prima parte, nn. 29-49), e da documenti come *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (in particolare la parte III: «Le dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica») risposte sufficientemente precise e valide su come tornare al significato originario, e ora rinnovato, dell'antico e attuale binomio *lettera-spirito*. Ciò che serve, a nostro avviso, è una volontà ermeneutica che non si lasci scoraggiare di fronte all'immane lavoro che già da tempo, fortunatamente, diversi autori hanno avviato.

Ai molti meriti dell'opera (un'autentica enciclopedia sul tema, dal punto di vista sia bibliografico che concettuale), cui, indubbiamente, non mancano alcuni limiti (oltre a quelli già evidenziati, non possiamo non notare i numerosi refusi), va senz'altro aggiunta la felice scelta dell'immagine di copertina: un quadro raffigurante i quattro evangelisti, dipinto da uno dei più grandi pittori fiamminghi del XVII secolo, Jacob Jordaens (1593-1678), e corredato, all'interno, di un commento di Paul Claudel, tratto dalla nota opera *L'œil écoute* del 1946 (p. 10).

I. CARBAJOSA, *Dalla fede nasce l'esegesi. L'interpretazione della Scrittura alla luce della storia della ricerca sull'Antico Testamento*, Marcianum, Venezia 2017, pp. 311.

IL presente volume è la traduzione italiana dell'originale spagnolo pubblicato nel 2011. Esso propone una riflessione sui fondamenti dell'esegesi dell'Antico Testamento in una prospettiva cattolica. Come indica il sottotitolo, per scelta dell'autore, tale riflessione non parte da principi astratti o generali, ma dalla presentazione di capitoli importanti della storia della ricerca sull'Antico Testamento. A nostro avviso, la scelta è molto efficace al fine di dare un fondamento, per così dire, tangibile a un tipo di discorso spesso esposto al rischio di una parenesi scarsamente significativa per lo studioso che incappa quotidianamente nelle difficoltà concrete del testo biblico.

L'opera è strutturata in tre capitoli. I due primi sono dedicati alla descrizione storica e alla valutazione critica di due aree della ricerca sull'Antico Testamento. Il terzo e conclusivo capitolo è dedicato alla riflessione sui principi e ha come titolo «Dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica dell'Antico Testamento».

I soggetti analizzati nei due primi capitoli sono la ricerca sulla formazione del Pentateuco (cap. 1) e lo studio critico dei profeti (cap. 2). Dobbiamo ammettere che ci ha colpito quanto questi due capitoli – soprattutto quello sul Pentateuco – siano chiari, acuti e propositivi. La nostra sorpresa rivela evidentemente i pregiudizi con i quali ci siamo accostati alla lettura. Qualsiasi studioso o docente di Antico Testamento si è dovuto confrontare con numerose descrizioni dell'esegesi critica del Pentateuco e dei profeti. Il succedersi sovrabbondante di ipotesi e teorie, la quantità più che notevole di bibliografia, le svolte che, in tempi relativamente recenti, hanno portato all'affondamento quasi istantaneo di certezze fino a quel punto graniticamente sostenute..., tutto ciò ha contribuito a fare della parte storica di questi trattati biblici qualcosa di non particolarmente allettante. Si capisce allora che trovarsi con una descrizione della ricerca sul Pentateuco sufficientemente completa, ragionata e critica in 60 pagine sia una gradita sorpresa. Diciamo «sufficientemente» completa, perché ci sarebbero narrative delle vicende della storia dell'esegesi con più nomi e titoli di quelli che troviamo in quest'opera. Ma forse è proprio quella profusione a rendere tali narrative inefficienti come vere introduzioni a ciò che più ci interessa, vale a dire il senso del testo. Carbajosa fornisce i dati necessari e convenienti per avere una visione completa dell'insieme e, senza fermarsi alla mera descrizione, incide nel fondo degli argomenti, anche in modo provocatorio. «Serve a qualcosa una teoria sulle origini del Pentateuco?», si domanda in un sottotitolo a p. 90. L'autore non è un disfattista e risponde

positivamente alla domanda, ma non senza prima approfondire gli elementi che rendono la questione significativa e proponendo aggiustamenti indubbiamente importanti.

Ribadiamo che, in effetti, siamo rimasti più soddisfatti dal capitolo sul Pentateuco che non da quello sui profeti. Ma siamo sinceramente convinti che ciò non dipenda dalla qualità del discorso, ma dalle costrizioni che impone la diversità delle questioni suscitate dai due campi a confronto. Nel capitolo sui profeti Carbajosa deve per forza dedicare molto spazio a discutere un approccio di tipo sociologico che il tempo deve ancora dire fino a che punto risulti ben fondato e produttivo.

Infine, nel capitolo terzo, si trova la parte dedicata ai principi. È strutturata in cinque sezioni, di cui l'ultima contiene le conclusioni del capitolo. Ripassiamo, aggiungendo un breve commento, ognuno dei titoli:

I. *La natura della Rivelazione e le due dimensioni metodologiche dell'esegesi* (p. 175). Le due dimensioni sono quella storico-critica e quella teologica, come vengono definite da Benedetto XVI nell'Esortazione Apostolica *Verbum Domini* e derivate da una lettura del n. 12 della Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. In questa parte si viene incontro, fra l'altro, al pregiudizio di stampo positivista, secondo il quale l'oggettività scientifica esigerebbe l'esclusione di concetti di fede, i quali, solo in un momento ulteriore potrebbero essere integrati. Carbajosa, invece è convinto che: «Non servirà a nulla che la fede venga aggiunta in un secondo momento: la struttura simbolica della Rivelazione e della sua testimonianza scritta non consentono che l'immagine finale sia raggiunta (sia riconoscibile) per due vie parallele i cui risultati (ottenuti in forma indipendente) siano alla fine addizionati» (p. 183).

II. *La dimensione teologica del metodo: la fede, presupposto adeguato dell'interpretazione biblica* (p. 184). Sotto questo titolo si postula che la fede nell'interprete sia un punto di partenza adeguato nell'interpretazione dell'oggetto di cui si tratta, cioè della Sacra Scrittura. Soprattutto viene più volte smentita la possibilità di una posizione cosiddetta «neutra», in riferimento alle convinzioni personali dell'esegeta.

III. *La dimensione storica dell'interpretazione della Scrittura* (p. 217). Questa parte dedica parecchio spazio a quella che è già da tempo la discussione tipica sulla metodologia biblica, ossia il confronto fra sincronia e diacronia o, meglio, con termini dello stesso autore, testo e storia. Vengono avanzate delle proposte affinché siano preservati nel lavoro esegetico sia l'uno che l'altra.

IV. *La lettura dell'Antico Testamento a partire dal Nuovo* (p. 254). L'ultimo argomento di questo capitolo è definito da Carbajosa come «banco di prova dell'interpretazione biblica» e viene così spiegato: «A seconda di come si affronta tale questione (come si articola la relazione [Antico - Nuovo Testamento])

vengono messi in gioco i presupposti fondamentali che reggono ogni metodo esegetico, in particolare, il problema se un avvenimento storico possa essere il criterio di interpretazione di un *corpus* letterario precedente, un assunto questo che mette in gioco anche la responsabilità morale dell'interprete» (p. 254).

Insomma, ci troviamo davanti a un'opera che punta decisamente – con parole di Pierangelo Sequeri nella prefazione – al «superamento di un'inerzia del pregiudizio che non porta frutto. Né per il dinamismo culturale della teologia, né per il rigore critico dell'esegesi» (p. 16).

C. JÓDAR ESTRELLA

M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, Edusc, Roma 2017, pp. 280.

IL professore de Salis si propone in questo suo libro di mettere la *Lumen gentium* nel contesto della ecclesiologia del secolo XX.

Nel primo capitolo l'autore presenta il metodo che guida lo studio. Il primo passo è la scelta di tre argomenti trattati dalla *Lumen gentium*: i paradigmi di Chiesa, il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa e la comprensione dell'assioma "Extra ecclesia nulla salus". Su questi argomenti si svolgerà un triplice lavoro. Prima si studieranno i precedenti di queste trattazioni conciliari nella teologia degli anni che antecedettero il concilio. Poi si farà un'analisi degli insegnamenti conciliari, per capire in quale misura i Padri conciliari hanno preso il lavoro precedente, lo hanno interpretato in un nuovo contesto o hanno deciso di percorrere altre vie. In terzo luogo si evincerà in quale modo i suggerimenti della *Lumen gentium* sono stati accolti e sviluppati dalla riflessione teologica e dal magistero negli anni successivi. L'autore del libro desidera fare attenzione al modo nel quale le idee ecclesiologiche delle tre tappe studiate riflettono o interagiscono con il mondo sociale ed intellettuale coetaneo.

Il secondo capitolo applica il metodo all'argomento dei paradigmi di Chiesa. La ecclesiologia della prima parte del secolo è caratterizzata da una prospettiva molto giuridica e istituzionale, che poi viene sostituita dal predominio della nozione di Chiesa come corpo di Cristo, spesso intesa in opposizione al paradigma societario. L'autore rileva che nell'Ottocento le idee di società perfetta e di corpo mistico di Cristo non erano viste come opposte e ritiene che l'avvento della sociologia tedesca (Tönnies) può essere uno dei fattori che ha spinto a guardarli in questo modo dialettico. Il Concilio si è svolto in anni nei quali la preoccupazione verso i problemi sociali era forte, e mette al centro della sua riflessione il paradigma

di Chiesa come Popolo di Dio. Negli anni successivi questo paradigma è stato oggetto di interpretazioni sociologiche riduttive; si è cercato di correggere questo problema mettendo al centro la nozione di comunione. De Salis ritiene però che la soluzione non è del tutto riuscita, poiché il paradigma comunionale può essere, anch'esso, ostaggio di interpretazioni fuorvianti.

