

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,
FERNANDO LÓPEZ ARIAS

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, 21 giugno 2021.

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).

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 35 · ANNO 2021 · FASCICOLO I

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
- 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 – www.if-press.com

Stampato in Italia – Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- FRANK MITJANS, *De tristitia tedio pavore et oratione Christi ante captionem eius: the last work by St. Thomas More* 11
- CRISTIAN MENDOZA, *El pensamiento de F. A. Hayek y la ética social cristiana. A propósito de un libro de Peter J. Boettke* 59

NOTE

- PILAR RÍO, *Lineamenti della santità laicale come vocazione nella Chiesa* 95
- MASSIMO DEL POZZO, *Il ministero del confessionale tra disponibilità e obbligatorietà della testimonianza della misericordia divina* 113
- STUART SQUIRES, *The Reception of Pelagianism in Contemporary Scholarship* 135
- ALBERTO FRIGERIO, *Universale e particolare. La Chiesa e i cristiani nella società plurale* 153
- MANUEL HERNÁNDEZ SIGÜENZA, *Is there a Ruler over the Earth? A Relationship between Wis 1:14 and Jn 12:31* 179
- CECILIA ECHEVERRÍA FALLA, *Libertad y estructura de las virtudes en San Josemaría* 193
- SERGE-THOMAS BONINO, *Teologia e storia della teologia* 205

STATUS QUAESTIONIS

- CATALINA VIAL DE AMESTI, *La Nueva Perspectiva sobre san Pablo* 211
- Recensioni* 239
- Libri ricevuti* 273

STUDI

*DE TRISTITIA TEDIO PAVORE
ET ORATIONE CHRISTI ANTE CAPTIONEM EIUS:
THE LAST WORK BY ST. THOMAS MORE*

FRANK MITJANS*

SUMMARY: I. *Biographical Introduction and some of the writings of St. Thomas More.* II. *The autograph manuscript of the De tristitia tedio pavore et oratione Christi ante captionem eius.* III. *Composition.* IV. *The background of More's last work.* 1. Context of More's writings within his own life, vocation, and sources available to him at the time. 2. The continental context. 3. Erasmus's *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu.* V. *De tristitia tedio pavore et oratione Christi ante captionem eius immediate sources, title, content and commentary.* 1. The title of the book. 2. Content and commentary.

I. BIOGRAPHICAL INTRODUCTION AND SOME OF THE WRITINGS
OF ST. THOMAS MORE

Thomas More was born in the City of London on 7 February 1478, and he was beheaded on Tower Hill, just outside the Tower of London, on 6 July 1535. In January 1505 he married Joanna Colt; they had three daughters and one son. Joanna died in 1511 and within a month he married Alice Middleton. More was a successful lawyer and one of the most significant Christian humanists in England. He knew and corresponded with Erasmus and other European scholars. From his life and his writings, it can be said that he understood the vocation of the humanist as one of service to society.¹ As is well known he wrote *Utopia* in 1516. More was directly involved in the publication of the first four editions: Louvain, 1516; Paris, 1517; Basel, March 1518; and Basel, November 1518. The two editions of 1518 included in the one and same volume *Utopia*, More's *Epigramata*, and Erasmus's *Epigramata*. The volume was to be More's self-introduction to European humanists. His two works, *Utopia* and the *Epigramata*, showed his

* Thomas More Institute, London.

¹ See Chapter 1: *Called to the service of Christendom* in J. McCONICA, *Thomas More*, H.M. Stationery Office, London 1977; translated into Spanish by F. MITJANS, and published as *Tomás Moro*, Rialp, Madrid 2016.

knowledge of Greek and Latin languages and authors, as well as providing a critique of the society of the various kingdoms of Christendom at the time. Up to a point, they conveyed More's own political views.

In 1518 More entered the service of King Henry VIII, and during his first two years in office he wrote in Latin his celebrated Letters to Oxford (1518), to a Monk and to Lee (1519). The three of them were written in defence of humanism and displayed More's profound acquaintance with Theology, Sacred Scripture, and the Fathers of the Church. In January of that same year 1518, people began to take notice of Martin Luther's theses² and soon Lutheran books started arriving in England. In 1520 Luther was excommunicated and Henry VIII wrote a response to Luther's *De Captivitate Babiloniae*.³ In 1528 the Bishop of London commissioned More to defend orthodoxy through writing. More published in English *A Dialogue of Sir Thomas More, Knight* (1529) in which he criticized the ideas of Luther and Tyndale. Tyndale produced his *Answer*, and More responded with the first part of *The Confutation of Tyndale's Answer* (March 1532) while he was Lord Chancellor of the Realm. In May 1532 Convocation agreed to the "Submission of the Clergy", paving the way for Parliament declaring two years later that the King was the Supreme Head of the Church in England. The following day, 16 May 1532, More resigned as Lord Chancellor, but he continued writing in defence of the Church, publishing in 1533 the second part of *The Confutation of Tyndale's Answer*; *The Apology of Sir Thomas More*; *The Debellation of Salem and Bizance*; and *The Answer to a Poisoned Book*.

From the beginning of 1534 More was under threat of being arrested and he ceased to publish against heresy. Instead he planned to write *A Treatise upon the Passion of Christ*, but this was left unfinished when on 13 April he was taken into custody. In the Tower of London he wrote *A Treatise to Receive the Blessed Body* and *A Dialogue of Comfort against Tribulation*. More's last book is *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius* which he must have finished by 12 June 1535 when all his books and writing utensils were taken from him, less than a month before he was executed.

II. THE AUTOGRAPH MANUSCRIPT OF THE *DE TRISTITIA TEDIOPAVORE ET ORATIONE CHRISTI ANTE CAPTIONEM EIUS*⁴

The autograph manuscript of *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius* is deposited in the *Real Colegio de Corpus Christi* in Valencia,

² Cfr. R. REX, *The Making of Luther*, Princeton University Press, Princeton 2017, 10–17.

³ Henry VIII asked Thomas More to reply. More did so anonymously with his *Responsio ad Lutherum* (1523) under the name of William Ross.

⁴ In this paper capitalization of the Latin and Spanish words in the manuscript is as appears in

Spain, where it is considered a relic of St. Thomas More and is kept together with other relics. The college was founded by St. Juan de Ribera (1532–1611), and on receiving the manuscript he wrote:

Thesaurus absconditus

este libro me Embio El conde de oropesa,
diziendo me que era del Señor don fernando de
toledo, al qual selo dio El padre frei pedro de
Soto confessor del emperador rey i Señor carlos .V.
porque era de thomas moro y escrito de su mano.⁵

The anglophone academic world, however, was not aware of the existence and location of the manuscript. In 1962 Andrés Vázquez de Prada published the first edition of his biography of More.⁶ One of his readers pointed out to him that he had not mentioned the autograph kept in Valencia. Vázquez de Prada researched the manuscript and contacted Professor Geoffrey Bullough of King's College London and Germain Marc'hadour, editor of *Moreana*. Vázquez de Prada included an account of his "discovery" in Appendix IV in the Second, Third and Fourth editions of his book published in 1966, 1975, and 1985 respectively.⁷ At the time the critical edition of *The Complete Works of St. Thomas More*, was being prepared by Yale University Press and Clarence H. Miller (1931–2019) was in charge of the edition of More's last work. He was notified of the discovery of the manuscript in Valencia and he used it for the critical edition of *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius*. This was published in 1976 as Volume 14 of the *Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, which has a total of 15 volumes.

Volume 14 has two parts. Part I (694 pages) is entitled the "Valencia Manuscript" and includes a complete facsimile of the manuscript folio by folio on even pages, and the transcription of the Latin text and the English translation on the pages

the transcription given by C.H. MILLER, *The Yale Edition of The Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, New Haven and London 1976, Volume 14, which from here onwards is referred as CW 14.

⁵ Transcription as per CW 14, part II, 716, which could be translated as "A hidden treasure: This book was sent to me by the Count of Oropesa, who told me that it belonged to Señor Don Fernando de Toledo, to whom it had been given by the Rev Friar Fr. Pedro de Soto, Confessor to the Emperor, King and Lord Charles V, because it was by Thomas More and written with his own hand." The Dominican theologian Pedro de Soto taught in Oxford in Mary Tudor's reign.

⁶ Cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Sir Tomás Moro: Lord Canciller de Inglaterra*, Rialp, Madrid 1962, 395 pages.

⁷ Cfr. MITJANS, *The 'Discovery' of the Autograph of Thomas More's De Tristitia Christi through Andrés Vázquez de Prada*, «Moreana» 58.1 no. 215 (2021), 112-124.

opposite. Part II (pages 695 to 1192) includes Introduction, Commentary, Appendices, and Index: a tremendous scholarly work for which we must be very grateful to Professor Miller.⁸ Those almost 500 pages of Miller's exhaustive study are the best source for any further investigation, the most recent of which is the excellent piece by Katherine Gardiner Rodgers, "The Lessons of Gethsemane: *De Tristitia Christi*", published as chapter 11 of the *Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge, 2011, pages 239–262. What follows is based mainly on the reading of *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius* in Volume 14 of the *Complete Works*.⁹

The essential content of *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius*, however, was not unknown before the discovery in Valencia. Two versions of it were accessible: the translation into English done by Mary Basset (c.1523–1572), grand-daughter of Thomas More, which was printed in the *English Works* of Thomas More published in 1557; and a Latin version included in *Thomae Mori Opera Omnia*, Louvain, 1565. Mary Basset was a daughter of Margaret Roper, herself the eldest daughter of More. Her translation is quite accurate,¹⁰ and she started her translation rendering into English the complete title found in More's autograph. It reads:

Of the Sorrow, Weariness, Fear, and Prayer of Christ before
his Taking, as it is written in the XXVI Chapter of St. Matthew,
the XIII of St. Mark, the XXII of St. Luke,
and the XVIII of St. John.

William Rastell, the editor of the *English Works*, however, addressed the reader by adding an introduction to Basset's translation. In that introduction he entitles the work as *An Exposition of a Part of the Passion*. And in the *Opera Omnia* it is also headed with the editor's title:

Expositio Passionis Domini, ex contextu
IV. Evangelistarum, usque ad comprehensum Christum:
Autore Thoma Moro,
dum in arce Londinensi in carcere agebat.

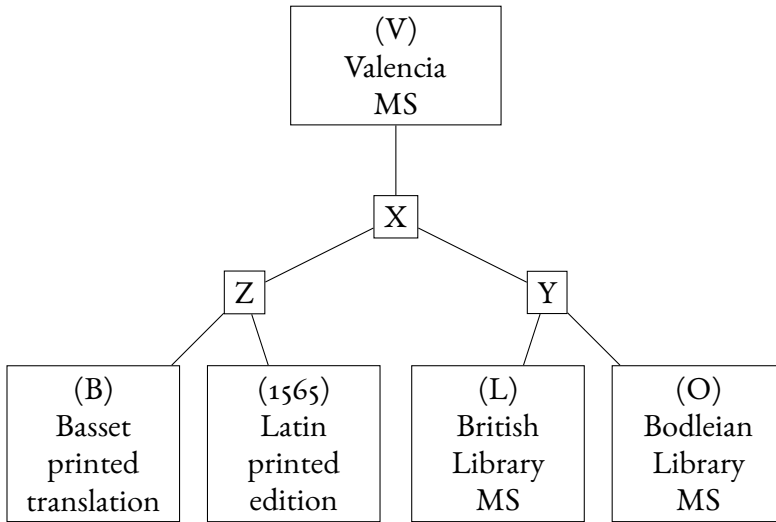
⁸ See K. RODGERS, S. MERRIAM FOLEY, *In Memoriam: Clarence H. Miller (1931–2019)*, «Moreana» 57.1 no. 213 (2020) v–viii.

⁹ MILLER's translation into English is also included in G. B. WEGEMER, S. W. SMITH (eds.), *The Essential Works of Thomas More*, ed., Yale University Press, New Haven and London 2020; in G.E. HAUPT (ed.), *St. Thomas More: The Tower Works*, Yale University Press 1980; and in G.B. WEGEMER (ed.), *The Sadness of Christ*, Scepter Publishers, Princeton 1993.

¹⁰ Cfr. CW 14, 1077–1165.

Therefore, from the time of the publication of the *English Works* of 1557 and the *Opera Omnia* of 1565 up to the Yale critical edition of 1976, the work had been known as *An Exposition of the Passion*.

In his Introduction Miller mentions that there are other two Latin manuscripts of the work, one in the British Library and the other in the Bodleian Library, Oxford, which he calls L and O, and after a detailed study of the five extant versions he suggests that probably there were three hypothetical manuscripts which he calls X, Y, and Z, giving the following stemma:



He suggests that Basset's seems to be a translation of the hypothetical manuscript Z, and that the Latin printed edition is also based on that manuscript; that L and O are based on the hypothetical Y; and that B, 1565, L and O have a common source, the hypothetical X. "[But] since it is all but certain that More had no opportunity to revise [the text], the Valencia autograph (V) has full and absolute authority in establishing the text".¹¹ It is relevant to point out that the added title, *An Exposition of the Passion*, does not appear in the manuscripts (L) and (O).

The bound volume of the Valencia manuscript includes the text of *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius* on 155 folios numbered in the upper right-hand corner of each recto, followed by 7 blank folios, and 14 folios, numbered 156–169 in the lower right-hand corner, containing a series of scriptural pages written by More and some of his own brief reflections. These additional texts do not appear in the 1565 edition or in the Basset translation. Though closely related to some of the ideas expressed in the main text, they are independent from it. Miller suggests that they might have been assembled by

¹¹ Cfr. CW 14, *The Manuscripts and the 1565 Edition*, 724–737.