Il terzo capitolo focalizza la questione della presenza dello Spirito Santo nella Chiesa. La teologia precedente minimizza la presenza e l'attività dello Spirito Santo e, in alcuni ambiti, sottolinea la opposizione tra la dimensione gerarchica e la dimensione carismatica della Chiesa. Il Concilio spiega che tutta la vita della Chiesa è guidata dallo Spirito Santo. Questa dottrina non ha suscitato gli approfondimenti auspicati, e restano irrisolte questioni come il ruolo dei carismi nella Chiesa.

Il quarto capitolo si sofferma sull'interpretazione dell'assioma "Extra ecclesia nulla salus". La formula ricevette spesso una lettura riduttiva all'inizio del secolo. Il Concilio opera delle sfumature in questa interpretazione, accettando l'azione della grazia oltre i limiti della Chiesa visibile. Negli anni successivi, l'argomento attirò poca attenzione, ma la riflessione è stata di nuovo spronata dal dialogo ecumenico e dalla questione sull'efficacia salvifica di altre religioni.

In fine si giunge alle conclusioni. Lo studio fa vedere che la teologia preconciliare non era monolitica, e che il Concilio, anche se ha introdotto nuove impostazioni, tuttavia ha accolto alcune riflessioni dell'ecclesiologia precedente. Questo risultato mostra i limiti dell'accettazione acritica tanto di una ermeneutica della rottura come di una ermeneutica della continuità, se quest'ultima è intesa come semplice ripetizione di formule precedenti. La ricerca evidenzia inoltre la sorte che ebbero gli insegnamenti conciliari: questi furono alle volte accolti come problematici, alle volte alquanto trascurati, alle volte approfonditi.

Lo studio possiede il pregio di essere molto aperto ad accogliere impostazioni diverse nella riflessione ecclesiologica. D'altra parte, il professore de Salis fa emergere che la teologia capisce il mistero della Chiesa in ogni momento storico con l'aiuto delle concezioni filosofiche e sociologiche vigenti, dopo aver operato su di esse un opportuno discernimento; questo dialogo permette di presentare la Chiesa in modo comprensibile agli uomini di ogni periodo. Il metodo adoperato permette di superare il pregiudizio di contrapporre il Concilio con la teologia precedente e la tendenza a giudicare gli sviluppi teologici successivi solo dal punto di vista della fedeltà o meno al Vaticano II, senza badare a quanto Dio e gli uomini hanno operato dopo l'assise.

M. MIRA

M. GAGLIARDI (ed.), *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, Lev, Città del Vaticano 2015, pp. 378.

IL volume raccoglie gli atti del convegno tenuto presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, il 27 e 28 novembre 2014, in occasione del millenario inserimento del *Filioque* nel Credo a Roma. La questione del *Filioque* viene studiata da diverse prospettive con ampiezza e profondità, offrendo un quadro teologico completo e allo stesso tempo propositivo.

La prima prospettiva è quella storica, con tre saggi. Sia Johannes Grohe nella sua storia sinodale dal III Concilio di Toledo dell'anno 587 fino al sinodo Romano del 1014, che Norman Tanner, S.J., nella sua relazione sui Concili di Lione II e Ferrara-Firenze, sottolineano l'importanza che ha per la storia e la teologia ecumenica il fatto che l'apparizione dell'uso del *Filioque* avviene in oriente, nel concilio persiano di Seleucia-Ctesifonte nell'anno circa 410 (cfr. 16-18, 65-66). Enrico Morini, alla fine del suo studio sulla crisi foziana e degli eventi del 1054, propone una strada per risolvere la divisione causata dal *Filioque*: il comune riconoscimento da parte delle due Chiese del concilio di Santa Sofia dell'879-880 come ottavo concilio ecumenico. Segnala come ragione il fatto che comporterebbe la cancellazione della formula incriminata dal credo latino e il riconoscimento mutuo della liceità a seguire le rispettive tradizioni teologiche sulla processione dello Spirito Santo (cfr. 61-63).

Quattro saggi compongono la prospettiva patristica. Salvatore Giuliano analizza alcuni scritti dei Padri e autori latini dei primi secoli – tranne sant'Agostino – evidenziando come il *Filioque*, «considerato inizialmente come semplice teologumenon, andò poi affermandosi sempre più, fino a riconoscere la necessità dottrinale» (81). Lo studio specifico della processione dello Spirito Santo in sant'Agostino viene fatta da Nello Cipriani, O.S.A., che distingue tre periodi cronologici nella maturazione della dottrina agostiniana: dalla conversione fino ai primi anni dopo l'ordinazione presbiterale, dove Agostino non si pone in maniera esplicita la questione della processione dello Spirito Santo e accetta gli insegnamenti di Mario Vittorino – che lo Spirito Santo è generato ed è figlio del Padre –; un secondo periodo nel quale condannò l'idea della filiazione dello Spirito Santo; e un terzo periodo che inizia verso il 400, in cui propone senza titubanze la processione della terza Persona divina dal Padre e dal Figlio. Poi Claudio Moreschini passa in rassegna i Padri Cappadoci, concludendo che sebbene il *Filioque* non sia esplicitamente affermato da loro, poteva apparire a dei lettori posteriori «come una conseguenza, più o meno giustificata, della loro pneumatologia (146). Carlo dell'Osso analizza la *Lettera a Marino di Cipro* di Massimo il Confessore scritta tra gli anni 645-646 per la sua importanza nel corso dei secoli nella questione del *Filioque*. Tuttavia

la sua conclusione è che non si debba più ricorrere a questa lettera «come ad un antico testimone dell'interpretazione ortodossa ed orientale del *Filioque*» (164).

I seguenti quattro saggi sono raggruppati nella prospettiva chiamata teologica. Inizia con un'analisi esegetica del valore del verbo *ἐκπορεύομαι* nel Vangelo di Giovanni fatta da Mauro Meruzzi. Poi Francesco De Feo, O.S.B., analizza la polemica sul *Filioque* nel corso del XII secolo dell'Occidente latino, e passa in rassegna quattro autori che adoperano appositamente diverse categorie che ritengono più adeguate al tentativo di legittimare teologicamente il *Filioque*: Anselmo d'Aosta, Ruperto di Deutz, Pietro Abelardo e Riccardo di San Vittore. Giuseppe Marco Salvati, O.P., studia la dottrina di san Tommaso d'Aquino. L'ultimo contributo è di Mauro Gagliardi, che offre una riflessione speculativa sulla controversia sul *Filioque*. Sottolinea come tale dottrina incide in altri ambiti teologici, e mostra specificamente il rapporto che c'è tra la ecclesiologia in ogni Chiesa e la accettazione o meno del *Filioque*.

Nella prospettiva ecumenica, Andrea Pacini presenta sinteticamente le posizioni teologiche ortodosse contemporanee sulla processione dello Spirito Santo, riconducibili a quella di Bulgakov o quella di Losskij, autori che studia specificamente. Nicola Bux si sofferma sui testi in cui si fa riferimento al *Filioque* nei documenti del dialogo cattolico-ortodosso e nelle dichiarazioni congiunte. La sua conclusione è un giudizio molto severo riguardo agli ortodossi: che il rifiuto del primato di Pietro sia il vero motivo che ostacola il riconoscimento del *Filioque* (cfr. 320-321).

Nell'ultimo gruppo, sotto il titolo *Aspetti complementari*, vengono radunati tre saggi. Nel primo Antonio Livi sottolinea la logica filosofica, di impostazione epistemica realistica, come lo strumento principe dell'elaborazione scientifica di qualsiasi ipotesi di interpretazione della verità rivelata; e sostiene che il chiarimento della controversia sul *Filioque* passa attraverso la fedeltà di tale epistemologia nello studio immanente e economico del rapporto dello Spirito Santo con il Padre. Poi vengono studiati alcuni aspetti liturgici e risvolti morali del *Filioque* da Edward MacNamara, L.C., e George J. Woodall, Professore Straordinario presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

In concomitanza allo svolgersi del convegno, Papa Francesco era in viaggio apostolico in Turchia; e il 30 novembre, a conclusione della Divina Liturgia celebrata da Bartolomeo I ad Istanbul, incoraggiava il dialogo ecumenico tramite lo studio attento e approfondito delle questioni più difficili che hanno segnato la storia dell'attuale divisione tra la Chiesa Cattolica e quella Ortodossa. Questo volume offre un valido contributo teologico al dialogo ecumenico in questa rotta indicata dal Papa.



J. GRANADOS GARCÍA, *Tratado general de los sacramentos*, Bac, Madrid 2017, pp. 356.

JOSÉ Granados García, vicepresidente y director del *Area internazionale di ricerca in teologia sacramentaria* del Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre matrimonio y familia, ofrece con este manual una comprensión general de la economía sacramentaria desde una intuición precisa: que los sacramentos conforman el espacio y el tiempo donde se vive el misterio cristiano, y el entendimiento del fiel se abre para su comprensión. «Esto significa que los sacramentos pertenecen al método teológico, al modo que tiene la fe de contemplar el misterio. Y solo considerando este su papel primordial podemos acertar a descifrarlos» (p. 4).

A mi entender, podemos identificar tres principios que constituyen la estructura que da forma al manual. El primero lo podemos denominar “teología de la carne”, que el mismo autor desarrolla en su obra *Teología de la carne: el cuerpo en la historia de la salvación*, del 2011. Desde la comprensión de la radicalidad del ser personal como ser relacional, y de que la persona humana es un ser corpóreo, se subraya que su identidad se constituye a partir de una red de relaciones encarnadas, para concluir que la corporalidad en la que se establecen las relaciones son simbólicas, en el sentido en que la realidad –una sonrisa, un regalo– no se reduce a un movimiento epidérmico o una cosa, sino que manifiesta y establece una relación personal. El autor añade que las relaciones personales –conyugalidad, paternidad, filiación, etc.– maduran en el tiempo en y a través de una red de relaciones simbólicas, que denomina “espacio simbólico”, y cuyo soporte originario siempre es el cuerpo: por ejemplo, el espacio simbólico de las relaciones paterno-filiales lo origina el cuerpo de los padres que dan la vida. Propiedad de este espacio simbólico es que quien lo habita no puede entenderse fuera de él y se enriquece ahondando en las relaciones que lo componen (cfr. pp. 214-217).

El segundo principio es cristológico: sólo en el cuerpo de Jesús el hombre es salvado y divinizado, generándose a su vez un espacio simbólico de relaciones de comunión de vida con Dios. Los sacramentos son considerados como una prolongación del misterio de la encarnación a lo largo de toda la historia de la salvación, es decir, la apertura ritual en la vida de la Iglesia del espacio nuevo de relaciones inaugurado por Jesús en su carne (cfr. pp. 7-11). En este contexto, la unidad tipológica de la historia de la salvación se presenta como la clave para entender tanto la continuidad entre el valor sacramental de la creación y del culto del Antiguo Testamento, como la novedad de los sacramentos de la Nueva Alianza.

El tercer principio es la preeminencia del sacramento de la Eucaristía, por ser precisamente el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo. Para el autor, el esfuerzo del teólogo no es tanto elaborar un concepto abstracto de sacramento, «sino de individuar el nexo que asocia cada sacramento con la Eucaristía y todos los sacramentos entre sí. En otras palabras: el concepto general de sacramento no es un concepto genérico, sino *orgánico*, que indaga la participación específica de cada uno de ellos en la plenitud eucarística» (p. 20).

El manual se divide en tres partes. En la primera se estudia la raigambre de los sacramentos en la vida de Jesús (capítulos II-V). Se inicia explorando el espacio de relaciones con la carne de Jesús abierto por los ritos mejor atestiguados en la vida de Cristo y en la Iglesia apostólica: la Eucaristía y el bautismo (capítulo II). Tras estudiar ambos ritos celebrados por Jesús en el contexto de la unidad tipológica con el Antiguo Testamento, el autor concluye que ambos sacramentos «hacen presente la carne de Jesús y la recapitulación de la historia en él». La primacía de la Eucaristía está en que «según san Pablo, el bautismo se entiende como nacimiento del creyente a la carne ofrecida por Jesús en la Última Cena». Para el autor, esta subordinación del bautismo permite «entender la relación de los demás sacramentos con la Eucaristía. Estos arraigan, como el bautismo, en el ministerio terreno del Maestro, tamizado por los eventos pascales y leído eucarísticamente. Y contienen los modos en que el cuerpo de Cristo, constituido en la Eucaristía, se asocia a las distintas situaciones y etapas de la vida cristiana» (pp. 43-44).

La base bíblica de la economía sacramental se enriquece en los capítulos III y IV con el análisis del evangelio de san Juan y las cartas de san Pablo. Para el autor, la teología joánica de los signos obrados por Jesús y la teología paulina del *mysterion* presentan la vida cristiana desde la lógica sacramental y aportan los elementos más significativos para entender la economía sacramental. La primera parte termina con un capítulo dedicado al estudio de la institución de los sacramentos por parte de Cristo. Tras realizar un recorrido histórico acerca de la cuestión, concluye que los ritos realizados por los Apóstoles «no es la unión de un signo ritual con la gracia divina que lo acompaña –esto solo lo podía realizar Cristo, como rectamente pensó la teología escolástica, sino que se limitan a atestiguar cuál es el signo ritual que mejor recoge, desde la memoria fiel de la vida de Cristo, los distintos significados relacionales que Jesús forjó con su cuerpo (...). Una tal intervención de la Iglesia no quita nada, por tanto, a la institución inmediata por parte de Cristo, que se garantiza: a) en cuanto el signo central que constituye el sacramento se contiene en el mismo cuerpo de Jesús; b) en cuanto a la verificación eclesial del rito por parte de los hechos y dichos del Maestro, siempre sobre el trasfondo del Antiguo Testamento (...). Tal base escriturística es necesaria para determinar la *sustancia* de los sacramentos, es decir, aquello que, por provenir de

Jesús mismo, cuya memoria esencial conservaron y transmitieron los Apóstoles, es fundante para la Iglesia» (pp. 102-102).

En la segunda parte (capítulos VI-XI) se afronta la definición de sacramento. Tras un recorrido por las vicisitudes de la reflexión teológica a lo largo de la historia, estudiando la estructura *res et verba* del signo sacramental y la naturaleza de la eficacia de los sacramentos, el autor da su definición asumiendo la perspectiva clásica medieval releída a partir de los tres principios señalados al inicio: «*el sacramento es la apertura en la vida del hombre, por medio de un rito, del espacio simbólico de relaciones que inauguró Jesús en su carne*» (p. 220). Acerca del signo sacramental, la relectura del sentido hilemórfico de su estructura le conduce a emplear la expresión cuerpo-palabra. Para el autor, las acciones materiales contienen ya un lenguaje por su relación al cuerpo humano –el agua a la limpieza y al nacimiento, etc.–, que por las palabras queda asociada al lenguaje del cuerpo de Jesús –la invocación del nombre trinitario en el bautismo explica la nueva filiación donada a la luz de la filiación de Jesús– (cfr. pp. 222-225). Y sobre la eficacia sostiene que, por el signo sacramental, Jesús asimila a sí y transforma nuestra condición corporal, a la vez que nos ofrece sin falta el mismo Espíritu –la gracia– que se derramó sobre su carne (cfr. pp. 225-227).

En la tercera y última parte, el autor explora la estructura de la red de relaciones simbólicas establecidas por la economía sacramental e inauguradas en la carne de Jesús. Según mi parecer, aquí se vislumbra de modo más claro la fecundidad de los tres principios que estructuran el manual señalados al inicio. En primer lugar se detiene en el estudio del carácter (capítulo XII) porque es la incorporación al cuerpo de Jesús, estableciendo por ello el espacio simbólico cristiano: la red relacional de la vida de Jesús. Se entiende así que el autor asuma la propuesta de Scheeben, aunque con algunas precisiones, que sitúa el carácter en el orden del ser del cristiano (cfr. pp. 246-248).

En concreto, el carácter bautismal se describe como participación en la filiación y fraternidad del Resucitado por el que el fiel es elevado a la dignidad de hijo de Dios-Padre, miembro del cuerpo visible de Cristo que es la Iglesia, y ordenado al culto cristiano. El carácter de la confirmación se entiende como habilitación del fiel a obrar como Cristo, que bajo la acción del Espíritu Santo recibió «una orientación de su carne para que pudiera predicar el reino, hacerlo presente en sus milagros, consumarlo en su entrega sobre el madero» (p. 256). Por último el carácter sacerdotal se comprende como participación en la paternidad de Jesús que con su entrega nos salvó (al ministro del sacramento se dedica todo el capítulo XIV).

El autor considera que el resto de los sacramentos –excepto la Eucaristía– aunque no impriman carácter, en virtud de la *res et sacramentum* recibida por el sujeto «crean una análoga configuración al trasfondo corporal de relaciones

inaugurado por Jesús» (p. 257). La Eucaristía no imprime un efecto permanente en el sujeto análogo al carácter o a la *res et sacramentum* porque «es la fuente de todo carácter; en ella, podría decirse, está el carácter de la entera Iglesia, es decir, el trasfondo básico, la receptividad originaria que estructura todo el ser y el obrar del Cuerpo de Cristo y hace posible su bien común» (p. 256).

A continuación, en el capítulo XIII, se presenta otra dimensión de la economía sacramental poco atendida por la reflexión teológica, y que podríamos denominar como el significado moral de los sacramentos. En este significado se incluyen las condiciones del sujeto para la celebración válida, lícita y fructuosa del sacramento, pero se extiende también a toda la vida del fiel porque «el sacramento genera el sujeto moral cristiano promoviendo un obrar virtuoso, por participación a la acción de Jesús» (pp. 261-262).

El manual termina con el capítulo XV dedicado a la relación entre la Iglesia y los sacramentos. El autor estudia el significado de la atribución a la Iglesia del nombre de sacramento, proponiendo considerarla desde la Eucaristía; así como la articulación entre sí de los siete sacramentos, «pues solo en el ámbito de la Iglesia-sacramento se puede expresar claramente el orden y trabazón de los siete» (p. 328).

Termino señalando que la centralidad de la *Teología de la carne* como herramienta filosófica para acercarse a la comprensión de la economía sacramental, que el autor ve como necesaria para forjar una síntesis de la teología sacramental a lo largo de la historia (cfr. p. 210), se descubre profunda y fecunda. Sin embargo, convendría explicar mejor algunos puntos que, a mi parecer, permanecen en la penumbra: en concreto, la naturaleza del carácter y de la causalidad sacramental. No cabe duda que nos encontramos ante un manual que presenta una comprensión original y armónica de la entera economía sacramental, realizada a partir de los tres principios individuados al inicio, y que supone una contribución positiva a la teología sacramentaria.

R. DÍAZ DORRONSORO

C. GRANADOS – L. SÁNCHEZ NAVARRO, *En la escuela de la Palabra. Del Nuevo al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2016, pp. 228.