More before or during or after it.¹² References to *De tristitia* in this Study are given by the number of the original folios as they appear in CW 14 as well as in the Latin-Spanish edition published in Valencia in 1984;¹³ this allows for a close following of the text.

III. COMPOSITION

The Valencia manuscript is, in fact, the only extant long autograph of Thomas More and its 155 folios give an insight into how he composed it. He wrote it in a hurry, sentence after sentence, correcting it as he went along, crossing out a word or full sentence here and there, adding another in places. Though it has a clear structure it branches in different directions: More followed a line of thought, and then expanded the same in another. It is very much a personal meditation but addressed to the reader whom he names every so often. It is a meditation exhorting the reader to pray. It is also very much an autobiographical text which he writes aware of his own circumstances, expecting to be executed at a moment's notice.

De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius is like no other work by More. The letters to Dorp, to a Monk, to Lee, and to the Masters of Oxford University were written addressing specific individuals or groups. The settings of *Utopia*, the *Dialogue* of 1529, and the *Dialogue of Comfort against Tribulation* were a mixture of fiction and non-fiction. *Utopia* is a conversation between *Morus* and the fictional traveler Raphael Hythloday, introduced one to the other by More's friend, Peter Giles, after Sunday Mass at the Church of St. Mary in Bruges, and continued in Giles's house, about a non-existent isle found nowhere. In the *Dialogue of Comfort against Tribulation*, More, imprisoned in the Tower of London, portrayed himself as old bedridden Anthony who advised his young nephew Vincent confronted by an imminent invasion by the Turks which historically took place in 1529, though in fact the author is referring to the imminent threats truly present in England in 1534. In the *Dialogue* of 1529 against Tyndale and Luther the real More welcomes into his house in Chelsea the fictitious student confused by ideas he had heard; this gives More the freedom to confront what he considers to be the arguments of the reformers; while in all other writings in defence of orthodoxy he is tied up with answering specific written objections. More tried an apologetic history in two versions (*The History of King Richard III*, in English, and *Historia Ricardi Tertii*, in Latin) but he did not publish either. *A Treatise upon the Passion* was meant to be an academic treatise though More did not manage to finish it.

¹² Cfr. CW 14, 695–704.

¹³ Cfr. T. MORO, *De Tristitia Christi*, edited and translated into Spanish by F. CALERO, published by the Ayuntamiento de Valencia, Spain, 1984.

De tristitia is different. There is no fictional device, no academic treatment. In *De tristitia* More opens his heart and his mind, he prays, he meditates on the Gospel, he exhorts his readers to pray. The closest lines to the style of *De tristitia*, I would say, are the last lines of his early *Nine Pageants*: the first eight stanzas of the poem are in English, but the ninth is a 12-line stanza in Latin. The last 6 lines read:

Gaudia laus et honor celeri pede omnia cedunt,
 Qui manet excepto semper amore dei.
 Ergo homines, levibus iamiam diffidite rebus,
 Nulla recessuro spes adhibenda bono.
 Qui dabit eternam nobis pro munere vitam,
 In permansuro ponite vota deo.¹⁴

The citing of these few Latin lines seems relevant to the question of how More as a layman put across his faith through his writings. In 1505 his ideas are conveyed by adding and omitting texts while translating the *Life of Pico*. More managed to publish *Utopia*, his *Epigramata*, and his *Translations of Lucian* through Erasmus. By the time he writes his letters to Oxford, Lee, and Brixius, he was already a renowned scholar and a knight. It seems likely that the letter to Oxford had the backing of the King's authority.¹⁵ He prefaced his *Dialogue of 1529* with a declaration that he was "one of the council of our sovereign lord and king, and chancellor of the Duchy of Lancaster". He continued writing in defence of orthodoxy as Lord Chancellor. In all the various circumstances he had to consider his medium and his authority. In the Tower, a few weeks before his execution, there is no need to use any device: he can play it straight. He had also expressed what was in his heart in that stanza in Latin in his early youth while joking in English through the previous stanzas.

IV. THE BACKGROUND OF MORE'S LAST WORK

1. *The context of More's writings within his own life and vocation, and sources available to him at the time*

Before getting down to an analysis of the content of *De tristitia* it will be worth considering briefly Thomas More as a writer: his skills, and sources, as well as his spiritual formation within the context of the times he lived. In the very first

¹⁴ CW 1, 6 and CW 3, II, Poem 272. The translation given by MILLER (CW 3) reads: "Pleasures, praise, homage, all things quickly disappear—except the love of God, which endures forever. Therefore, mortals, put no confidence hereafter in trivialities, no hope in transitory advantage; offer your prayers to the everlasting God, who will grant us the gift of eternal life".

¹⁵ Cfr. CW 15, xxx.

sentence of the 1532 epitaph for his tombstone and that of his two wives, he wanted to mention his dedication to writing, for he said:

THOMAS MORUS URBE LONDINENSI FAMILIA NON CELEBRI SED HONESTA NATUS
IN LITERIS UTCUNQ VERSATUS:

(Thomas More was born in the City of London, of an honest though not famous family, and was always engaged in letters in one way or another).

On the same tombstone he added a Latin poem he wrote years earlier after the death of his first wife:

Here lies Joanna, the beloved little wife of Thomas More.
I intend that this same tomb shall be Alice's and mine, too.
One, my wife in my youthful years,
has made me father of a son and three daughters;
the other has been as devoted to her stepchildren
(a rare distinction in a stepmother)
as very few mothers are to their own children.
The one lived out her life with me, the other still lives with me:
I cannot decide whether I did love the one or do love the other more.
O, how happily we could have lived all three together
if fate and religion had permitted.
The grave will unite us however, and I pray that heaven will unite us too.
Thus, death will give what life could not.

So, he saw himself as a writer and as a poet.

More was educated at St. Anthony's Grammar School in London where he learnt Latin. He continued his education in the household of Cardinal John Morton, Archbishop of Canterbury and Lord Chancellor of England, and then in Oxford. At the age of 18, in 1496, he was admitted to Lincoln's Inn for the study of Law. In 1499, he met Erasmus who had been invited to spend some time in England by one of his disciples, William Blount, Lord Mountjoy, a friend of Thomas More. Erasmus, aged 33, was very impressed by the erudition and manner of that brilliant student, young More, aged 21.

For some time then Erasmus had been "occupied with"¹⁶ his first major work, the *Antibarbari*. In introducing her translation for the *Collected Works of Erasmus*, Margaret Mann Phillips suggests that the book must have been an "obsessive thought with Erasmus [and that] he went on tinkering with it for a long time."¹⁷

¹⁶ McCONICA, *Erasmus*, Oxford University Press, Oxford 1991, 31.

¹⁷ *Collected Works of Erasmus* (from now on CWE), 23, University of Toronto Press, Toronto 1978, 3.

Mann Phillips considers that the *Antibarbari* was the passport which Erasmus showed to the leaders of thought in the circles he frequented in France and England. The *Antibarbari* (*Against the "barbarians":* those ecclesiastics who taught theology without knowledge of the original texts) is mainly a defence of the classics and an appeal to return to the study of the Fathers of the Church and other ancient Christian authors. The central phrase that summarises it is the quotation from the Gospel of St. John 12:32 which—in his own spelling—Erasmus quotes and comments:

“Qum, iniquens, exaltatus fuero a terra, Omnia traham ad me ipsum—when I am lifted up from the earth”, he [Christ] says, “I will draw all unto me”. Here it seems that he most aptly uses the word traho, “I draw”, so that one may understand that all things, whether hostile or heathen or in any other way far removed from him, must be drawn, even if they do not follow, even against their will, to the service of Christ.¹⁸

The meaning of Erasmus is clear, namely that Christ drew all the knowledge of the pagans to himself: the wisdom of Socrates, Plato, Aristotle, Cicero, Seneca, Virgil, and all the classics. And this, Erasmus said in the *Antibarbari*, was the opinion of St. Basil, St. Cyprian, St. John Chrysostom, St. Jerome, St. Ambrose, St. Augustine, and other Church Fathers. The *Antibarbari* defined Erasmus's project: the study of the Greek and Latin classics, and of the early Christian authors, for the edification of Christendom. Somehow Thomas More shared Erasmus project, and, evidently, he encouraged Erasmus in that pursuit; the two of them studied Greek and Latin authors, and the Fathers of the Church.

Years later Erasmus managed a major accomplishment of his project: his revised translation of the New Testament from Greek into Latin; and among his very extensive works, there are translations from St. John Chrysostom, St. Athanasius, Origen, and St. Basil, and editions of *Totus Hieronymus cum scholiis* (1526), *Cyprianus* (1529), *Hilarius* (1523), *Irenaeus* (1528), *Ambrosius* (1527), *Lactantius*, and *Augustinus* (1529).¹⁹

In that same 1499 More had the opportunity of studying the Greek text of St. John Chrysostom's *Homilies on the Gospel of St. Matthew*; later on, in 1506, he wrote that St. John Chrysostom was of all Christians (in his own opinion: *ut ego certe puto*) the most learned, and of the learned the most Christian.²⁰ Around 1501 he gave a number of lectures on the *City of God* of St. Augustine. In the first

¹⁸ CWE 23, 59:22.

¹⁹ This list of translations and editions comes from the 1530 *Catalogue* of Erasmus's works written by himself. There, he gives the year of the editions but not that of the translations, cfr. CWE 24, 697–698.

²⁰ Cfr. MITJANS, *St. Thomas More and St. John Chrysostom*, «Moreana» 53.2 no. 206 (2016) 129–142.

of these two works, Chrysostom, addressing the citizens of Antioch, tells them that the teaching of Christ ought to be practised by all, young and old, wise and unlearned, married or single, by people of all professions: “the husbandman and the smith, the builder and the ship pilot”; specifically, he tells them that it should be practised in “the city and the market place” without the need to flee to the mountains. In a letter dated 1504 addressed to his spiritual director, More echoed those words of Chrysostom. At that time More translated the *Life of Pico*, in which the dilemma of the humanist is presented as being between the contemplative life of a scholar and the active life of service to the city, following the advice given by Cicero in *De Officiis*. In summary, from the *Homilies on the Gospel of St. Matthew*, the study of the *City of God*, the letter of 1504, the edited translation of the *Life of Pico*, with his omissions and his addition of a poem on the love of God, and his early English Poems, it can be confidently concluded that by the time Thomas More married in January 1505, he had chosen the vocation of the active life of service to the city and the contemplative life of a Christian, and, in words of James McConica, that he “understood marriage as a vocation”.²¹

In 1504 More was elected Member of Parliament; he continued with the practice of the law, his involvement in the government of the City of London, and his study of the classics and the Fathers of the Church. A decade later, in his letters to Martin Dorp (1515) and to Edward Lee (1519), Thomas More defended Erasmus’s work and in particular Erasmus’s freedom to translate the New Testament from the Greek text, and for this he cited St. Jerome, St. Ambrose, and St. Augustine. The defence of Erasmus’s freedom, rather than the translation itself, moved More to write his long “Letter to A Monk” (1519) entitled by him, in the edition of 1520, “A learned epistle from a man of renown, Master Thomas More, in response to a certain monk’s ignorant and virulent letter, senseless invective, belabouring, among other issues, Erasmus’s translation, ‘In the beginning was Speech, etc.’” —original: “*In principio erat sermo, etc.*”²² In that letter he based his argumentation on St. Cyprian, St. Hilary, St. Gregory of Nazianzus, St. Ambrose, St. Augustine, and the translator of the Vulgate, St. Jerome; though More points out that he would have preferred to leave *logos* untranslated as the Church has done in her liturgy with words such as “Alleluia”, “Amen”, and “Osanna”.²³

In the same line, in his *Letter to Oxford* (1518) More emphasised the need to learn Hebrew, Greek, and Latin in order to be able to advance in the study of “theology, that venerable heavenly queen” which inhabits and dwells “in holy

²¹ McCONICA, *Thomas More*, London 1977, 14. This 60-page biography is, in the opinion of the author of this article, the best introduction to St. Thomas More; in particular, its first two chapters: *Called to the service of Christendom* and *The European intellectual*.

²² CW 15, 199.

²³ Cfr. CW 15, 237.

scripture as her proper home, from which she makes her pilgrimage through all the cells of the oldest and holiest fathers; that is, Augustine, Jerome, Ambrose, Cyprian, Chrysostom, Gregory, Basil, and other men like them.”²⁴ The point was to tell those teaching at Oxford University to keep up the teaching of Greek, for “all the ancient doctors of the Latin Church, Jerome, Augustine, Bede, and many others besides, made strenuous effort to learn the Greek language”.²⁵

So, when in 1528 the Bishop of London asked More to write in defence of orthodoxy he was able, as did his peers in that task, to produce lists of Church Fathers in defence of specific issues.²⁶ While the reformers would pick out an incomplete statement of one of the Fathers in order to attack the practices of the Church, More emphasised the common *tradition* shown in the writings of, among others, St. Ignatius of Antioch, St. Polycarp, St. Justin Martyr, St. Irenaeus, Theophilact of Antioch, Origen, Tertullian, St. Cyprian, St. Cyril of Alexandria, St. Hilary, St. Sistus, St. Basil, St. Gregory of Nazianzus, St. John Chrysostom, St. Eusebius, St. Athanasius, St. Ambrose, St. Leo, St. Jerome, St. Augustine, Hesychius of Jerusalem, St. Gregory the Great, St. Bede, and St. John Damascene, as well as Boethius and doctors of the Church such as St. Anselm, St. Bernard, St. Bonaventure, and St. Thomas Aquinas. More had access to the writings of the ancient Christian writers or references to them from collections of old manuscripts and their copies, recently transcribed Greek manuscripts, and first printed editions; and these were available to More in the library of the London Charterhouse; the library of Syon Abbey (the humanist, friend of More, St. Richard Reynolds, a Bridgettine priest, executed on 4 May 1535, donated 94 volumes to Syon Abbey); the extensive collection of More’s teacher William Grocyn; the *Catena aurea* of St. Thomas Aquinas, and so on. This list of ancient Christian writers is outlined here only to emphasise that Thomas More based his defence of Christian humanism (1515–1520) and his defence of orthodoxy (1529–1533) on Sacred Scripture and the Fathers and Doctors of the Church, rather than on scholastic argumentations of the day. It is not the purpose of this article to present a “theology” of St. Thomas More or “his views” about “theological studies”, which in fact could be summarised in two points: first the centrality of the person of Jesus Christ,²⁷ and second exposition of the nature of the Church.²⁸

²⁴ CW 15, 141.

²⁵ CW 15, 143.

²⁶ Cfr. G.P. MARC’HADOUR, *Fathers and Doctors of the Church*, in CW 6, 526–534.

²⁷ A. PRÉVOST, *Thomas More et la Crise de la Pensée Européenne*, Mame, Tours 1969, 301–315.

²⁸ The nature of the Church is the constant topic in all the works of More in defence of orthodoxy; cfr. PRÉVOST, *Thomas More*, 277–287; B. GOGAN, *The Common Corps of Christendom: Ecclesiological Themes in the Writings of Sir Thomas More*, Brill, Leiden 1982; J. PAUL, *Thomas More*, “The Common Corps of Christendom”, Polity Press, Cambridge 2017, 83–115; E. DUFFY,

There was clear continuity between More as a humanist and More as an apologist. There was a difference of purpose and of audience; and therefore, a difference of language. The humanistic works of More were written in Latin and addressed to scholars; the latter, in English and for the sake of the ordinary faithful, which More often mentioned directly. For example, the *Confutation of Tyndale's Answer* starts with a "Preface to the Christian reader";²⁹ and further on there are phrases such as "good Christian reader".³⁰ But of course, there was also a difference of issues. More's main argument in the period 1515–1519 was, against the scholasticism of the day, the need for theologians to study Sacred Scripture and the Fathers of the Church, as well as the original languages of Scripture and the works of the Latin and Greek authors. More argued in his *Letter to Dorp* that the Fathers studied Greek and at times Hebrew, they read pagan literature, they sought the purest texts in translating and interpreting Scripture, and they cultivated elegance and eloquence in their writing. At the start of the latter period he continued in the same vein, for instance in the *Dialogue of 1529*, More explicitly advised the "messenger", who was reporting and asking about the objections of the reformers, to cultivate secular learning and to consult the Fathers for a proper understanding of Scriptures;³¹ soon, however, that was not the topic, but the defence of specific issues of doctrine or practice of the Church.

Criticism of the sixteenth-century scholastics did not apply, of course to Aquinas. In his *Answer to More's Dialogue*, Tyndale attacked "the Thomases, and a thousand like them"; and Thomas More replied praising "that holy doctor St. Thomas [Aquinas], a man of such learning that the great excellent wits and the most cunning men that the Church of Christ had had since his days, have esteemed and called him the very flower of theology".³² Interestingly, for More's ultimate attitude toward Aquinas, the editor of volume 15 of *Complete Works of St. Thomas*,³³ remits the reader to José Morales,³⁴ among others. Aquinas was praised also by Erasmus in the *Antibarbari* as one of his supporters:

That most noble writer Thomas Aquinas brought out commentaries on the pagan philosopher Aristotle, and even in his theological Questions, where he is reflecting

The comen knowen multitude of crysten, in G.M. LOGAN (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 191–215; and so on.

²⁹ CW 8, 3:1.

³⁰ Cfr. CW 8, 43:31.

³¹ Cfr. CW 6, 121–133.

³² Cfr. CW 8, 713:24.

³³ CW 15, lxxviii, note 6.

³⁴ J. MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro y sus contactos con la doctrina y obras de Santo Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica» 6 (1974) 439–489.

about the first principle and about the Trinity, he offers evidence from Cicero and the poets.³⁵

It is necessary, however, to complete this study of Thomas More's thinking in the context of the religious literature of his own time. In his *Confutation to Tyndale's Answer*, More wrote that, rather than reading his works or those of the reformers, people should

occupy themselves besides their other businesses, in prayer, good meditation, and the reading of such English books as most may nourish and increase devotion. Of which kind is Bonaventure on the Life of Christ, Gerson on the Imitation of Christ, and the book of contemplative devotion, Scale of Perfection, with other similar ones.³⁶

With regard the books mentioned in the above paragraph the following points might be made.

- It is assumed by the editors of the *Complete Works*,³⁷ that the “English book” that More was recommending under the title *Life of Christ*, is the abridged translation of *Meditationes vitae Christi*, often then attributed to St. Bonaventure. That English translation was by Nicholas Love and titled *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*, also known as St. Bonaventure's *Speculum Vitae Christi*.
- The *Imitation of Christ* was attributed by More, and others, to Jean Gerson.³⁸ It was well known in England at the time, together with what is called *Devotio Moderna*.
- The *Scale of Perfection* was a work written by Walter Hilton (1340–96), and frequently printed in London. The first edition was by Caxton in 1486, and there were editions of 1490, 1494, 1507, 1519 and 1525. Most early editions and some of the manuscripts included *The Treatise of Mixed Life* also by Hilton.

The fourteenth and fifteenth centuries witnessed an extensive and consistent process of assimilation by the laity of techniques and materials for spiritual ad-

³⁵ CWE 23, 112:4–8.

³⁶ CW 8, 37:26–32.

³⁷ CW 8, 1474, comment to CW 8, 37:30.

³⁸ On the attribution of the authorship of the *Imitation of Christ* to J. Gerson, see: A. GWYNN, *New Light on the Imitation of Christ*, «Studies: An Irish Quarterly Review» 29 no.113 (1940) 92, www.jstor.org/stable/30097827 [Accessed 16 Feb. 2021].

vancement which had historically been virtually the preserve of religious orders.³⁹ There was a considerable development in the writings of spiritual works in English such as Richard Rolle (c. 1300–49) and Julian of Norwich (1342–1416), beside those already mentioned, Hilton and Love.

The three recommended by Thomas More, however are especially relevant to the spirituality available to More. It is worth starting by noticing that St. Bonaventure was canonised in 1482, when Thomas was a child, and that André Prévost considers that the works of Bonaventure, or those attributed to him, were one of the sources of the permanent intimacy with Christ which is present all through the writings of More from the *Dialogue* of 1529 to his last works in the Tower.⁴⁰ The library of Grocyn, available to More, included also the *Opera* of Bonaventure printed in 1482.⁴¹ Christ is the centre of the philosophical and theological doctrine of St. Bonaventure; He is the Exemplar of God and is at the centre of God.⁴² Prévost, from this reference to Bonaventure, defines the philosophy of Thomas More as “ontological exemplarism”, and a manifestation of it is the spiritual exemplarism which leads to identification of the Christian with the feelings and thoughts of Christ as shown in the last works of More, *De tristitia* and the *Dialogue of Comfort against Tribulation*.

Focusing first therefore on the Latin original, the *Meditationes vitae Domini nostri Jesu Christi* survive in several versions in more than a hundred manuscripts. The long version includes one hundred short meditations on the life of Christ which were supposed to have been written by St. Bonaventure, but are no longer attributed to him; the author has often been referred to as the pseudo-Bonaventure, and it has been assumed that he was an Italian Franciscan friar living in Tuscany during the second half of the thirteenth century. More recently Mary Stalling-Taney has argued that the meditations were written by Iohannis de Caulibus in the fourteenth century.⁴³ The author of the *Meditationes* starts the prologue by saying that St. Cecilia, a Christian martyr married to St.

³⁹ Cfr. V. GILLESPIE, *Vernacular Books of Religion*, in J. GRIFFITHS, D. PEARSALL (eds.), *Book Production and Publishing in England, 1375–1475*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 317.

⁴⁰ Cfr. PRÉVOST, *Thomas More* (1969), 51–52, 77, 157, 232, and 353.

⁴¹ Cfr. H. BURROWS, *Collectanea II*, Oxford Historical Society, 16, Oxford 1890, 319–380. nos. 15, 51, and 60.

⁴² For an introduction to St. Bonaventure see E. GILSON, *The Philosophy of St. Bonaventure*, London 1940, in particular *The Man and the Period*, 1–86, and *The Spirit of St. Bonaventure*, 470–496.

⁴³ For the study of the *Meditationes vitae Dom. nostri Jesu Christi*, therefore, there are several sources.

(1) IOHANNES DE CAULIBUS, *Meditationes vitae Christi, olim S. Bonaventuro attributae*, ed. M. STALLINGS-TANEY, published in 1997 in the *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*,

Valerian, “always carried the Gospel of Christ hidden in her bosom,”⁴⁴ which, he continues, means that she meditated on the life of Jesus, as shown in the Gospel, day and night with pure and undivided heart and single-minded and fervent intent, and thus, the author recommended the continuous contemplation of the life of Jesus Christ, and stated that this was the purpose of the meditations that followed, which, though based on the text of Scripture, at times were the fruit of his own or others’ imagination and did not have to be taken as true stories, but—if not confirmed by the words of Scripture—could be put aside or used at will if they were found helpful. The example of St. Cecilia in contemplating the scenes of the Gospel is mentioned right through the book, and in the last chapter the author advises the reader to “Converse freely with the Lord Jesus and, in imitation of the Blessed Cecilia, strive to place His life, as she did the Gospel, inseparably in your heart.”⁴⁵

Little is known about the history of St. Cecilia though pious romances about her were widely disseminated and there is a rich pictorial tradition. Her feast, however, has been celebrated in the Roman Church since the fourth century, and her name appears in the Roman Canon of the Eucharistic Liturgy of the Mass from at least the end of the fifth century,⁴⁶ following which it was incorporated into the Canon of the Sarum Missal widely in use in England until 1549.⁴⁷

The set of meditations concludes with the author giving some advice on how to meditate: “You ought to know that it is enough to meditate only on what the

no. 153, by the Medieval Academy of America: this is a critical edition of the text based on several of the extant manuscripts.

(2) Translations of the same or other manuscripts, such as *Meditations on the Life of Christ* by John of Caulibus, translated and edited by F.X. TANEY, SR., A. MILLER, M. STALLINGS-TANEY, Asheville 2000, or *Meditations on the Life of Christ*, translated and edited by I. RAGUSA, Princeton University Press 1961, here cited as RAGUSA (1961).

(3) Early printed versions such as those of 1468, 1487, 1490, and 1493 in the BL: it is likely that Thomas More read one of these in his youth.

(4) The English translation by N. LOVE, published under the title, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*; a critical edition based on Cambridge University Library Additional MSS. 6578 and 6686, has been edited by M.G. SARGENT, University of Exeter Press, 2004.

(5) The Early printed versions of N. LOVE, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*, published by Caxton in 1484, 1486 and 1490, by Richard Pynson in 1494, and by Wynkyn de Worde in 1494, 1507, 1517, 1525 and 1530: it seems that these are the English versions recommended by Thomas More in 1532.

⁴⁴ RAGUSA (1961), 1.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 388.

⁴⁶ J.A. JUNGSMANN, S.J., *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, New York 1955, II, 253.

⁴⁷ Cfr. *Ordinary and Canon of the Mass According to the Use of the Church of Sarum*, translated by J.T. DODD, 1872, 15.

Lord did or on what happened concerning Him or on what is told according to the Gospel stories, feeling yourself present in those places as if the things were done in your presence, as it comes directly to your soul in thinking of them”.

When More recommended it in 1532, it was because he had practised it himself, as is evident in reading *De tristitia*, where indeed More places himself, and invites the reader to place himself in the scene. André Prévost develops this theme in his chapter entitled “The Core of the Mind of More: The Person of Christ”.⁴⁸

In the *Canterbury Tales, Fragment VII* (1380s), Chaucer writes that one of the meanings of the name Cecilia is contemplation of heaven as well as the active life represented by Leah. The text was printed as the *Golden Legend* by William Caxton in 1483:

	TEXT PRINTED BY CAXTON IN 1483	MODERN TRANSCRIPTION
94	Or elles Cecile, as I writen fynde,	Or else Cecile, as I written find,
95	Is joyned, by a manere conjoynynge	Is joined, by a sort of combination
96	Of "hevene" and "Lia"; and heere, in figurynge,	Of "heaven" and "Leah"; and here, symbolically,
97	The "hevene" is set for thoght of hoolynesse,	The "heaven" is set for her holiness of thought,
98	And "Lia" for hire lastynge bisynesse.	And "Leah" for her constant business.