EL volumen, que aúna de modo articulado diversos estudios publicados anteriormente, actualizados y complementados con otras aportaciones, es obra de dos conocidos profesores de ciencias bíblicas de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid). El texto forma parte de un proyecto de lectura bíblica deno-

minado *En la escuela de la Palabra*, donde el término “escuela” es entendido como la «escucha de la voz de Dios en el grupo de los discípulos de Jesús» (p. 13). Esto implica, como afirman en diversos momentos los autores, asumir radicalmente la fe en la Palabra de Dios como clave hermenéutica fundamental de los textos sagrados, hecho que conlleva, lógicamente, leer la Escritura al interno de la comunidad formada por todos los cristianos que, guiados por el Espíritu Santo, comparten una misma fe en Jesucristo. Se trata, por consiguiente, de emprender una lectura radicalmente teológica, realizada en un contexto eclesial, en la que la fe y la razón colaboran estrechamente para forjar una “ciencia de la fe”. Es evidente que este modo de concebir la lectura de la Escritura se hace eco de la enseñanza magisterial secular y, en particular, de lo que la Const. dogm. *Dei Verbum* del Vaticano II y la Exhort. apost. *Verbum Domini* de Benedicto XVI, documentos que se citan frecuentemente, han propuesto de modo admirable. Por lo que se refiere concretamente a la *Verbum Domini*, los autores dedican a su exposición toda la tercera parte.

La organización del material es tal vez lo más original de la obra. Alejándose del esquema habitual que siguen los tratados o manuales más difundidos, se sigue un orden en cierto modo inverso, aunque bien estructurado y, a mi entender, fruto de una larga reflexión. A una primera parte titulada «La Iglesia, sujeto vivo de la Sagrada Escritura», siguen una segunda denominada «Cristo, exegeta del cumplimiento» y una tercera que, como dijimos, es un comentario a la *Verbum Domini*. Al final se ofrece la lista de artículos, escritos tiempo atrás por los autores del libro, que entraron a formar parte del volumen que reseñamos, con las referencias necesarias de publicación.

Como pilares de toda la reflexión hermenéutica del volumen se asumieron dos principios básicos (pp. 14-16): el primero, eclesiológico, el «marco eclesial», es decir, el convencimiento de que la Escritura se forjó en el contexto vital del pueblo de Dios –la Iglesia–, que el Espíritu Santo guió desde sus orígenes y en el que la Escritura revive constantemente al ser leída y meditada; un dato incuestionable no solo en relación al Nuevo Testamento, que se fraguó al interior de la Iglesia instituida por Jesucristo, sino también por lo que se refiere al Antiguo Testamento, cuyos libros, inspirados igualmente por Dios, estuvieron orientados desde sus orígenes a alcanzar su significado más pleno en Jesucristo. El segundo principio postulado es el de «la hermenéutica de la fe», principio que, ilustrado ampliamente en el comentario a la «*Verbum Domini*», asegura no solo la necesaria objetividad y la más plena dilucidación de la interpretación bíblica, sino que, al mismo tiempo, evita el grave desmoronamiento al que conduce una “hermenéutica secularizada positivista”. Para ésta, la clave fundamental de lectura es la convicción de que Dios no existe o no interviene en la historia humana y, cuando en contra de toda afirmación racionalista surge un elemento palmariamente divino, viene explicado acudiendo al

presupuesto del poco avance de la ciencia humana o en una perspectiva despojada de cualquier dimensión trascendente. Se trata, por tanto, de una hermenéutica radicalmente inadapta a la comprensión de la fe. Esto es lo que, según los autores del libro, ha sugerido la idea del título «en la escuela de la Palabra», es decir, la consideración por la cual, aunque haya que darle todo su valor a la continuidad histórica, es todavía más necesario reconocer la centralidad de aquél momento único que tuvo lugar con la Encarnación de Cristo. La segunda parte del libro responde precisamente a esta intuición: es Cristo quien despliega y da su más pleno y exacto significado a la larga historia narrada en el Antiguo Testamento.

La primera parte del volumen se orienta, por tanto, a exponer el significado de la expresión «la Iglesia, sujeto vivo de la Sagrada Escritura» (pp. 21-91); una sección que reflexiona sobre el carácter testimonial de la Escritura, su dimensión histórica y de fe, su perspectiva existencial en cuanto que la Escritura atestigua y muestra el camino para alcanzar la felicidad última, la distinción y el profundo vínculo existente entre la Iglesia y la Palabra de Dios en el Nuevo Testamento, la relación entre la revelación divina y una Escritura que la representa, la originalidad de la lectura eclesial de la Biblia irreducible a cualquier otro acercamiento hermenéutico, la misión que posee la Iglesia de establecer, proclamar y escuchar la Escritura como Palabra de Dios, la relación entre Tradición y Escritura y, por último, la lectura eclesial de la Biblia.

La segunda parte (pp. 95-175), titulada «Cristo, exegeta del cumplimiento», examina algunas cuestiones relacionadas con el modo de leer el Antiguo Testamento: su índole de testimonio de Cristo, la llamada a la conversión, los diversos sentidos bíblicos (literal, tipológico, tropológico y anagógico), el Nuevo Testamento como plenitud del Antiguo, la continuidad en la discontinuidad de la revelación bíblica, la enseñanza del Vaticano II sobre el Antiguo Testamento (nn. 15-16) y la lectura cristiana de los textos del Primer Testamento. En esta segunda parte conviene señalar el amplio espacio dedicado al análisis de las celebres propuestas sobre la relación entre los dos Testamentos de tres de los más conocidos e influyentes biblistas del último periodo: el teólogo presbiteriano norteamericano Brevard S. Childs (1923-2007), que introdujo en la exégesis el llamado *Canonical criticism*, un modo de interpretar la Biblia concentrado en la lectura sincrónica o canónica de la Biblia; el teólogo jesuita francés Paul Beauchamp (1924-2001), que elaboró una reflexión bíblico-teológica referida al cumplimiento de las Escrituras en Cristo; y el exponente del criticismo retórico, el teólogo norteamericano de origen alemán W. Brueggemann (1933-), profesor emérito del “Columbia Theological Seminary”.

La tercera parte del libro, por último (pp. 179-226), es un amplio comentario a la *Verbum Domini* en el que se aúnan las consideraciones teológicas realizadas en su momento por los dos autores del libro. En ella se ha querido señalar, concreta-

mente, cómo este documento ha traído a la Iglesia un «reto: recuperar el frescor del Evangelio, amado y vivido» y un «camino: volver a las fuentes de nuestra fe, esas fuentes que brotan incansablemente en las páginas de la Escritura sagrada» (p. 197).

No cabe duda que el volumen de Granados/Sánchez Navarro ha venido a reforzar en el estudio bíblico ese modo de lectura de la Escritura en la Iglesia que ha ido consolidándose especialmente desde que salió a la luz la Const. dogm. *Dei Verbum*, documento que encontró sucesivamente una fuerte resonancia en la Exhort. apost. *Verbum Domini*. La buena presentación de la obra y la redacción ágil colaboran sin duda a la finalidad buscada por los autores. Si se quisieran mencionar límites al volumen, estos podrían ser, por una parte, la carencia de una fuerte unidad estructural, circunstancia debida en gran parte a su carácter recopilatorio, es decir, a la asunción de artículos elaborados en un momento anterior con otra finalidad, aunque, como se afirma en la p. 27, hayan sido actualizados y complementados. Por este motivo, la obra no se puede calificar propiamente como un manual de estudio o algo análogo para la respectiva asignatura de los estudios teológicos, sino más bien de un tratado complementario para una relectura o profundización de los temas tratados en las diversas sedes de formación teológica. Por otra parte, habría sido de gran utilidad un índice de autores y una bibliografía final de las obras de referencia. Todo esto no disminuye, indudablemente, la riqueza teológico-vivencial del presente volumen.

M. TÁBET

D. KOWALCZYK (a cura di), *La Parola nelle parole: raccolta degli articoli del Convegno Internazionale sulla Costituzione Dogmatica Dei Verbum, 18-20 novembre 2015*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, pp. 226.

**A**FIRMABA J. Ratzinger en 1988: «Personalmente, estoy convencido de que una lectura cuidadosa del texto entero de la *Dei Verbum* permite encontrar los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la “hermenéutica” teológica». Destacaba así el valor de la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación para iluminar los debates en relación a la exégesis y la teología bíblica.

Treinta años después, los artículos de este volumen muestran la permanente validez de esa opinión. Ilustran además, de manera práctica, cómo una atenta lectura de dicho documento magisterial proporciona un fructífero punto de partida para estudios eclesiológicos, bíblicos, litúrgicos y teológico-fundamentales.

El libro recoge la presentación y conferencias pronunciadas en noviembre de 2015 en la Universidad Gregoriana de Roma, durante el congreso conmemorativo de los cincuenta años de la *Dei Verbum*. Los firmantes son profesores de facultades teológicas italianas, más el entonces prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, Cardenal G. Müller. Concluye el volumen el texto de la conferencia pronunciada por L. Ladaria, actual prefecto de esa Congregación.

La obra puede leerse como un comentario –ciertamente no exhaustivo– a la *Dei Verbum*. Las intervenciones siguen el orden de la constitución y pretenden mostrar las diferentes dimensiones de este texto conciliar. En algunos casos, los autores finalizan su exposición con una conclusión.

En paralelismo con los capítulos de la *Dei Verbum*, las intervenciones del congreso se agruparon en cinco secciones: la Revelación; la transmisión de la Revelación; la inspiración divina y la interpretación de la Sagrada Escritura; el Antiguo y el Nuevo Testamento; y la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia. El volumen comienza con una relación sobre la aportación de los profesores de la Universidad Gregoriana al texto de la *Dei Verbum* (P. Bua); relación que sirve para ilustrar, con breves pinceladas, las etapas fundamentales de su redacción.

En este conciso comentario nos limitamos necesariamente a señalar algunos puntos de la obra. Indudablemente, uno de sus aspectos más positivos es la puesta en relación de la *Dei Verbum* con los otros principales documentos conciliares. También son frecuentes las referencias de los artículos a la *Verbum Domini* del 2010. Como señalan diversos autores, esta Exhortación Apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia, promulgada por Benedicto XVI, constituye un auténtico desarrollo de muchas de las ideas presentes en la *Dei Verbum*.

El artículo *Il sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa* (D. Vitali) ilumina el modelo de Revelación planteado por *Dei Verbum* –y especialmente su transmisión– desde el modelo eclesiológico ofrecido por la *Lumen Gentium*. Tal como es generalmente aceptado, esta última supuso una revolución copernicana en la eclesiología. Manteniendo evidentemente la doctrina cristiana precedente, mediante un énfasis diverso y mediante la misma estructura del documento, desplazó el interés teológico hacia puntos como el papel de la totalidad de los fieles cristianos en la Tradición, la circularidad entre *sensus fidei* y *Magisterium docendi* o la determinante dimensión escatológica de la Iglesia. Estos acentos encuentran reflejo en *Dei Verbum* que, de manera coherente, profundiza en la necesidad de la Iglesia instituida por Cristo para la adecuada transmisión de la Revelación. Así, por ejemplo, al emplear la fórmula anterior de “depósito de la fe” en referencia a la Revelación, no se comprende esta última como un depósito de verdades intelectuales para aceptar racionalmente; sino que se concibe la Tradición como una transmisión viva.



Destaca asimismo el segundo capítulo (G. Müller), en su exposición de las cinco aportaciones de la *Dei Verbum* que han marcado las últimas décadas en la teología. Por su parte, el tercero (N. Capizzi) explica tres perspectivas teológicas actuales que hacen ver la unidad entre Escritura y Tradición. C. Dotolo (cap. VI) hace ver el cambio de perspectiva que supuso la *Dei Verbum* para la teología, junto a otras aportaciones concretas del texto; explica cómo la relación entre verdad, Revelación y conocimiento se entiende según la relación entre Revelación, experiencia e historia. El último artículo (L. Ladaria) estudia el uso de la expresión “Palabra de Dios” en *Dei Verbum* y *Verbum Domini*.

Por otra parte, las exposiciones plantean el *status questionis* de argumentos centrales para la exégesis y la teología bíblica. Por ejemplo, partiendo de la *Dei Verbum*, M. Grilli (cap. VII) expone los diferentes modelos actuales que explican la unidad de la Escritura, que incluye el Antiguo y el Nuevo Testamento.

De manera habitualmente equilibrada, y con diversos matices, se indican límites de la constitución. En los capítulos ya mencionados, algunas de las lagunas señaladas son que concede demasiado poco espacio a los criterios para una tradición auténtica (p. 47) o que no habla de la Iglesia en el ámbito de la Revelación y su transmisión (p. 87).

En muchos de los casos, los límites son reconocidos explícitamente como inevitables. El capítulo sobre la inspiración bíblica (K. Stock, cap. V) subraya la acción salvífica general del Espíritu Santo, como el contexto adecuado para comprenderla; se señala aquí que la *Dei Verbum* no define qué es la inspiración (p. 108). En su artículo sobre la lectura litúrgica de la Biblia (cap. IX), R. De Zan lamenta que la constitución no preste una mayor atención a la liturgia y que su planteamiento sea poco pastoral (p. 179). En el octavo capítulo, *Vangelo e storia. Il problema del canone biblico in epoca moderna*, A. Maffei sostiene que el Vaticano II no mostró interés particular por el canon (p. 145).

El volumen presenta los lógicos límites de una obra colectiva, en la que el modo de afrontar cada argumento depende del teólogo firmante. Circunstancia que se traduce, en este caso, en una cierta irregularidad en la profundidad (y longitud) de los temas tratados. Mientras que unas intervenciones basan de hecho su reflexión en el texto de la *Dei Verbum*, con referencias también explícitas a ella, en otros casos los autores prefieren desarrollar un tema conectado menos directamente con la constitución. Por ejemplo, el artículo sobre el valor de la *fractio panis* como anuncio y memorial, a la luz de diversas tradiciones litúrgicas (E. Mazza, cap. X).

Se ofrece al final un índice de los autores citados. No existe, en cambio, un elenco de las siglas y abreviaturas empleadas. Así, el lector no especialista puede encontrarse en dificultades para identificar las referencias a publicaciones como JRGS (p. 29) o UUI (p. 58) –entre otros numerosos ejemplos–, no desglosadas.

En general, la edición está cuidada. No obstante, pueden encontrarse algunos errores tipográficos. Por señalar algunos, en la p. 175 se afirma que la *Divino Afflante Spiritu* es de 1945 (en lugar de 1943). En la misma página, se incluye en el título de esta encíclica el término *Affilante*.

Rasgos negativos que no oscurecen la valiosa contribución de este volumen para profundizar en la *Dei Verbum*, auténtica contribución del Vaticano II a la teología sobre la Revelación, con la perspectiva de cincuenta años de estudios surgidos a partir de su promulgación.

S. CALLEJO GOENA

M. SÁNCHEZ GAETE, *Miguel León Prado, sacerdote de una Iglesia Militante. De los barriales de San Miguel a la Diócesis de Linares*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago de Chile 2016, pp. 242.

**M**ARCIAL Sánchez Gaete es historiador, docente en la Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile. En esta ocasión nos ofrece una semblanza de uno de los eclesiásticos chilenos más interesantes de finales de siglo XIX y principios del XX, Miguel León Prado (1853-1934) representante de un clero celoso, con gran preocupación social, enérgico y fiel al Romano pontífice, con una modalidad pastoral muy típica del periodo que inició con León XIII y culminó con el papado de Pío XI. El autor ha desarrollado un notable esfuerzo recopilador en archivos civiles y eclesiásticos, públicos y privados: Nacional de Chile, Histórico de la Diócesis de Linares, Eclesiástico de Talca, Central Salesiano, Hermanas de María Auxiliadora, Hermanos de las Escuelas Cristianas, Provincia de San Miguel, etc. Se han utilizado asimismo diversos periódicos y revistas de la época, y abundante material fotográfico.

El volumen se estructura en cuatro capítulos, que siguen la carrera eclesiástica de mons. León Prado. La introducción ofrece una presentación del delicado momento de la segunda mitad del siglo XIX en Chile, en parte parejo a la coyuntura general del mundo occidental. Se observa el agudo contraste entre una sociedad cristiana más o menos tradicionalista, más o menos clerical, y las fuerzas progresistas que portaban, junto a elementos de sana renovación, no pocas amenazas a la primacía de Dios en la sociedad. Didácticamente, Sánchez Gaete plantea dos núcleos de discusión: la “lucha teológica” en torno al papel de la religión en el estado liberal, y la “cuestión social” que estaba provocando un empobrecimiento económico y social a grupos cada vez más extensos. En medio de estos desafíos y esperanzas hay que situar la figura del biografiado.

El capítulo primero se ocupa de la “familia y formación” de León Prado, nacido en Santiago de Chile, en el seno de una familia cristiana de seis hijos. Su padre, el abogado Raimundo León y Gutiérrez de Espejo, había participado activamente en política en el partido conservador. Fue mucha además la influencia de su tío materno, el sacerdote Miguel Rafael Prado Prado. El autor hace un estudio documental y genealógico de la familia, la vocación precoz de León Prado y el ingreso en el seminario de Santiago; se ofrecen diversas tablas sobre la organización de los estudios y el profesorado del centro. Se culmina la sección con el reato de la primera Misa, el 2 de octubre de 1877, tras la ordenación del 22 del mes anterior.

El capítulo 3, “Miguel León Prado en San Miguel” es quizás el más importante del libro. El neo-sacerdote fue nombrado primer responsable de la parroquia de San Miguel, en la zona sur de Santiago, conocida como Zanjón de la Aguada o Llano de Subercaseux. Se trataba de unas barriadas muy marginales, donde reinaba la pobreza, la ignorancia y los vicios. León Prado rigió la parroquia durante treinta y seis años (1877-1913), donde se constituyó en paradigma del pastor de la época de León XIII; fomentaba las prácticas devocionales tradicionales: Eucaristía, confesión, rosario; se preocupaba activamente de las condiciones de vida de los feligreses; fomentó en este sentido la Sociedad de Obreros de San José, de la que fue director desde 1891. Se ocupó de crear espacios de acogida para los niños, enfermos y ancianos. Además hizo un viaje a Turín para obtener de Miguel Rúa, sucesor de Don Bosco, la venida a su parroquia de las Hijas de María Auxiliadora, institución a la que siempre fue muy ligado. En 1912 organizó la primera peregrinación de fieles chilenos a Tierra Santa y Roma, donde fueron recibidos por San Pío X.

Hay varias citas de Sánchez a diversas pastorales o artículos de León Prado, de las que se puede extraer su pensamiento. Destacamos la siguiente “perla” de 1900: «El hombre, hecho a imagen de Dios, debe trabajar como Él, primero con su cabeza, luego con sus manos; el trabajo no es más que poner en obra sus facultades intelectuales y su energía física. He aquí el obrero con buena compañía. El trabajo sin el rocío del cielo es infecundo. Empuñando su herramienta, no tiene más que levantar los ojos al cielo para ver a su prototipo y sacar de esta contemplación un ideal capaz de hacerle amar su vocación. Trabaja como Dios y con Dios. Dios es creador el obrero es modificador» (p. 104).