The author of the *Meditationes vitae Domini nostri Jesu Christi* recommends that the meditation on the life of Christ should be undertaken daily, and suggests distributing the main events of the life of Christ among the seven days of the week.⁴⁹ This method is followed by Nicholas Love, who rearranged his English abridged version—*Speculum Vitae Christi*—into sixty-four chapters in seven unequal parts corresponding to the days of the week, from Monday to Sunday.⁵⁰ The first part (Monday) starts with “A devout meditation of the great council in heaven for the restoration of man and his salvation.” It is interesting to note that this coincides with one of the first themes considered by Thomas More in the Introduction of his *Treatise Upon the Passion* under the heading “The determination of the Trinity for the restoration on mankind”⁵¹. *Monday* includes also the “Incarnation of Jesus” and the “Feast of the Annunciation”, as well as the journey of Mary “with her spouse Joseph” from Nazareth to visit her cousin Elizabeth (that St. Joseph accompanied Mary is asserted also by Jean Gerson in

⁴⁸ Cfr. PRÉVOST, *Thomas More* (1969), 343–358.

⁴⁹ Cfr. RAGUSA (1961), 387.

⁵⁰ See N. LOVE, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*, ed. SARGENT, University of Exeter Press, Exeter 2004, Table of Contents, 3–6.

⁵¹ *A Treatise Upon the Passion*, Introduction, The third point, CW 13, 25:8–9.

his Poem *Josephina*);⁵² the meditation continues with the dream of St. Joseph, the Nativity of Jesus Christ, and the Epiphany; it ends with the “feast of the Purification that is called Candlemas”.⁵³

The consideration of the active and contemplative life of Martha and Mary, is dealt with in part fourth, chapter 33, which summarises what in the original *Meditationes vitae Domini nostri Jesu Christi* occupy fourteen meditations. Chapter 33 ends with the recommendation to read the work of Walter Hilton.⁵⁴

The fifth, sixth, and seventh parts follow the traditional arrangement to consider the passion and death of Jesus (*Friday*), “what our Lady & others with her did on the Saturday” (a single chapter 49, for *Saturday*), and the Resurrection and Ascension of Jesus Christ, and “the sending and coming of the Holy Spirit” (*Sunday*). *Sunday* includes a last chapter (chapter 64) “On that excellent & most worthy sacrament of Christ’s blessed body”. Thus, Nicholas Love’s work is very much a book written in response to the heretical eucharistic teachings of the Lollards. Thomas More was recommending it in his *Confutation of Tyndale’s Answer* in 1532, because Tyndale objected to the traditional teaching of the Church in the same points that the Lollards had done a century earlier.

The last book recommended by More at the beginning of *The Confutation of Tyndale’s Answer* is *The Scale of Perfection*, a work written by Walter Hilton (1340–96). One of the many British Library manuscripts of Hilton’s *Scale of Perfection* belonged to the London Charterhouse. It seems that the Carthusians there were instrumental in getting the work into print for the first time. In the fifteenth century there were at least four printed editions: those of Caxton (1486, 1490), of Wynkyn de Worde (1494), and of Pynson (1494). In addition, before More’s *Confutation of Tyndale’s Answer*, there were other printed editions of the *Scale*, those of 1507, 1519 and 1525. The *Scale of Perfection* included two books: Books One and Two are considered two different works written at different times. A third writing by Hilton, *The Treatise of Mixed Life*, is found together with the two books of the *Scale* in several of the manuscripts, and in all the early printed editions (those of 1494, 1507, 1519 and 1525). Therefore, when Thomas More was recommending in 1532 “the book on devout contemplation of the *Scale of Perfection*”, he undoubtedly knew that he was advising the reader to go through the two books of the *Scale* and *The Treatise of Mixed Life* in any of those printed editions. What it is more relevant to this study is that before his decision to get married the two books and *The Mixed Life* were available to Thomas More

⁵² Cfr. GERSON, *Josephina*, text established by G.M. ROCCATI, LAMOP, University of Paris, Paris 2001, line 1163.

⁵³ LOVE, *The Mirror*, 50.

⁵⁴ LOVE, *The Mirror*, 122.

from the first printings as well as from manuscripts accessible at the London Charterhouse. The short Foreword of *The Treatise of Mixed Life* reads:

This is the start of a little book written for a man of authority in the world, to teach him how in his position he should behave with well-ordered love towards God and his fellow Christians.⁵⁵

As its title implies, it deals with the mixed life of action and contemplation. Since the time of Gregory the Great with his *Pastoral Rule*, this pattern of life, exemplified above all in the life of Christ, had been seen as the model for pastors. Hilton is innovative in applying the principles which Gregory set out for clergy to lay people with temporal responsibilities—including care for others—living in the world. The approach of *Mixed Life* is interesting to say the least. At times its reading is quite attractive to a layman:

You must mix the tasks of active life with the spiritual labours of the contemplative life, and then you will do well. For at one time you must be busy with Martha, managing and directing your household, your children, your servants, your neighbours and your tenants: if they do well, support and help them in their work; if they do wrong, teach them to reform, and correct them. You must also find out and take careful heed that your possessions and worldly goods are properly kept by your servants, managed and distributed faithfully, so that you can the more liberally do acts of kindness for your fellow Christians. Another time you must with Mary leave the activities of the world and sit down at our Lord's feet in prayer and holy thoughts, contemplating him according to the grace he gives you. So you will pass from one to the other with profit, and fulfil both: and then you will keep the true order of charity.⁵⁶

The author goes on to point out that this mixed life—as St. Gregory had said—“belongs especially to men of holy church such as bishops and other pastors: those who have the care and direction of others”, and he adds:

Moreover, this way of life is in general right for certain men with high temporal rank and large holdings of worldly assets, and a kind of authority too over others to direct and support them: as a father has over his children, a master over his servants, and a landed proprietor over his tenants, these men also have received grace of devotion by the gift of our Lord, and—in part—a taste for spiritual occupation. To them too this mixed life belongs, which is both active and contemplative.

Hilton is not emphasising a universal call to the contemplative life in the ordinary circumstances of the ordinary people. He is answering a specific enquirer: Section

⁵⁵ W. HILTON, *The Treatise of Mixed Life*, edited and introduced by D.L. JEFFREY, *Toward a Perfect Love*, Multnomah Press, Portland 1985, “On the Mixed Life”, 1.

⁵⁶ HILTON, *Toward a Perfect Love*, 6.

7 is entitled, *The kind of life most suited to the man for whom this book was made*, and Hilton deals with it by saying:

in my opinion, this mixed life is the most appropriate for you. For our Lord has deliberately set you in so great a position of power over others [...]; in addition you have through the mercy of our Lord received grace in order to have some knowledge of yourself, with spiritual longing and a joy in his love.⁵⁷

It seems, therefore, that Hilton does not exclude the possibility that the fullness of the Christian life can be practised by “a father with children” and a man with responsibilities, and in Sections 12 to 28, he does offer useful advice for fostering the spiritual life in the midst of the ordinary duties of work. For instance, he points out that the desire for God can be present in all occupations throughout the day: “It may sometimes happen that the more troubled you have been outwardly with active work the more fervent your desire will be for God and the clearer your view of spiritual things” (Section 12); and later on he states that those practising a *mixed life* can be full of the love of God—“*Ignem veni mittere in terram, et qu[i]d [volo] nisi ut ardeat*”⁵⁸—he adds for emphasis in Latin (Section 14), and that as “St. Augustine says [...] the life of every Christian is a continual desire for God”; etc.⁵⁹

In fact, Hilton’s *Mixed Life* was well known especially among London lawyers. It is assumed that Hilton himself obtained the degree of Bachelor of Civil Law at Cambridge before he embraced the religious life, and his letters reveal that he renounced a promising legal career. His writings reflect his clear legal mind and interest in moral theology, as well as his wide grasp of spiritual theology, in the tradition of St. Augustine and St. Gregory the Great.

The second book recommended by Thomas More was *The Imitation of Christ*, now generally ascribed to Thomas à Kempis (c. 1441). The book was the product of the Brothers of the Common Life whom Gerson defended at the Council of Constance and it was then commonly thought actually to be written by Gerson. The first English translation of *The Imitation of Christ* was made by William Akinson and Margaret Beaufort, mother of Henry VII and patron of Bishop John Fisher. It was printed in 1503 by Pynson and in 1528(?) by Wynkyn de Worde. Though meant for those embracing the religious state (see Book One, chapters 17, 18, 19, 20.3, etc.), from the beginning it was read by many laymen seeking to practise a spiritual life in their own circumstances. Rather than a rule

⁵⁷ HILTON, *Toward a Perfect Love*, 13.

⁵⁸ The book is written originally in English. “*Ignem veni mittere in terram...*” is the only phrase that appears in Latin, cfr. HILTON, *Mixed Life*, Lambeth Palace MS. 472, ed. S.J. OGILVIE-THOMSON, 1986, line 458.

⁵⁹ HILTON, *Toward a Perfect Love*, 21.

for the monastic life, it is a series of short recommendations to grow in virtue, to contemplate the life of Christ, to practise humility, to seek friendship with Christ, to love the Cross of Jesus, to read Holy Scripture, to foster personal meditation, and so on. In Book One Chapter 17.2 it is stated that “Habit and tonsure change a man but little; it is the change of life, the complete mortification of passions that endow a true religious”. That is why it was found useful for “The Interior Life”⁶⁰ of people both inside and outside the cloister.

His recommendation to read *The Imitation of Christ* suggests that Thomas More knew of Gerson and his works from early on. Later More cites him in several books written from 1532 to 1535. Jean Charlier de Gerson (1363–1429) was a priest from Gerson, a small town in France. He studied at the University of Paris and when he was 32 he was appointed Chancellor of Notre-Dame and one of the two Chancellors of the University, and as such he played a very active role in the Council of Constance (1414–18) which ended the Great Schism of the West (1378–1418).⁶¹ From the beginning of his university career Gerson was concerned with promoting the unity of Christendom. In June 1392 he preached for a joint action of the Kings of France and England to achieve ecclesiastical reunion. In December that year he defended his mastership in theology on the topic *De jurisdictione spiritali* concerning the validity or otherwise of resignation of spiritual authority as a way of allowing for a new election of a single head. In 1395 he was appointed Chancellor and he kept giving sermons and addresses and writing tracts on the subject. Together with a determination to promote unity, Gerson showed a flexibility of approaches in particular with regard to Benedict XIII, the Avignon anti-pope, first with *De subtractione obedientiae* or *De subtractione schismatis*,⁶² 1395, appearing as a moderating influence, and *De schismate, vel de papatu contendentibus*, 1397, favouring *via discussionis*. Then in the *Acta quedam de schismata tollendo*, 1406, he suggested several possible solutions including a council and a new election by the united cardinals. The Council of Pisa (1409), however, elected a third pope, Alexander V (1409–10); it was an attempt at a solution, but it did not solve the situation.

Following the failure of Pisa, the aim of the Council of Constance was again to return to the unity of the papacy and the reform of the Church. At the start of

⁶⁰ The four short books of the *Imitation of Christ* are entitled: I. Thoughts Helpful in the Life of the Soul; II. The Interior Life; III. Internal Consolation; and IV. An Invitation to Holy Communion.

⁶¹ For Gerson and the papacy see, for instance, H. JEDIN and J. DOLAN (eds.), *History of the Church*, Burns & Oates, London, IV, 1980, 352–389, 401–472, and 573–579; and R.N. SWANSON, *Universities, Academics and the Great Schism*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

⁶² Cfr. SWANSON, *Universities, Academics and the Great Schism*, 97; B.P. MCGUIRE, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Pennsylvania State University 2005, 70.

the council there were simultaneously three reigning popes: John XXIII (elected at Bologna in 1410 to succeed Alexander V and deposed by the Council on 29 May 1415); Gregory XII (elected at Rome in 1406, resigned on 4 July 1415); and Benedict XIII (elected at Avignon in 1394 and deposed by the Council in 1417). The Council was attended, among others, by cardinals, archbishops and bishops, abbots and generals of religious orders, professors of theology and canon law, envoys of kings, princes, cities, and universities. When John XXIII fled on 20 March 1415, Gerson's sermon *Ambulate dum lucem habetis* was of crucial importance in the decision to continue with the assembly. Gregory XIII officially convoked the Council again through a delegate; and finally, the College of Cardinals elected Martin V (1417–31) as the sole pope. Gerson therefore was very instrumental to a return to the unity of Christendom.

More had great admiration for Gerson's loyal opposition to ecclesiastical corruption and emphasis on personal piety.⁶³ He was an eager contributor to the late medieval movement of spiritual and mystical literature into vernacular forms that could be read by lay Christians. He was a prolific writer and defended a simple contemplative life. He maintained that everyone was called to practise contemplation and he taught a type of contemplation rooted in piety and in practice of the human virtues. He wrote, for instance, that "there is no contemplative person who has no need for any labour. Thus, in one person it is always necessary that Martha be with Mary, and Mary with Martha."⁶⁴ Gerson's books were printed first at Cologne in 1483; by 1521 there were nine collected editions of his works. A printed copy of *Opera Johannis de Gereonno* was in the Catalogue of Grocyn's books.⁶⁵ They were, therefore, available to More.

In the *Treatise on the Passion* and in *De tristitia* More followed the texts of the four Gospels from Gerson's *Monotessaron*;⁶⁶ in the *Dialogue of Comfort against Tribulation* he cited Gerson often; and again in *De tristitia*, he calls Gerson an outstanding scholar,⁶⁷ a most learned and virtuous man,⁶⁸ and lastly a remarkable man.⁶⁹

At the beginning of this section mention has been made of More's determination to learn Greek. In a letter dated 1504 he mentions his two teachers of Greek, William Grocyn (1449–1519) and Thomas Linacre (1460–1524). Grocyn

⁶³ Cfr. CW₁, p. lxxvii; CW 9, 338, Commentary to *The Apology*, 60:11.