Ante las muchas necesidades de su pueblo se comportó como jefe y defensor, en forma también cálida y cercana –era conocido como “Don Miguelito”–. Tradicional en la doctrinal y con lo que hoy llamaríamos “conciencia social”. Es un ejemplo de lo que algunos estudios están señalando sobre la acción social de los católicos en Latinoamérica mucho antes de la llegada de la teología de la liberación (cfr. para el Perú, en esa época, R. D. CUBAS RAMACCIOTTI, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers, and Race before Liberation Theology*, Brill, Leiden-Boston 2018).

Por lo que se refiere a su sensibilidad política, León Prado fue siempre –como su padre– un conservador, como él mismo confiesa a un sobrino: «toda mi vida he sido buen soldado de la causa conservadora y seguiré siéndolo hasta la muerte; porque la considero la causa de Dios, de la Iglesia, y del engrandecimiento del país» (p. 163). En la terrible guerra civil chilena de 1891 se mostró claro partidario del Congreso, en contra del presidente José Manuel Balmaceda. A raíz de la matanza de filo-congresistas en Lo Cañas (19 agosto 1891) organizó una romería al lugar de los sucesos para desagraviar y rezar por los “mártires”.

El capítulo 3 se ocupa del periodo como gobernador eclesiástico (vicario general) de la ciudad y provincia de Talca, jurisdicción eclesiástica creada en 1910 por el arzobispo de Santiago y donde ya su tío Miguel Rafael Prado Prado había sido vicario foráneo. Con amplias prerrogativas jurisdiccionales, León Pardo tuvo que administrar un amplio territorio dotado de diversas parroquias y casas de religiosos, un liceo de segunda enseñanza y un seminario, aunque éste no pudo sobrevivir en el tiempo. Destaca también aquí su interés por la Sociedad de Obreros de San José. En Talca permaneció hasta 1925.

El capítulo 4 estudia la figura de León Prado como primer obispo de Linares (1925-1934). El nacimiento de nuevas diócesis entre 1925 y 1929 se enmarca dentro de la situación general en el país de separación entre la Iglesia y el Estado, y la consiguiente gestación de una nueva Constitución de 1925 bajo la presidencia de Arturo Alessandri Palma. Por entonces, León Prado superaba los setenta años, e iba a protagonizar un nuevo inicio, como ya hiciera en la parroquia de San Miguel en plena juventud. Sánchez Gaete presenta diversos pasajes de su primera carta pastoral, donde se muestra pastor unido a los anhelos de Pío XI por instaurar el Reino de Cristo. Su lema episcopal, “Quis ut Deus”, con clara referencia al arcángel San Miguel, así lo muestra. En esta carta León Prado se refiere, entre otras cosas, al rezo del Rosario, a la virtud de la castidad y a la educación de los jóvenes. El enemigo a combatir no es otro que el laicismo.

A continuación el autor nos presenta la situación de la diócesis de Linares, desmembrada de la de Concepción en la región del Maule. Lo hace comentando alguna visita pastoral y, sobre todo, a partir de la documentación de la visita ad limina de 1928, que muestra el estado de la iglesia particular linarense antes del terrible terremoto de 1928 que se cobró un total de 300 víctimas y destruyó numerosos edificios en la zona central-sur de Chile. La catedral de Linares quedó seriamente dañada y su uso litúrgico impracticable. El autor se detiene después en el estado del clero secular. La descripción de las órdenes y congregaciones religiosas recoge precedentes trabajos del autor (cfr. M. SÁNCHEZ GAETE, *Órdenes y congregaciones llegadas al país entre 1925 y 1960*, en IDEM [dir.], *Historia de la Iglesia en Chile*, IV, Santiago 2014, pp. 279-306). Llama la atención comprobar que muchas de las órdenes y congregaciones religiosas femeninas llegaron a Chile

por explícita petición del gobierno, para hacerse cargo de diversas labores de beneficencia: hospitales, casas de expósitos, correccionales de mujeres, etc. En particular destaca la predilección del obispo por las Hijas de María Auxiliadora: no en vano a su muerte estas religiosas consiguieron para su convento la reliquia del corazón de su querido benefactor.

Sánchez Gaete aporta muchos detalles sobre el tránsito y los funerales de León Prado, tanto en Linares como en Santiago, Talca y San Miguel. Como colofón, el autor escoge un texto de un artículo de periódico de Rafael Maluenda, amigo del difunto obispo aunque no seguidor de sus ideas. Allí se le describe con un sacerdote de la iglesia “militante”, en contraposición de la iglesia “contemplativa”, lo cual pensamos denota la falta de criterio teológico en el periodista, pero su fuerza retórica sirve a Sánchez Gaete para subtítular su obra definiendo a León Prado como “Sacerdote de una iglesia militante”. Cierra el libro una selecta bibliografía. Hay que destacar la cuidada edición y la presencia de abundantes fotografías que dan un testimonio visual que enriquece al texto. Además el autor ha realizado numerosas tablas explicativas que dan más relieve a la comprensión.

El contrapunto que podemos hacer a este valioso trabajo es quizás la falta de equilibrio entre la parte narrativa y las muy numerosas extensas y minuciosas citas de las fuentes en el cuerpo del texto; pensamos que muchas veces estas citas podrían haber sido encauzadas al pie de página o a eventuales apéndices documentales, para no entorpecer la lectura. Nada de esto quita mérito al documentado estudio de Sánchez Gaete, que se constituye no sólo como una presentación biográfica, sino también un nutrido arsenal de datos sobre una gran figura del clero chileno, muy reveladora del mundo católico a caballo entre la pérdida del estado pontificio y la crisis de la modernidad del periodo de Entreguerras.

L. MARTÍNEZ FERRER

M. SCHLAG, *The Business Francis Means. Understanding the Pope's message on the economy*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2017, pp. 196.

EL propósito de este libro es explicar las enseñanzas del Papa Francisco para la empresa y la economía, desafío no exento de dificultades y de riesgos, dados los prejuicios y la desinformación actuales respecto a la figura del Papa, pero Martin Schlag afronta de manera adecuada el desafío entregando una visión constructiva, contextualizada y completa de este mensaje moral. Al escribir este libro el autor tiene en mente de manera especial a los católicos y cristianos estadounidenses

que en general se sienten más cómodos con Juan Pablo II y Benedicto XVI, que son conservadores en las cuestiones doctrinales, pero que a la vez quieren llevar a cabo la exigencia del Evangelio de servir a los pobres (p. viii). Este enfoque se pone de manifiesto en que, a veces, aborda temas que generalmente son ajenos a los cristianos de cultura anglosajona para explicar una visión concreta del Papa; otras veces se esfuerza por *traducir* algunas posturas del Papa en los términos de las problemáticas propias de los integrantes de esta cultura. De todos modos, la claridad de la exposición hace que el contenido sea recomendable para todos quienes estén interesados en conocer y profundizar en el mensaje del Papa Francisco para la empresa y la economía.

El tema se aborda desde una perspectiva pastoral y no técnica, en este sentido, el autor mismo reconoce no ser experto en economía sino teólogo, aunque cabe decir que posee buenos conocimientos sobre la empresa y la economía. Esta perspectiva responde también al hecho mismo de que la enseñanza del Papa es pastoral: Francisco no se ha propuesto realizar definiciones dogmáticas de alta precisión teológica, sino llevar la fe a los hombres de nuestro tiempo; quiere mover los corazones siguiendo una *hermenéutica pastoral o de la evangelización* (p. 52). Es una riqueza para la Iglesia que los diferentes Papas aborden diversos temas con distintos énfasis y perspectivas, en esta línea es clara la diferencia en los acentos del Papa Francisco con sus predecesores, esto se nota por ejemplo en una mayor frecuencia de denuncias sociales ejerciendo la función profética (p. 10), pero se mueve siempre dentro de lo que la Iglesia ha enseñado para la sociedad a lo largo de toda su historia.

El concepto clave de la enseñanza del Papa Francisco para la empresa y la economía es la *pobreza*. Se aborda este tema en distintas ocasiones a lo largo del libro, llegando a exponerse con profundidad el verdadero sentido del concepto de pobre y de lo que supone la opción preferencial por los pobres a la que con tanta frecuencia ha invitado este Papa. La pobreza viene entendida así como categoría teológica, no sociológica; no se trata de pauperismo, sino que es una auténtica virtud cristiana. Schlag la llama «pobreza elegida» (p. 121), pues no es una pobreza material absoluta, sino que el Papa invita a un uso de los bienes que promueva un auténtico desarrollo humano y al uso de los bienes materiales al servicio de los bienes espirituales. Cuando Francisco afirma que quiere “una Iglesia pobre para los pobres” hace un llamado a que los bienes materiales estén al servicio del Evangelio, de la liturgia y de la caridad (p. 122). Esta pobreza se plantea en el mundo desarrollado como una respuesta al materialismo práctico y a la acedia que lo inundan, atrofiando el verdadero desarrollo de las personas.

El libro se estructura con un primer capítulo que considera cómo se abordan en el pensamiento católico los diversos temas sobre la empresa a los que Francisco se ha referido, poniendo primero en contexto la enseñanza del Papa. En concreto

habla sobre la propiedad privada; la riqueza y los beneficios; el mercado, el intercambio, el valor y el precio justo; y sobre las finanzas y los mercados financieros. En el segundo capítulo se explica el contexto espiritual y cultural del Papa Francisco, que es la premisa adecuada para entender su mensaje. El tercer capítulo –el más importante del libro– trata sobre el mensaje del Papa Francisco para la economía y la empresa. Y el cuarto es una reflexión conclusiva en la que se destaca la importancia de la *contemplación* para transformar radicalmente la vida social y la vida de la empresa.

Schlag plantea la necesidad de hacer una traducción o traspaso cultural (*cultural transfer*) del mensaje del Papa, lo que desde hace tiempo se conoce en la Iglesia como *inculturación*. En este proceso es necesario entender el *background* personal y cultural de Francisco para entender profundamente qué es lo que quiere decir. Las dos claves que señala Schlag es entender que el Papa Francisco es jesuita y que es sudamericano.

La pobreza ha marcado profundamente su experiencia como jesuita, pues la renovación que ha vivido la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XX ha consistido en una orientación fundamental hacia los pobres. Se puede afirmar que la enseñanza de Francisco se acerca más a la teología del pueblo que a la teología de la liberación; la categoría de pueblo viene entendida como el pueblo fiel de Dios, el fiel sencillo corriente de la calle. La opción preferencial por los pobres, que para Juan Pablo II era un elemento más de la Doctrina Social de la Iglesia y es una expresión que Benedicto XVI evitó utilizar por su conexión con la teología de la liberación, ha sido una de las notas principales sobre la que Francisco ha insistido en su mensaje social.

La dimensión cultural y socioeconómica de Latinoamérica configuran la manera en que Francisco entiende algunas nociones y realidades, que difieren mucho de cómo se comprenden en ámbito anglosajón. Por ejemplo conceptos como *capitalismo* y *liberalismo*, en Latinoamérica, por las circunstancias históricas en que se han dado, están cargados de un contenido profundamente negativo. Para valorar adecuadamente la idea que el Papa quiere transmitir sobre el capitalismo y el liberalismo, Schlag propone la diferencia que hacen Daron Acemoglu y James A. Robinson (*Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*) sobre economía extractiva e inclusiva, siendo las instituciones extractivas las que son criticadas negativamente por el Papa (pp. 78-82) y no el concepto mismo de capitalismo y liberalismo tal como se entiende en ámbito anglosajón. Éste es el tipo de traducción que Schlag afirma que hay que realizar para evitar malentendidos.

El capítulo tres constituye la parte central del libro. Se proponen en primer lugar los aspectos distintivos de la enseñanza del Papa Francisco sobre la economía y empresa. Se afirma, como premisa ante un posible prejuicio negativo, que el Papa no es anti-empresa, ni anti-ricos, ni anti-emprendedores, argumentando

con afirmaciones del mismo Papa (pp. 102-103). También se insiste en que más allá de que algunas observaciones de Francisco puedan parecer poco respaldadas por datos empíricos –o al menos ser bastante discutibles– es necesario hacer un esfuerzo por ir al mensaje moral que está detrás de sus pronunciamientos, pues es lo que en definitiva le interesa transmitir. Luego se señalan algunas de las propuestas a los problemas económicos que se encuentran en los mensajes del Pontífice: las políticas asistencialistas no son la solución, sino que es necesario generar fuentes de trabajo digno; se debe buscar promover una economía al servicio del desarrollo integral de la persona humana, lo que implica un nuevo estilo de vida; las decisiones empresariales se deben tomar considerando el interés social, buscando siempre el bien común. Schlag invita también a leer en positivo la enseñanza de Francisco, sin prejuicios que hagan caer en la trampa circular de querer ver lo que los prejuicios me dictan.

A modo de síntesis propone siete mensajes morales fuertes del Papa: la fe auténtica tiene una dimensión social, es decir, implica una preocupación por cambiar el mundo; rechaza la idolatría del dinero y la cultura consumista; propone la necesidad de incluir al pobre dentro de la economía de mercado, de modo principal a través de la creación de puestos de trabajo y buscando el bien común; la justicia y la solidaridad son elementos necesarios de una economía justa, pues el mercado necesita de virtudes y normas éticas para ser verdaderamente libre; la inequidad es la raíz de las enfermedades sociales –entendiendo por inequidad no las diferencias naturales, sino las desigualdades injustas–; el mercado puro no asegura la equidad, se necesita la ética –y no necesariamente el intervencionismo estatal– para que se dé un verdadero libre mercado, y en este contexto es muy importante la confianza; finalmente denuncia que la corrupción destruye la libre economía, pues actúa como un auténtico cáncer.

El libro concluye con una consideración final acerca de la importancia de la vida espiritual y en concreto de la contemplación para la empresa y la economía. Tal como señala Francisco, los problemas económicos que afligen al mundo son problemas con raíces morales, por tanto la transformación que requiere el mundo comienza en primer lugar con una conversión personal fruto de la contemplación, de mirar a Dios con una mirada purificada. Esta importancia de la contemplación no es simplemente una bella consideración, sino una realidad que se ha dado a lo largo de la historia, pues, fruto de la contemplación, buscando servir a Dios se han originado grandes cambios que han influido positivamente en la configuración del mundo. Baste pensar, por ejemplo, en la banca moderna, que surge a partir de los montepíos franciscanos.

En resumen, consideramos que es un excelente libro para comprender de manera adecuada el mensaje del Papa Francisco sobre la economía y la empresa, y que entrega los elementos para realizar una adecuada traducción cultural de las



palabras del Papa y entender así su verdadero sentido, que está en plena continuidad con lo que ha enseñado la Iglesia sobre la sociedad a lo largo de toda su historia.

B. GOLDENBERG

P. REQUENA MEANA, *¡Doctor, no haga todo lo posible! De la limitación a la prudencia terapéutica*, Comares, Granada 2017, pp. 174.

DESPUÉS de leer *¡Doctor, no haga todo lo posible!* del Prof. Pablo Requena, creo que si viniese una persona a consultarme, por ejemplo, sobre la moralidad de retirar la hidronutrición asistida a un pariente que desde hace algún tiempo está internado en el hospital, respondería lisa y llanamente: “no sé”.

No se piense que mi hipotética respuesta negativa y con algunos tintes de ignorancia se deba a la poca claridad de la exposición de Requena en su reciente libro. Es en realidad, todo lo contrario. Si mi respuesta parecería concisa y no satisfactoria es porque a ella habría que agregar, en primer lugar, un “depende” y varias otras preguntas para poder conocer con mayor exactitud las circunstancias que rodean el posible escenario que enmarca la acción “retirar la hidronutrición asistida”. ¡Ojalá pudiese darse una respuesta simple a una situación tan compleja!

Por más que la acción “retirar la hidronutrición asistida” se presente simple en su realización o ejecución material (y aunque en realidad no siempre lo sea), conlleva un sinnúmero de elementos técnicos, éticos, psicológicos, familiares, personales y religiosos que hacen de ella un procedimiento muy complejo, del cual resultará, además, la muerte del paciente, sea ésta querida directamente o simplemente prevista.

Este tipo de procedimientos exige un análisis prudencial, más o menos fino según los casos, para evitar caer en uno de dos extremos: el ensañamiento u obstinación terapéutica, por una parte o, en el abandono del paciente cuando no, en la eutanasia, por otra.

Entre estos dos polos se encuentran las decisiones y acciones referentes a la limitación del esfuerzo terapéutico (LET) que es el marco que ha elegido para su investigación el Prof. Requena: la tecnicidad y eticidad de las acciones realizadas en el contexto de fin de vida respecto al inicio de nuevos tratamientos terapéuticos o paliativos, a la continuación de los mismos, o a la suspensión de un determinado tratamiento por ser considerado fútil dadas las circunstancias particulares y concretas en las que se encuentra el paciente. De allí que en vez de llamarla “limitación”, prefiere el término “adecuación”, que no siempre será, estrictamente

hablando, terapéutica por no estar ordenada a la cura del paciente sino más bien a su cuidado hasta la muerte.

Como la limitación o adecuación del esfuerzo terapéutico existe en el campo de las decisiones, que como tales llevan a la acción y, por consiguiente, al ámbito de la moral, la investigación del Prof. Requena guía al lector hacia la cumbre del libro, el último capítulo, dedicado a la virtud de la razón práctica: la prudencia, que es la que debe guiar toda decisión para que sea buena.

La decisión, y antes incluso, el consejo, sobre la retirada de la hidronutrición asistida, por ejemplo, no es cosa simple, ni algo que pueda tomarse “a la ligera”. Datos como la edad del paciente, cuadro clínico general, estado evolutivo de la enfermedad, proporcionalidad o desproporcionalidad de las curas, deseos del paciente, motivaciones o intensiones por las cuales se sugiere la retirada, en este caso, de la hidronutrición, son elementos clave que hay que tener en cuenta. Por eso, es inconcebible, y virtualmente imposible de llevar a la práctica de modo coherente y justo, aquello que en Italia, por ejemplo, es ahora ley: la disposición anticipada de tratamiento (DAT). Es virtualmente imposible, porque aunque los principios sobre los cuales se apoyan ciertas decisiones sean correctos, deben aplicarse a un caso concreto, distinto de otros, que por las circunstancias que lo rodean y los medios con los que se cuenta, exigen la intervención de la razón y no la ciega aplicación de “recetas” preconcebidas.