⁶⁴ GERSON, *Early Works*, ed. B.P. MCGUIRE, Paulist Press, New York and Mahwah 1998, 91.

⁶⁵ Cfr. H. BURROWS, *Collectanea II*, Oxford Historical Society, 16, Oxford 1890, 321, no. 53.

⁶⁶ In the *Treatise upon the Passion*, More wrote, "I will rehearse the words of the evangelists [...] in Latin word by word after my copy as I find it in the work of that worshipful father, Master John Gerson, which work he entitled *Monotessaron*, that is to wit, 'one of all four'", cfr. CW 13, 50:6–10. For *De Tristitia*, see CW 14, 623.

⁶⁷ Cfr. CW 14, 315.

⁶⁸ Cfr. CW 14, 325.

⁶⁹ Cfr. CW 14, 623.

had studied Greek in Italy and taught it in Oxford. In 1496 he was appointed the Rector of St. Lawrence Jewry, London, the parish church of Thomas More, which was only 3 minutes' walk from More's parents' house in Milk Street, and 6 minutes from More's house after he married in 1505. Grocyn invited More to lecture on the *City of God* of St. Augustine in 1501; and it has been suggested that he introduced More to St. John Chrysostom through the Greek manuscript he had acquired in September 1499.⁷⁰ It is to be assumed, therefore, that More had access to Grocyn's books at least while the latter was at St. Lawrence. At his death Linacre, as executor of Grocyn's will, produced the catalogue of his books.⁷¹ It contained 105 printed volumes and 17 manuscripts. The list included many of the books that have appeared in this section: *Augustinus de Civitate Dei cum commentario* and other works of St. Augustine, *Opera Ambrosii*, *Opera Anselmi*, *Epistole Cipriani*, and other Fathers of the Church; *Origenes*; *Opera Boetii*; *Opera Bone Venture*, *Thome Aquinatis secundus liber secunde partis* (cited by St. Thomas More); *Meditationes vitae Dom. nostri J. Cristi*, by *Bonaventura*; and *Opera Johannis de Gereonno* [sic.] (?*Gersono*), and so on. The catalogue was not exhaustive; Erasmus, for instance, used the book on Isaiah by St. Basil, on loan from Grocyn.

In conclusion, while considering Thomas More's knowledge of the spiritual and theological literature at the time it is necessary to take into account not only his study of the Fathers and Doctors of the Church, but also the spiritual and devotional literature popular in England at the beginning of the sixteenth century, which included translations of Continental writers, but also English spiritual authors.

2. *The continental context*

Of course, for a wider context it would be necessary to include a full account of what now is called the Christian humanism of the European renaissance, in which More participated, and the writings of the reformers, to which he responded. This, however, is beyond the scope of this article which seeks only to give an analytic presentation of *De tristitia tedio pavore et oration christi ante captionem eius*. Nevertheless, as an example of More's involvement with the continental humanists, I would like to mention his friendship with some of them who were—as was his own case—laymen and married such as Frans Van Cranevelt, Juan Luis Vives, and Guillaume Budé.

Budé (1467/8–1540) had studied law and later literature, and had devoted himself to the serious learning of Latin and Greek, becoming the most distin-

⁷⁰ Corpus Christi College, Oxford, *MS.* 23.

⁷¹ Cfr. BURROWS, *Collectanea II*, 16, 319–380.

guished Greek scholar in Europe. He had seven sons and two daughters. In July 1517 he wrote a letter in praise of *Utopia* and its author, whom he had not yet had the opportunity to meet. The letter was included in the second edition of *Utopia*. From then on, the two humanists corresponded and grew in friendship just by letter until they first met in 1520 when More was in the entourage of Henry VIII at the Field of Cloth of Gold, and Budé in Francis I's. The first letter we have from Thomas More to Budé is dated c. August 1518 and it is especially interesting. It is written in Latin, but for emphasis he wrote the words *λαϊκόν* and *λαόν* in Greek. The letter ends:

quod hic tam utilis labor in literis, omnes tibi mortales obstringit, vel quod tam incomparabilis eruditio, quae peculiaris olim cleri gloria fuerat, tibi faeliciter obtigit uxorato. Nam *λαϊκόν* appellare non sustineo, tam multis, tam egregiis dotibus, tam alte subuectum supra *λαόν*.⁷²

λαϊκόν being the accusative of *λαϊκός*, *laikós*, layman, and *λαόν* the accusative of *λαός*, *laós*, people. To capture the emphasis given by More it would help to give the Greek words—as More did—and to translate *λαόν* as “ordinary people,” thus:

You have earned the gratitude of all men for your useful literary labours: though *a married man* you have happily acquired a degree of learning that was once the exclusive possession of the clergy. Indeed, I am hardly content to call you a layman *λαϊκόν* when by your splendid gifts you are so highly raised beyond the level of the ordinary people—*λαόν*.

It seems that the first extant text in which *λαϊκός* appears as a substantive is the Letter to the Corinthians from St. Clement of Rome dated between the years 96 and 98 meaning a person of the people of Israel who was not a priest or a Levite: “the layman is bound by the laws that pertain to laymen”.⁷³ It was used by Clement of Alexandria (circa 150–215) to designate a Christian who was not a cleric.⁷⁴ And with the same meaning is found several times in the works of Origen (185–253),⁷⁵ an author cited repeatedly by More. Thomas More and Guillaume Budé used Greek words when the Latin equivalent was not common in classical Latin. The Latin “*laicus*” was used by Christian authors such as Tertullian (c.155–c.240) and St. Jerome (347–420), but it was not used by classical authors. In the letter to Budé, Thomas More makes a play on words: on the one hand it is praiseworthy

⁷² *The Correspondence of Sir Thomas More* (henceforth cited as *Correspondence*), ed. E.F. ROGERS, Princeton University Press, Princeton 1947, letter 65:18–22.

⁷³ 1 Clement 40:5.

⁷⁴ Cfr. CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromata* 3.12.90.1.

⁷⁵ Cfr. ORIGEN, *Homilies on Jeremiah* 11:3; *Homilies on Exodus* 11:6; and *Homilies on Joshua* 17:3.

for a married layman to have acquired a degree of learning that was once exclusive to the clergy; on the other, it cannot be said that Budé was “unqualified”. Had More used instead the Latin words “*laicus*” and “*populus*”, he would have missed the relationship between *λαϊκός* and *λαός*. From the text it appears also that More used the word *λαϊκός* with a certain personal pride in belonging himself to the people.

In that first letter from Thomas More to Budé, Thomas almost identified himself with Budé: “whomsoever I love, you, by good fortune, love also: you possess so many excellent virtues: your temperament, as I judge, hardly differs from mine.” Other letters, no longer extant, must have followed between the two humanists because in the second extant letter⁷⁶ from More to Budé, written probably from Calais circa June 1520, after they had just met for the first time, More refers to Budé’s plan of publishing their correspondence, and suggests that he would like first to revise his “remarks upon peace and war, upon morality, marriage, the clergy, the people, etc.” It would have been most interesting to read those remarks of Thomas More about “*moribus, de coniugatis, de sacerdotibus, de populo,*⁷⁷ etc.”⁷⁸

In a long letter from Canterbury addressed to Erasmus and dated 26 May 1520,⁷⁹ Thomas More mentioned that he had read several works by Vives and praised him highly saying that Vives had treated some themes in writing on almost the same lines as he—More—had thought out for himself before he had read anything by Vives; and even using the same words.⁸⁰ The letter gives the impression that they had not yet met because More wrote then that Vives was a stranger to him⁸¹ but this empathy is relevant in considering what Vives wrote later on in his commentaries on the *De Civitate Dei*.

Erasmus introduced More to Juan Luis Vives and Francis Cranevelt, and the four of them stayed at the house of Cranevelt in Bruges from 25 to 29 July 1520.⁸² From then on More, Vives, and Cranevelt corresponded and passed on news from

⁷⁶ Cfr. *Correspondence*, letter 96.

⁷⁷ More might have written “*de laicis*”; instead he chose “*de populo*”, emphasising the common condition of belonging to the people which of course then referred to the people of Christendom or to the Christian people.

⁷⁸ *Correspondence*, letter 96:20.

⁷⁹ Cfr. CWE 7, Letter 1106.

⁸⁰ Cfr. CWE 7, Letter 1106: 70–85.

⁸¹ Cfr. CWE 7, Letter 1106: 106. On the possibility of More having met Vives before, however, see CWE 4, 274, footnote to line 16. In fact, Jardine writes convincingly that More’s letter to Erasmus employs the fiction that Vives was unknown to him, cfr. JARDINE, *Erasmus, Man of Letters*, Princeton University Press, Princeton 1993, 18.

⁸² Cfr. MARC’HADOUR, *L’Universe*, 295.

one to another often.⁸³ Vives wrote to Erasmus from Bruges on 10 July 1521⁸⁴ telling him that he had written to More and he hoped to meet him soon. The rest of the letter deals with his work of finishing his extensively annotated critical edition of *De Civitate Dei*. On 14 August More arrived in Bruges and duly met Vives.⁸⁵

On 1 April 1522 Vives wrote a long letter to Erasmus from Bruges telling him about progress with his *De Civitate Dei*; Vives mentioned that he had received a letter from More. Again Vives wrote to Erasmus, this time from Louvain, saying that he had received two letters from More, and that he was very well; in this letter dated 14 July 1522 Vives told Erasmus that he had finished working on the twenty-two books of *De Civitate Dei*, and had sent the last five to him by a messenger.⁸⁶ Four weeks later, Vives wrote to Cranevelt exultant at having Erasmus, Budé, and More as “godparents”, and asking Cranevelt to pass on greeting on his behalf to More.⁸⁷ On 15 August Vives wrote to Erasmus anxious to know whether the rest of the *De Civitate Dei* had reached him,⁸⁸ in the same letter he said that he had sent off to England the letter of Erasmus to More. By the end of the month, the work was already being printed. This correspondence shows that Thomas More was aware of Vives’ progress with his edition *De Civitate Dei*, and undoubtedly the two of them discussed the work by St. Augustine

In fact, in one of his commentaries on the text of *De Civitate Dei*, Vives wrote that he was quoting a “version of Lucian in the words of Thomas More, in preference to a translation of [his] own” and then he goes on to praise More in the printed edition:

Who could speak, as they deserve, of the shrewdness of his wit, the strength of his judgement, the excellence of his learning, his eloquent flow of language, the suavity of his deportment, the probity of his manners, the judicious prudence, his rapidity in execution, his invariable integrity, his equity and faith; unless, in a word, one say, that they are completely perfect, absolute, and exact, in their full proportion! unless he calls them, as they are, each the highest of its sort, and all examples worthy the

⁸³ On the relationship between More and Vives, see—among others—T. STAPLETON, *The Life of Sir Thomas More* [1588], Burns & Oates, London 1966, 30, 56, 92, 101; R.W. CHAMBERS, *Thomas More*, Jonathan Cape, London 1976, 106, 177, 217, 259; R.P. ADAMS, *The Better Part of Valour: More, Erasmus, Colet, and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496–1535*, University of Washington Press, Seattle 1962; G.M. LOGAN (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 80, 88, 217.

⁸⁴ Cfr. CWE 8, Ep. 1222.

⁸⁵ Cfr. MARC’HADOUR, *L’Universe*.

⁸⁶ Cfr. CWE 9, Letter 1303.

⁸⁷ Cfr. H. DE VOCHT, *Litterae Virorum Eruditorum ad Fr Craneveldium*, Louvain 1928, letter 13, 10 August 1522; also in J.L. VIVES, *Epistolario*, ed. J. JIMÉNEZ DELGADO, Editora Nacional, Madrid 1978.

⁸⁸ Cfr. CWE 9, Letter 1306.

imitation of all men? I say a great deal of him, and they, who knew no More, will wonder at the extraordinary praise: but they will readily acknowledge the truth of my words, who knew him, who read his writings, who either witnessed his actions, or heard them related. But I will yet have an opportunity of spreading out, in this man's praise, as a ship's sail in an extensive sea, expanded by the prosperous winds, when I shall say of him as highly as my exertions can equal his merits; and that, too, with the full approbation of my readers.⁸⁹

Vives's edition of *De Civitate Dei* was published in 1522⁹⁰ and he was invited to lecture at *Corpus Christi College* in Oxford starting in 1523. The college had been founded in 1517 by Bishop Richard Fox. It was a new kind of foundation with a humanistic curriculum which included lectures in Latin literature, Greek and Theology, the last appointed to teach Scripture and the Church Fathers rather than the medieval authorities; it had a trilingual library—containing texts in Latin, Greek and Hebrew.⁹¹ It should be noted that Vives had lectured before at the *Collegium Trilingue* in Louvain; and that the library at *Corpus* received the books of William Grocyn, More's teacher of Greek. Thomas More mentioned Bishop Fox's approval of Erasmus's translation of the New Testament in his letter to Erasmus dated 15 December 1516,⁹² in which he also writes of the work of Thomas Linacre. While in England Vives kept close contact with More and Linacre. In 1528 Vives opposed the intended annulment of the marriage of Henry VIII to Queen Katherine and was placed for a while under house arrest, before being allowed to leave England and move to Bruges. Thomas More was not only in contact with those involved in the College, but as a lawyer he intervened in the acquisition of the land for the College;⁹³ and of course, later on, he defended the curriculum of *Corpus* in his Letter to Oxford.

Frans Van Cranevelt (1485–1564), like More and Budé, belonged to the group of highly educated lawyer-humanists.⁹⁴ In 1510 he took his degree as *Doctor juris utriusque*. In 1515 he was appointed legal adviser to the magistrate of Bruges, More held a similar position as under-sheriff of the City of London.; later on, he was appointed to the Council of Burgundy. Cranevelt translated Greek into

⁸⁹ Translation and edition by A. BUTLER (ed.), *The City of God by St. Augustine Bishop, Confessor, and Doctor of the Church with the commentaries of J.L. Vives*, Dublin, 1822, 72–73.

⁹⁰ Cfr. ST. AUGUSTINE, *De Civitate Dei*, critical edition with commentaries of VIVES, published by Johann Froben, Basle, 1522.

⁹¹ Cfr. J. WATTS (ed.), *Renaissance College: Corpus Christi College, Oxford in Context, 1450–1600*, Oxford University Press, Oxford 2019, Introduction, 1.

⁹² Cfr. CWE 4, Letter 502:21–27.

⁹³ Cfr. A.J. KENDELL, *Thomas More, Richard Fox and the Manor of Temple Guyting in 1515*, «Moreana» 23 nos. 91–92 (1986), 5–10.

⁹⁴ Cfr. H.S. HERBRÜGGEN (ed.), *More to Cranevelt*, «Supplementa Humanistica Lovaniensia» XI, Leuven University Press, Leuven 1997, 30–32.

Latin, for instance, three homilies of St. Basil; and taught himself Hebrew. He edited after Vives's death his *De veritate fidei christianae libri quinque*. His first wife bore him eleven children; she died in 1545 and he married again. In total, 386 letters of Cranevelt's correspondence survive. The letters from More to Cranevelt are a marvellous example of correspondence among friends. In those letters More often mentions Cranevelt's wife in terms that only a married man might address to another: "As for my lady your wife, or rather your lady my wife since I betrothed myself to her there long since—and seriously she is a woman of the highest dignity, complete adorned with the ornaments by giving birth and that your family has been increased by offspring"—but he corrects himself and returns to speaking of—"my lady, your wife"—and ends up asking his friend to give warmest regards to "your most charming wife" (9 April 1521).⁹⁵ He continues in the same vein: "Give my regards to our lady and wife." (12 November 1521); and continues jokingly, "farewell, together with the wife who is mine by day and yours by night; but the lady of us both" (6 June 1525). And, "Give best regards to your lady wife, and likewise mine" (22 February 1526). Ending the series of letters that have reached us, he again corrects himself: "Please give my regards to my lady, your wife (for I do not dare to reverse the order again)" (10 June 1528). On other occasion he greets him for a new child:

I offer hearty congratulations that your family has been increased by new offspring, and indeed I do so not only for your sake but also on behalf of the commonwealth, to which it is very important which parents enlarge it with the most numerous progeny, for from you only the best can be born. Farewell, and greet your most excellent wife from me most diligently and obligingly. From the bottom of my heart I pray for her happy state of health and well-being. My wife and children also pray for your well being, for through my eulogies you are no less known to them than to me myself. Once more, farewell. At London, 10 August [1524].

In one of his letters Thomas More thanks Cranevelt for looking after a painting of the Blessed Virgin Mary that More had commissioned. He wrote:

I thank you for taking care of my painting. The Virgin herself will thank you, since at your insistence she was finished with great care. [...] Farewell, my dearest Cranevelt, together with your wife, the best and most delightful of ladies. Regards from my wife and my whole family.

This correspondence is an example of the tradition of humanistic friendship, and specifically of More's character:

⁹⁵ MILLER (ed.), «Moreana» 31 n. 117 (1994) 3–66, and HERBRÜGGEN, *More to Cranevelt*, 130–172.

[More] seems to be born and made for friendship; no one is more ready to making friends or more tenacious in keeping them... In a word, whoever looks for a model of true friendship, will find it nowhere better than in More.⁹⁶

3. *Erasmus's Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*

Finally, in considering the context of *De tristitia* it is necessary to acknowledge that Erasmus wrote years earlier *de taedio, pavore, tristitia Iesu*. The *Disputatiuncula* originated in a discussion at Oxford between Erasmus and John Colet in October 1499 during the first stay of Erasmus in England. In that same visit he met Thomas More for the first time. At that discussion Erasmus argued that Christ suffered during his agony in the garden because of his approaching death on the cross. Colet, on the contrary, affirmed that Christ could not be distressed by his coming physical death, but that when the text of the Gospel says that his soul was “sad unto death” it was to be understood that he suffered because of the rejection of the Jews and the desertion of the disciples, not because of any fear of death. Erasmus pointed out that the human nature of Christ suffered in body and soul, and that this was the common understanding of the traditional piety of the Christian people. That discussion originated then a correspondence between Erasmus to Colet. First Erasmus, from his lodgings in Oxford, at St. Mary's College, wrote two long letters to Colet;⁹⁷ Colet replied briefly, thanking him for his letters, but without agreeing to the conclusion;⁹⁸ and Erasmus sent him a longer letter describing their discussion.⁹⁹

Four year later Erasmus published a further elaborated text, expanding the content of the letters and adding patristic references as well as making references to classical authors. The *Disputatiuncula*, which occupies 55 pages in the *Collected Works of Erasmus*,¹⁰⁰ starts as if it had been written immediately after the discussion—“In the course of our sparring match yesterday afternoon, Colet”—and ends as if written in the place of the discussion—“From Oxford: Farewell, excellent Colet, glory of this university and my joy”. But Erasmus may have put it into its final form while working on the early Fathers at Courtbourne in 1501–1502.¹⁰¹

Erasmus's conclusion is doctrinally orthodox though the display of authors and the references to Homer, Socrates, Virgil, Livy and other classics seem just an

⁹⁶ *Letter from Erasmus to Ulrich bon Hutten*, 1519, in CWE 999:98,112; cited in HERBRÜGGEN, *More to Cranevelt*, 33.

⁹⁷ Cfr. CWE 1, Letter 108 (136 lines in the CWE edition) and 109 (173 lines in the CWE edition).

⁹⁸ Cfr. CWE 1, Letter 110.

⁹⁹ Cfr. CWE 1, Letter 111 (265 lines in the CWE edition).

¹⁰⁰ Cfr. CWE 70, 13–67.

¹⁰¹ Cfr. M.J. HEATH (translator), *Introduction*, in CWE 70, 4.

exercise of erudition and showing off. He points out that the fear of death was accepted by the stoics such as Cicero as pertaining to human nature.

In the *Disputatiuncula* Erasmus generally sides with the scholastic theologians, such as St. Bede, St. Bernard, and St. Bonaventure, and against the early authors and Fathers like Origen, St. Jerome, St. Ambrose, St. Augustine, and St. Hilary, though in an exercise of rhetoric he shows that they had not really held a doctrine contrary to his position.

It is interesting to underline here that Erasmus followed St. Bonaventure. The translator of the work points out that the “self-abasement in [Christ’s] human nature, echoed the *vita Christi* tradition in which Erasmus had been brought up”. This coincides with the case of More as mentioned early on in this paper. More specifically Erasmus cites Bonaventure’s commentary on Peter Lombard’s *Liber sententiarum*.¹⁰²

Nor will you [Colet] deny something that Augustine and many others confirm, and that Bonaventure skilfully explains in his commentary on the Sentences, book three, distinction fifteen.

“*Bona Ventura super libros senten[tiarum]*” that was in the library of William Grocyn and therefore available to More,¹⁰³ as well as the *Vita Christi, meditationes [Meditationes vitae Dom. nostri J. Christi]*, by Bonaventure.¹⁰⁴

In order to show some common ground with Colet, Erasmus agrees with him that it was love that moved Christ, and he writes:

For the moment, Colet, I shall merely say in self-defence, before counter-attacking, that it is not I who belittle Christ’s charity; it was so great, I agree, that all the martyrs’ charity put together cannot be compared to it; but I think that it must be judged by somewhat more reliable criteria than yours.

Love can make people go eagerly to their death and ignore pain, but, equally, it may not have this effect, not only in Christ, but in us. For example, some modern commentators argue that all the love felt by the Virgin Mother of God, second only to Jesus’ own love, could not alleviate the sword of sorrow which, we read, pierced her entire soul.¹⁰⁵

Both the Introduction to the whole volume 70 of the *Collected Works of Erasmus* on *Spiritualia* and *Pastoralia*, and the Introduction to *De tedio*, mention *De tristitia* by More:

¹⁰² CWE 70, 23, and footnote 47.

¹⁰³ Book 60 in the Catalogue given in BURROWS, *Collectanea II*, 16, 321.

¹⁰⁴ Book 66 in the Catalogue given in BURROWS, *Collectanea II*.

¹⁰⁵ CWE 70, 48.

The most famous text dealing with Christ's agony in the garden was written some thirty years after Erasmus' "Debate" by his [...] friend, Thomas More; More wrote it in the Tower of London on the eve of his execution, a situation that gave it a poignancy and emotional force not present in Erasmus' more theoretical treatment.¹⁰⁶

[...] the most relevant—and poignant—contemporary commentary on Christ's agony was made by Thomas More, as he faced his own martyrdom in the Tower [...] More took much the same line as his old friend, maintaining that the episode provided an example and comfort for those who were not blessed with the holy zeal of the early martyrs.¹⁰⁷

V. *DE TRISTITIA TEDIO PAVORE ET ORATIONE CHRISTI ANTE CAPTIONEM EIUS*: IMMEDIATE SOURCES, TITLE, CONTENT AND COMMENTARY

In spite of the many titles mentioned so far, it should be recalled that More would not have had access to them in the Tower. For his last work he had to limit himself to John Gerson's *Monotessaron*, which he explicitly said he was following; the *Catena aurea* of St. Thomas Aquinas;¹⁰⁸ which in fact he had mentioned in his *Confutation to Tyndale's Answer*,¹⁰⁹ and his prayer book,¹¹⁰ which contained a printed Latin Book of Hours and a liturgical Latin Psalter. For most of the texts of Sacred Scripture he would have relied on his own memory.

As I have said, *De tristitia* is an exhortation to pray and the only way to read it is to meditate upon it on one's own. The lack of headings and subheadings, together with the various digressions, however, may make it difficult to follow More's mind at times and this Study in *Annales Theologici* aims to emphasise the points he makes by providing relevant headings.

1. *The title of the book*

So far in this paper the final version of the title by the hand of Thomas More such as can be read clearly in the top line of the first folio of the autograph manuscript has been used, *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius*.

¹⁰⁶ J. W. O'MALLEY, editor, Introduction to CWE 70, xii.

¹⁰⁷ HEATH, translator, Introduction to *Disputatiuncula de tedio, pavore, tristitia Iesu*, CWE 70, 6.

¹⁰⁸ Cfr. M. THECLA, S.C., *St. Thomas More and the Catena Aurea*, «Modern Language Notes» 61/8 (1946) 523–529: www.jstor.org/stable/2909110 [Accessed 7 February, 2021]; and T. CURTRIGHT, *From Thomas More's Workshop: De Tristitia Christi and the Catena aurea*, «Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture» 22 (2015), retrieved from "The Free Library" on 7 February 2021.

¹⁰⁹ CW 8, 685.

¹¹⁰ Cfr. L.L. MARTZ, R.S. SYLVESTER (eds.), *Thomas More's Prayer Book: A Facsimile Reproduction of the Annotated Pages*, Yale University Press, New Haven and London 1969.

Looking at the manuscript it is evident, however, that that was *not* the original title given by More. It can be clearly seen that at some stage the title read:

De oratione ante captionem christi

More crossed that out, and added, between the header and the top edge of the folio what now appears as final title; and between the original header and the first paragraph he added the references to Matthew 26, Mark 14, Luke 22, and John 18. Thus, the transcription of the first lines of the first folio is

^ *tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius*
De ^ oratione et passione christi
Mat 26 [Ma]R[ci] 14 L 22° Io 18°
'Hec quum dixisset Iesus hymno
dicto exierunt in montem oliveti'
Tot sancta verba quot habuerat
christus super cenam cum apostolis
hymno tamen quum digrederetur

That title, *De oratione ante captionem christi*, gives fully the period covered by the book: The prayer of Christ in the garden of Gethsemane until he was taken prisoner. “One hint that More’s scope did not go beyond Christ’s capture is that his work [...] coincides exactly with the subdivision entitled ‘De oratione Iesu et sua captione’ in Jean Gerson’s *Monotessaron* [1420], the text More says he is following.”¹¹¹ Moreover, More used the subtitle “De christi captione” on folio 154. Miller, however, helps us to see behind the various layers of crossings outs and additions the following metamorphosis of the title starting with

De oratione et passione Christi

in which “passione” refers to the suffering of Christ during his agony in the garden. Dissatisfied with the ambiguity of the word “passione” as it might be understood as referring to his suffering from the moment of his being taken prisoner up to his death on the cross, More wrote “ante” over “et” and added a line above the “e” of “passione,” producing

De oratione ante passionem Christi

This, however, misses the suffering in the garden, so the next step—Miller continues to suggest—was to cancel “the passione christi” and have it as

De oratione ante captionem Christi

which conveys clearly the period covered, but misses the suffering during his

¹¹¹ MILLER, CW 14, 789, first paragraph.

agony in the garden. Therefore he added “tristitia tedio pavore” before “oratione”, resulting as his final title

*De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius*¹¹²

The final title is exact in giving the period—Mt 26: 30–56, Mk 14: 26–52, Lk: 22: 39–53, and Jn: 18: 1–12—but misses Christ’s capture which is covered by More, and by these four Gospel accounts. It seems that it would have been more accurate for More to have written: “*De oratione Christi et captione eius*”, rather than “*ante captionem*”. His title would then have followed more closely Gerson’s, “*De oratione Iesu et sua captione*”. However, he had to manage with the space he had on fol. 1 and with what he had written already in the various corrections.