Para poder realizar un juicio verdaderamente prudente es importante respetar el paso de la deliberación. En el segundo capítulo del libro, el autor propone un proceso deliberativo en tres fases, el cual hace ver que la decisión sobre la LET no depende exclusivamente del médico, ni del enfermo o sus representantes, sino que resulta de la combinación de tres elementos. Las tres fases son: primero, el juicio técnico sobre la oportunidad de la medida en cuestión según el cuadro clínico del que se trate (general); segundo, el juicio técnico aplicado al paciente en cuestión (aplicación al concreto); y tercero, la decisión del paciente (o sus representantes) basado en la opinión del médico. En este contexto se percibe mejor cuánto sea importante el diálogo y la alianza entre el médico y el paciente. De allí que, como señala Vicente Bellver Capella en el prólogo, el Prof. Requena renueve el apelo a “abandonar el paradigma tecnocrático y rehabilitar la razón práctica en el quehacer médico.”

Como resulta evidente de la lectura del libro, para llegar a una decisión no basta tener buenas intenciones, conocer los aspectos biológicos de una enfermedad y su tratamiento o la consideración de los pro y contra desde el punto de vista exclusivamente técnico, hace falta la virtud de la prudencia, y no sólo en el médico, sino también en el paciente cuando éste tuviese la capacidad de decidir. La prudencia, como señala Requena, no hace bueno solo el juicio sino también a la persona que la posee como virtud.

El libro *¡Doctor, no haga todo lo posible!* no entra dentro de la exclusiva categoría médica, ni filosófica, ni teológica, sino que tiene en consideración tanto elementos de la ciencia médica cuanto de la filosofía y teología. Es un libro propiamente bioético, dirigido a un público variado. Por eso, harán bien en leerlo (y estudiarlo) tanto personal sanitario cuanto aquellos pertenecientes al campo legal y moral.

Si bien, en muchos puntos el Prof. Requena da la impresión de “quedarse corto”, como él mismo lo aclara: «lo que nos interesaba aquí era demostrar cómo la decisión prudente, que debe guiar cualquier intervención terapéutica, y por tanto, cualquier LET, requiere una información [y formación] lo más completa posible. Información que solo se podrá obtener a través de una modalidad de diálogo que tenga como fundamento un tipo de relación donde las virtudes (...) juegan un papel importante». (p. 163)

El mérito del libro es quizás aquello que puede percibirse como un defecto: su brevedad. Es un libro sucinto pero concreto y ampliamente documentado, lo que descalifica cualquier duda acerca de su seriedad.

Es además claro. Claridad que, según mi opinión, es fruto de la combinación de un profundo conocimiento técnico (en cuanto, por ejemplo, a los procedimientos y circunstancias médicas que determinan la elección de uno u otro tipo de LET) y de una ética y moral (términos usados en el libro de modo indistinto) sólidamente fundamentada. Términos y conceptos tales como “retrasar la muerte”, “prolongar la agonía”, “eutanasia”, “abandono radical del paciente”, “futilidad”, “encarnizamiento”, “principio de autonomía”, “principio de la calidad de vida”, “principio de proporcionalidad”, etc., que raramente en la literatura médica son usados de modo unívoco, son evidenciados, analizados y clarificados, sobre todo, en cuanto a la connotación ética que puedan tener. Sin claridad en los conceptos, punto de partida para una buena decisión, no se podrá arribar nunca a un juicio prudencial propiamente dicho.

Quien decida leer este libro no perderá el tiempo, sino por el contrario, lo tendrá bien aprovechado. Y si fuera el caso de un moralista, después de leer el libro no responderá apresuradamente con un “sí” o “no” la eventual pregunta espinosa sobre la moralidad de una acción en el contexto de fin de vida, sino con un “no sé, depende”, dando lugar a un proceso decisional verdaderamente prudente que resultará en un “sí” doloroso o en un “no” taxativo brindando el consuelo que trae consigo una acción virtuosa.

J.M. RANDLE



## LIBRI RICEVUTI

- E. ATZORI (a cura di), *Inventari e censimento delle fonti archivistiche degli Agostiniani in Toscana*, Nerbini International, Centro Culturale Agostiniano (Subsidia Agustina Italica, II.8, Fonti per lo studio dell'Ordine agostiniano in Italia), Lugano 2018, pp. 792.
- L. BASSETTI, *La lettera e lo spirito. Storia dell'ermeneutica cristiana delle Scritture*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016, pp. 433.
- M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, Studi di Teologia - 19, Edusc, Roma 2017.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *En diálogo con el Señor. Textos de la predicación oral*, Edición crítico-histórica preparada por Luis Cano y Francesc Castells, Rialp, Madrid 2017, pp. 460.
- M. GAGLIARDI (ed.), *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, Lev, Città del Vaticano 2015, pp. 378.
- J. GRANADOS GARCÍA, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 2017, pp. 356.
- C. GRANADOS – L. SÁNCHEZ NAVARRO, *En la escuela de la Palabra. Del Nuevo al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2016, pp. 228.
- D. KOWALCZYK (a cura di), *La Parola nelle parole: raccolta degli articoli del Convegno Internazionale sulla Costituzione Dogmatica "Dei Verbum", 18-20 novembre 2015*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, pp. 226.
- G. GUGLIELMI, *Fare teologia dentro la storia, Il contributo di Giuseppe Ruggieri*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 182.
- P.-M. MARGELIDON, *Questions disputées autour du sacrement de l'Ordre*, Lethielleux, Paris 2018, pp. 252.
- J.M. MENA HERNÁNDEZ, *La conversión pastoral en los manuales de teología pastoral españoles (1995-2005). Criteriología teológica y hermenéutica desde el paradigma de la complejidad*, Ediciones Monte Casino, Zamora 2017, pp. 533.
- P. MOLAC, *Discours sur le sacerdoce de Grégoire de Nazianze*, Artège Lethielleux, Paris 2018, pp. 200.
- L. M. BARRAZA ARANDA, *La didaskalia paulina en la perspectiva de la unidad e integritad de la Carta a los Filipenses. Un análisis retórico-literario*, Instituto Lumen Sapientiae, Sao Paulo 2017, pp. 354.

M. SÁNCHEZ GAETE, *Miguel León Prado, sacerdote de una Iglesia Militante. De los barriales de San Miguel a la Diócesis de Linares*, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, Santiago de Chile 2016, pp. 242.

M. SCHLAG, *The Business Francis Means. Understanding the Pope's message on the economy*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2017, pp. 196.

P. REQUENA MEANA, *¡Doctor, no haga todo lo posible! De la limitación a la prudencia terapéutica*, Editorial Comares, Granada (España) 2017, pp. 174.

## SOMMARIO DEL VOLUME 32 (2018)

### STUDI

MASSIMO DEL POZZO, <i>Il pericolo della banalizzazione delle esequie nelle società secolarizzate</i>	45
CHRISTIAN GNILKA, <i>Voraussetzungslose Wissenschaft?</i>	301
FRANCISCO JAVIER INSA GÓMEZ, <i>L'uomo, il discepolo, il pastore. La formazione umana nella terza edizione della Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis</i>	11
JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW, <i>The History of Exegesis among Biblical Scholars seen through the Commentaries on Dan 7:13 and on Rom 2:14-15 over the Last One Hundred Years</i>	317
JUAN REGO, <i>Storia e liturgia: bilancio e prospettive delle narrazioni del XX secolo</i>	343

### NOTE

ANTONIO DUCAY, <i>Sovranità divina e passione di Gesù: necessità e libertà</i>	101
SARA GARCÍA SANZ, <i>El ser humano naturaliter religiosus: una perspectiva teológico-fundamental</i>	153
LEONARDO LUGARESI, <i>Henri-Irénée Marrou e la crisi della storia: qualche spunto per rileggere oggi De la connaissance historique (1954)</i>	363
LUIS MARTÍNEZ FERRER, <i>El historiador hace la historia. Reflexiones para jóvenes historiadores a partir de un artículo de Eutimio Sastre</i>	389
GIULIO MASPERO, <i>Può un credente studiare la storia?</i>	399
MARY MCCAUGHEY, <i>Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger's Theological approach and the interpretation of Revelation</i>	113
JUAN ESTEBAN MORALES M., <i>Progreso hacia la divinización en el Adversus haereses de san Ireneo de Lyon</i>	175
MORENO MORANI, <i>Gloria, Doxa e Osanna. Riflessioni linguistiche tra greco classico e greco biblico-cristiano</i>	415

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, <i>Tommaso del Creatore (Chesterton). Le ragioni e l'attualità di un appellativo</i>	81
ELIO CARD. SGRECCIA, <i>Il comportamento dei cattolici al cospetto di legislazioni ingiuste, alla luce di Evangelium vitae 73. A proposito di un libro di J.G. Gutiérrez Fernández</i>	71
THIERRY SOL, <i>Quel futur pour l'histoire du droit canonique après la première codification?</i>	435
DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO, <i>Albert the Great on the Eucharist as True Food</i>	141
ISABEL TROCONIS, <i>Teleología en libertad: la verdad de la historia según Joseph Ratzinger</i>	455
ALFREDO VALVO, <i>La fides come centro di ogni societas</i>	473

#### STATUS QUAESTIONIS

MÓNICA FUSTER CANCIO - MARÍA EUGENIA OSSANDÓN WIDOW, <i>Historia e historia de la Iglesia en el Magisterio pontificio del siglo XX</i>	485
ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ, <i>Il sacramento della penitenza nel XX secolo</i>	199
<i>Recensioni</i>	251, 509
<i>Libri ricevuti</i>	281, 549
<i>Sommario del volume 32 (2018)</i>	551



# ISTRUZIONI PER AUTORI

## 1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:  
Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma  
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600  
Email: [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (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. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

## 2. TESTO 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.

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.

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.

### 3. 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.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano 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.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.

- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) 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.
- g) 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, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- 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.).

#### 4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE 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. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.