In any case, the final text by the hand of More is *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius*, and it is risky to try to *reduce* it. Most of More’s works have long titles as was common at the time. It has been pointed out above that the title by which the work was known, *An Exposition of the Passion*, was misleading. The contraction *De Tristitia Christi* seems to be misleading also. Although the agony in the garden is an important topic of the book, the constant element in the several steps of the metamorphosis of the title is the *oratione christi*. And it should be borne in mind that in a series of Latin terms—such as in *De tristitia tedio pavore et oratione*—the emphasis is usually on the last of them. It is common practice to call a document by its first two or three key words, and to choose them to convey its topic, but More gave a precise title and I would suggest that we ought not to tamper with it; though of course in order to avoid frequent repetitions of the long title there is no objection to using just the first words—*De tristitia*—as Miller himself does throughout his Introduction.¹¹³

The unfinished Treatise *upon the Passion* ends with the institution of the Eucharist at the Last Supper. *De tristitia*, though it is a different work and has a different character, starts where the other had left off: Jesus with his apostles left the upper room “and went out to the Mount of Olives” (fol. 1, line 5; Mt 26:30; Mk 14:26; Lk 22:39; Jn 18:1); and it ends when he is taken prisoner. This is the period of time covered by More in *De tristitia*, and in so doing—he writes—he follows the texts of Jean Gerson’s *Monotessaron*, a work that merges all four Gospels into one account. *De tristitia* is a contemplation of the life, actions, feelings, sufferings, prayer, and exhortations of Christ during that period of time; a meditation in which More does his own personal prayer and helps the reader do likewise. The conclusion of this first point of the commentary, is that the reader really ought to receive the title as written by the hand of the author:

¹¹² For a full description of the metamorphosis suggested by Miller see CW 14, 789–790.

¹¹³ Cfr. CW 14, 695–778.

De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius

without modifying it in ways that might depart from the mind of Thomas More.

2. *Content and commentary*

a) Mind in heaven

From the start of *De tristitia* it is evident that More had his mind constantly focused on heaven. On fol. 1 he starts saying that Christ spoke of holiness (cf. fol. 1:6) and goes on to write that when we prepare ourselves to pray, we must lift up our minds from the bustling confusion of human concerns to the contemplation of heavenly things (fols. 2^v-3). In his first extant letter to John Colet dated 23 October 1504 More had spoken already of the need to overcome the din of the market place—*forenses strepitus*—in order to seek the things that are above; and he wrote to his children to raise their minds to heaven, lest the soul look downwards to the earth.¹¹⁴ In the “Twelve Properties of a Lover” in 1505 he had written that the lover of God, should have his body on earth, his mind in heaven.¹¹⁵ Erasmus in his biographical profile of More wrote that when More talked “with friends about the life after death, you recognize that he [was] speaking from conviction, and not without hope”.¹¹⁶ More’s hope of heaven is evident right through *De tristitia*, from considering that the sufferings of this time are by no means worthy to be compared to the future glory¹¹⁷ which will be revealed in those who loved God so dearly that they spent their very life’s blood for his glory (fols. 27 and 61) to saying, by the end of the book, that he has not the slightest doubt that the young man who followed Christ that night and could not be torn away from Him until the last possible moment, after all the apostles had fled, lives with Christ in everlasting glory in heaven, and that he—More—hopes and prays that we—More and his readers—will one day live in heaven with the young man: “Then he himself will tell us who he was, and we will get a most pleasant and full account of many other details of what happened that night” (fols. 145^v-146).

Having our hope in heaven, however, does not take away the difficulties we encounter, and More saw in the toponyms given in the text from Gerson’s *Monotesaron*, “*in montem Olivarum, trans torrentem Cedron in villam cui nomen Gethse-*

¹¹⁴ Cfr. Letter 101 in *Correspondence*. English translation given in *St. Thomas More: Selected Letters*, ed. ROGERS, Yale University Press, New Haven and London 1961, 146.

¹¹⁵ Cfr. *Life of Pico*, in *Essential Works*, 90–91.

¹¹⁶ CWE 7, Letter 999:300.

¹¹⁷ St. Paul’s words, 2 Cor 4:17, found on fol. 27, are similar to Rom 8:18 which is cited on fol. 61.

*mani*¹¹⁸ a reference to the need of going through the sufferings of this life before reaching the joys of heaven. He writes that the stream of Kedron lies between the city of Jerusalem and the Mount of Olives, where the orchard of Gethsemane is; that *cedron* means “sadness”, and Gethsemane a “most fertile valley” or “valley of olives”; and therefore, that while we are exiled from the Lord we must surely cross over a valley of tears and a stream of sadness whose waves can wash away the blackness and filth of our sins before we come to the fruitful Mount of Olives and the pleasant estate of Gethsemane, an estate most fertile in every sort of joy. This, he writes, is the salutary lesson contained in these place-names (fols. 3–5^v). The parallel between going through Kedron to reach Gethsemane and through suffering to reach glory, is found in the *Catena aurea* from Alcuin commenting on Jn 18:1.

b) My soul is sad unto death

More continues to point out that those place-names harmonize very well with the immediate context of Christ’s passion for the prophet predicted that Christ would work out His glory by means of inglorious torment. “Then—More writes—the meaning of the stream He crossed, ‘sad’, was far from irrelevant as He Himself testified when He said, “My soul is sad unto death” (fols. 5^v-6^v).

The words of Jesus, “My soul is sad unto death”, are found in Mt 26:38 and Mk 14:34, but not in John’s Gospel where many of the events recorded in the synoptics are assumed as known to readers. The reference to Kedron—meaning sad—is hint enough of the agony of Christ in John’s account, and lets him go on to describe Christ’s control of the situation (Jn 18:4–11). Further on in the text (see fols. 102–115) Thomas More wrote about how Jesus confronted those who were seeking him; in the first folios, however, he focused on Jesus’s prayer, and on how that of his disciples should be.

More writes of “Christ’s holy custom of going together with his disciples to that place—Gethsemane—in order to pray” (fol. 7^v), that he had the habit of spending whole nights praying without sleep (fol. 8^v). On that occasion, “He began to feel sorrow and grief and fear and weariness”, and “said to them, ‘My soul is sad unto death. Stay here and keep watch with me’.” “He suddenly felt such a

¹¹⁸ Mt 26:30 reads in Latin, “Et hymno dicto, exierunt in montem Oliveti”; and Mt 26:36, “Tunc venit Jesus cum illis in villam quae dicitur Gethsemani”; Mk 14:26, “Et hymno dicto exierunt in montem Olivarum, and Mk 14:32, “Et veniunt in praedium, cui nomen Gethsemani”; Lk 22:39, “Et egressus ibat secundum consuetudinem in montem Olivarum”; Jn 18:1, “trans torrentem Cedron, ubi erat hortus”. Gerson’s *Monotessaron* brings together the “torrentem Cedron” mentioned by John and “Gethsemani / montem Olivarum” from the synoptic gospels, into a unified reading: “Haec cum dixisset Iesus, & hymno dicto, exierunt in montem Oliveti. Et egressus ibat secundum consuetudinem in monthem Olivarum, trans torrentem Cedron, in villam, cui nomen Gethsemani” (cfr. GERSON, *Monotessaron*, edition published in Cologne in 1546).

sharp and bitter attack of sadness, grief, fear, and weariness that He immediately uttered, even in their presence, those anguished words which gave expression to His overburdened feelings: ‘My soul is sad unto death.’” Christ, More, argued, suffered in Gethsemane because he had present in his human soul the physical suffering that he was going to undergo in his body from the blows, thorns, nails, and horrible tortures up to the crucifixion; he suffered from the treacherous betrayer and bitter enemies; but over and above these, by the abandonment of his disciples, the loss of the Jews, and finally—More wrote—by the “ineffable grief of His beloved mother”.

He went on to explain that Christ, truly God and truly man, had as a man the ordinary human feelings; he experienced hunger, thirst, and sleep; and equally he had the capacity to suffer and “chose to experience sadness, dread, weariness, and fear of tortures and thus to show by these very real signs of human frailty that He was really a man. Moreover—More wrote—because He came into the world to earn joy for us by His own sorrow, and since that future joy of ours was to be fulfilled in our souls as well as our bodies, so, too, He chose to experience not only the pain of torture in His body but also the most bitter feelings of sadness, fear, and weariness in His mind—*in animo*—partly in order to bind us to Him all the more” (fol. 24^v). Fear is the suffering of the soul engendered by foreseen future events, and More emphasizes that Christ’s soul suffered in Gethsemane for all the physical pain his body was to feel up to his death on the cross. St. John Henry Newman was later to emphasise that “the agony, a pain of the soul, not of the body, was the first act of His tremendous sacrifice”.¹¹⁹

While Matthew and Mark report the words of Jesus, “My soul is sad unto death,” and John gives just a hint of the agony, Luke amplifies the scene, and gives a further abundance of details; he is the only one who mentions that Jesus sweated blood (Lk 22:44). Luke’s Gospel is more tender, and conveys especially the mercy of God. He is the one who relates the infancy of Jesus, the parables of the prodigal son and the good Samaritan, and the repentance of the good thief. More writes that Christ was overwhelmed by mental anguish more bitter than any other mortal has ever experienced from the thought of coming torments even to the point that a bloody sweat broke out all over his body and ran down in drops to the ground (fol. 58^v). And similarly, Newman preached three centuries later that Christ shed blood in Gethsemane; that His agonizing soul broke up His framework of flesh and poured it forth. “His passion [has] begun from within. That tormented Heart, the seat of tenderness and love, began at length to labour and to beat with vehemence”; “the foundations of the great deep were broken up; the red streams rushed forth so copious and fierce as to overflow the veins, and

¹¹⁹ J.H. NEWMAN, *Discourses to Mixed Congregations*, London 1892, Discourse 16, 325.

bursting through the pores, they stood in a thick dew over His whole skin; then forming into drops, they rolled down full and heavy, and drenched the ground.”¹²⁰

More goes on to write, however, that Christ’s sadness, fear, and weariness did not prevent him from obeying his Father’s command (fol. 21^v). He addressed him saying, “Abba, Father, to you all things are possible. Take this cup away from me”, but continued, “yet not what I will, but what you will” (fol. 28).

c) Pray always

Focusing on the prayer of Christ in Gethsemane leads Thomas More to exhort Christians to pray, and this he does from the beginning of *De tristitia*, from the very first folio. In brief, More presents two different approaches. Firstly, he writes of the need to pray by dedicating certain times to prayer and by praying properly. Erasmus in his biographical profile of More wrote that he had fixed hours at which he said his prayers, and that they were not conventional but came from the heart.¹²¹ More relates that Christ went to mount Olivet to pray with his disciples “as He customarily did” (fol. 2). He addresses the readers and encourages them to “follow after Christ and pray to the Father together with Him” (fol. 7). In contemplating the scene of Christ’s agony, More points out that Jesus expected his disciples to watch with him (fol. 10). It is in prayer that the Christian accepts the will of the Father (fols. 28^v, 38^r). The follower of Christ “should take humility as his starting point, since it is the foundation, as it were, of all the virtues” (fol. 29), and More writes:

Reader, let us pause for a little at this point and contemplate with a devout mind our commander lying on the ground in humble supplication ... so that we will see, recognize, deplore, and at long last correct, I will not say the negligence, sloth, or apathy, but rather the feeble-mindedness, the insanity, the downright block-headed stupidity with which most of us approach the all-powerful God, and instead of praying reverently address Him in a lazy and sleepy sort of way (fols. 29–30).

And he goes on forcefully to advise the need of praying intensely and avoiding distractions during the times of prayer (fols. 30–34), and the need of persevering in prayer (fol. 39^v). He quotes Jesus’s words to his disciples, “Stay awake and pray, that you may not enter into temptation”.

But More changes his tract, and writes that the precept of praying always is not to be taken metaphorically, but in a real way, and this requires a constant presence of God, “while walking or sitting or even lying down”. “Indeed, I wish—he writes—that, whatever our bodies may be doing, we would at the same time

¹²⁰ NEWMAN, Discourse 16, 340.

¹²¹ Cfr. CWE, letter 999:297.

lift up our minds to God, which is the most acceptable form of prayer” (fols. 34^v-35^r). He then considers the example, given by Gerson in the short treatise titled *Prayer and its Value*, of the man who decides to go on a pilgrimage to a faraway shrine. He starts walking towards his destination with his aim very much in his mind; of course, at some stage he needs to stop and spend the night at an inn; at other times he eats or talks to a fellow-traveller, or even gets distracted; but on all those occasions he should not fail to be on pilgrimage, unless of course, he decides to change his course or desist from his plan. More explains that the whole act of going forward is “informed and imbued with a moral virtue because it is silently accompanied by the pious intention formed at the beginning, since all this motion follows from the first decision”; thus, he writes:

And so, this pilgrimage is never truly interrupted in such a way that its merit does not continue and persist at least habitually, unless an opposite decision is made, either to give up the pilgrimage completely or at least to put it off until another time.

More continues saying that Gerson “draws the same conclusion about prayer, namely that once it has been begun attentively it can never afterwards be so interrupted that the virtue of the first intention does not remain and persist continuously—that is, actually or habitually—so long as it is not relinquished by making a decision to stop nor cut off by turning away to mortal sin”; concluding that “whoever lives well is always praying” (fols. 78^v-82).

d) A discussion on martyrdom

As a whole, and as has been commonly said, *De tristitia* deals throughout, almost from beginning to end, with three themes: the contemplation of Christ’s agony in the garden; an exhortation addressed to all Christians to pray; and a discussion of martyrdom. This third theme starts with the consideration of Christ’s suffering in his pre-passion, which More considered to be greater than it “has been to anyone else” (fol. 58), “more painful than the suffering of any of all martyrs, of whatever time or place, who underwent martyrdom for the faith” (fol. 57). Then, More speaks of two types of martyrs, those who embrace martyrdom eagerly, and those who do so reluctantly which was to be very much his own case. He went over and over again in his mind the different aspects of this matter, and what he wrote was clearly autobiographical. He did not consider himself to have the vocation of a martyr.

... the whole drift of the present discussion finally comes to this: we should admire both kinds of most holy martyrs, we should venerate both kinds, praise God for both,

we should imitate both when the situation demands it, each according to his own capacity and according to the grace God gives to each (fol. 62^v).

And he concluded by saying:

... in our agony remembering His (with which no other can ever be compared) let us beg Him with all our strength that He may deign to comfort us in our anguish by an insight into His; and when we urgently beseech Him, because of our mental distress, to free us from danger, let us nevertheless follow His own most wholesome example by concluding our prayer with His own addition: "Yet not as I will but as you will" (fol. 63^v).

e) The Church, bishops, priests

More considered himself very much a member of the Church; the Church is made up of all the faithful, those on earth and those who have preceded us and are in heaven or undergo purification in purgatory. For More the laity are fully members of the Church. In *De tristitia* he calls the Church repeatedly the mystical body of Christ (fols. 25, 87, and 111^v) and Christ is the Head of the Church (fol. 111^v). In all his writings More had in mind that the Holy Spirit plays an essential role in the Church as Christ promised that the Holy Spirit will guide the Church into all truth (Jn 16:13); in *De tristitia* he writes that the Holy Spirit taught the apostles after the resurrection what they would not have been able to bear had it been told them a short time before (fol. 3).

More emphasizes that all fatherhood proceeds from God both in heaven and on earth (fol. 38) and that Christ taught us to call Him "*our* Father" rather than any individual addressing Him as "*my* Father", because that way of addressing belongs only to the Son, while all of us are brothers; he had in mind that the reformers claimed a direct relationship with God without the Church, and he wrote:

He [Christ] teaches the rest of us to pray thus: "Our Father who art in heaven." By these words we acknowledge that we are all brothers who have one Father in common, whereas Christ Himself is the only one who can rightfully, because of His divinity, address the Father as He does here, "My father." But if anyone is not content to be like other men and is so proud as to imagine that he alone is governed by the secret spirit of God and that he has a different status from other men, it certainly seems to me that such person arrogates to himself the language of Christ and prays with the invocation "My Father" instead of "Our Father," since he claims for himself as a private individual the spirit which God shares with all men. In fact, such a person is not much different from Lucifer, since he arrogates to himself God's language, just as Lucifer claimed God's place (fol. 45^v).

More's awareness of his belonging to the Church leads him to pray for all the faithful. He quotes Terence,¹²² "Since I am a man, I consider nothing human to be foreign to me"; likewise, More suggests that because we are Christian we need to be interested in all Christians and we must all pray for those in need. In the context of the sleeping disciples he writes: "how could it be anything but disgraceful for Christians to snore while other Christians are in danger?" (fol. 87^v).

In contemplating the sleep of the apostles in Gethsemane, More reflects on the attitude of many bishops:

Why do not bishops contemplate in this scene their own somnolence? Since they have succeeded in the place of the apostles, would that they would reproduce their virtues just as eagerly as they embrace their authority and as faithfully as they display their sloth and sleepiness! For very many are sleepy and apathetic in sowing virtues among the people and maintaining the truth, while the enemies of Christ in order to sow vices and uproot the faith (that is, insofar as they can, to seize Christ and cruelly crucify Him once again) are wide awake—so much wiser (as Christ says) are the sons of darkness in their generation than the sons of light (fol. 65).

The above paragraph contrasts with More's apologetic writings in which he defended bishops and priests against the attacks of the reformers. In 1525, in his Letter to Bugenhagen, More wrote that the bishops of England were not going to be influenced by the doctrines of Luther.¹²³ Alas! The tables had been turned. Seven years later the bishops in Convocation¹²⁴ by their statute of the Submission of the Clergy of 15 May 1532, relinquished their authority and recognized Henry VIII's royal authority over all Church legislation, thereby opening the door to the Royal Supremacy and to breaking with Rome;¹²⁵ the following day, 16 May, More resigned as Lord Chancellor. In describing the attitude of the sleeping

¹²² In *De tristitia* More calls him "the comic poet": Terence was a Roman playwright (c.186–c.159 BC). Miller mentions him a dozen times in commenting on More's Latin in *De tristitia*, cfr. CW 14, II.

¹²³ Cfr. CW 7, 27: 10–12.

¹²⁴ The Convocations of Canterbury and York were the synodical assemblies of the bishops and clergy of the two provinces of the Church in England. At the time they included the bishops and other members of the clergy.

¹²⁵ The declaration of the Royal Supremacy proceeded in stages. From the beginning of the session of Parliament which started in October 1529, the King attempted to control the Church but found clear opposition in Parliament. Parliament, which included Thomas More as Lord Chancellor and William Warham as Archbishop of Canterbury, refused to pass the Submission of the Clergy Act and Henry dismissed Parliament on 14 May 1532. The bishops in Convocation accepted the Submission of the Clergy on 15 May 1532. More resigned the following day, and the Archbishop of Canterbury died that summer. By the Submission of the Clergy, the bishops accepted that they would not make new canons without the King's licence and ratification, and that they would submit prior canons to a royal revision. This declaration was probably meant for putting pressure

bishops, he used words that he had written in his letter of 23 October 1504 addressed to John Colet. There, he wrote about the “stuff for the belly and the world and for the world’s lord, the devil.”¹²⁶ In *De tristitia* he writes that some of the sleeping bishops “*multo plures quam vellem*”, far more of them than I would wish, “are numbed and buried in destructive desires; that is, drunk with the new wine of the devil, the flesh, and the world, they sleep like pigs sprawling in the mire” (fol. 65–65^v). And he uses the image he placed on the lips of the quasi-fictional *Morus* in replying to Raphael Hythloday, “You must not abandon the ship in a storm because you cannot control the winds”.¹²⁷ In *De tristitia* he writes:

If a bishop is so overcome by heavy-hearted sleep that he neglects to do what the duty of his office requires for the salvation of his flock—like a cowardly ship’s captain who is so disheartened by the furious din of a storm that he deserts the helm, hides away cowering in some cranny, and abandons the ship to the waves—if a bishop does this, I would certainly not hesitate to juxtapose and compare his sadness with the sadness that leads to hell; indeed, I would consider it far worse, since such sadness in religious matters seems to spring from a mind which despairs of God’s help (fol. 66).

Some authors have suggested that More used strong words in *De tristitia* because writing in Latin he was addressing a more erudite audience. This does not seem to be the case. The reality is that the bishops in England had abdicated their responsibility in the face of the King’s oppression. *De tristitia* is addressed to them and the clergy, and to the common people who could read Latin; not just to a select few.

More goes on to speak of two other categories of bishops. “The next category, but a far worse one, consists of those” moved by ambition who “do not sleep like Peter” but “make his waking denial” (fol. 66–68). Here More seems to have had in mind the case of Cardinal Wolsey, who not only submitted to the king’s desires, but out of his own ambition worked actively to achieve the divorce of Henry from Catherine. And finally, the third group is made up of “those that not merely neglect to profess the truth out of fear but preach false doctrine “whether for

on the Pope, rather than for a definitive break with Rome. (For a detailed account of More’s resignation, see, for instance: J. GUY, *The Public Career of Sir Thomas More*, Yale University Press, New Haven and London 1980, “The Events of 1532”, 175–203).

In March 1533, however, by the Act in Restraint of Appeals, Henry VIII was declared head of the Church. By the Act of Submission of the Clergy of March 1534, Parliament formalized the 1532 Convocation statute, and all appeals in Church law were to be addressed to the King’s Court of Chancery. The Acts of Succession and Royal Supremacy followed. Thomas More and Bishop John Fisher refused the oath to the Act of Succession on 13 April 1534 and were taken to the Tower of London. The Act of Royal Supremacy was passed in November 1534 when the two of them were already in the Tower.

¹²⁶ *Correspondence*, Letter 3:26.

¹²⁷ *Utopia*, I, CW 4, 99:34–35.

sordid gain or out of a corrupt ambition, such a person does not sleep like Peter, does not make Peter's denial, but rather stays awake with wicked Judas and like Judas persecutes Christ" (fol. 68^v). This was the case of Thomas Cranmer who not only tried to please the King but, as Archbishop of Canterbury, granted the annulment, allowed the marriage to Anne Boleyn, conferred on her the crown, and introduced Lutheran doctrines in England.

More continues reflecting on the state of the clergy: "At this juncture another point occurs to us, that Christ is also betrayed into the hands of sinners when His most holy body in the sacrament is consecrated and handled by unchaste, dissolute, and sacrilegious priests" (fol. 88). Again, strong words from the pen of Thomas More, but he had already written of the marriage of Luther to a nun, and of that of other continental reformers earlier;¹²⁸ closer to home, everyone was aware of the illegitimate son of Cardinal Wolsey. Archbishop Cranmer also brought a wife from his stay in Germany though this was kept secret and it was perhaps not known by More.¹²⁹ On the following folio More speaks of those who deny the real presence of the Body of Christ in the sacrament though they call it by that name, *Corpus Christi* (fol. 89). In the *Treatise upon the Passion* which he left unfinished at Easter 1534 before he was taken prisoner he wrote a most extensive defence of the real presence citing in Latin and English from nineteen Latin and Greek Fathers of the Church, and other ancient Christian writers, from St. Ignatius of Antioch to Theophylact of Bulgaria;¹³⁰ and later on, probably soon after arriving at the Tower he wrote the brief *Treatise to Receive the Blessed Body of Our Lord, Sacramentally and Virtually Both*.¹³¹ Those pages are evidence of the love and veneration More had for the Eucharist.

f) Psalm II

It is interesting to note that More cited Psalm II a couple of times: first with reference to the reformers who claimed to be able to interpret Scripture without the help of the old doctors or the tradition of the Church (fol. 110^v), and later when Jesus replied to his captors, "This is your hour and the power of darkness", Lk 22:53 (fol. 133^v). More places in the mouth of Christ that "this hour and this

¹²⁸ Cfr. *The Confutation of Tyndale's Answer*, CW 8, 41:31.

¹²⁹ Sometime between March and August 1532 Cranmer got married in Nuremberg. He left his wife in Germany while continuing his diplomatic mission in the Continent, but at the death of Warham he was recalled to be consecrated archbishop of Canterbury. The consecration took place in January 1533. Sometime later Cranmer's wife slipped into England. Although she bore a daughter, the marriage remained hidden through most of Henry's reign. It is not unlikely though that by 1534 More knew of the marriage.

¹³⁰ Cfr. *A Treatise Upon the Passion*, Chapter 4, Lecture 2, CW 13, 136–174.

¹³¹ Cfr. CW 13, 191–202.

power of darkness are not only given to you now against me, but such an hour and such brief power of darkness will also be given to other governors and other caesars against other disciples of mine” (fol. 135). More see those words fulfilled in the case of Nero and others who persecuted Christ’s disciples from the beginning of the Church and for centuries to come, including in this his own situation; and he paraphrases the words of the Psalm:

Although the nations have raged and the people devised vain things, although the kings of the earth have risen up and the princes gathered together against the Lord and against His Christ, striving to break their chains and to cast off that most sweet yoke which a loving God, through His pastors, places upon their stubborn necks, then He who dwells in heaven will laugh at them and the Lord will deride them ... He will establish His Christ, the son whom He has today begotten, as king on His holy mountain of Sion... (fols. 136–138^v).

The picture described by More from folios 64 to 138 is really grim: bishops and clerics in England, and those in authority and illustrious men, had deserted Christ. But not all was lost. Bishop John Fisher kept the faith, and the Carthusians, and other religious: his friend, and fellow scholar Richard Reynolds, a Bridgettine priest, and three Carthusian priors, died martyrs on 4 May, and the rest of the London Charterhouse was resisting Thomas Cromwell’s attempts to gain their submission (up to eighteen of them were to die martyrs; the others submitted and abandoned the house which was taken over).¹³²

Another source of consolation for More was his friend Antonio Bonvisi to whom he wrote his last-but-one extant letter,¹³³ probably after finishing *De tristitia* because, though *De tristitia* was written in ink, traditionally it is assumed that the letter to Bonvisi was written with a coal.¹³⁴ He started it saying:

¹³² Cfr. M. CHAUNCY, *The History of the Sufferings of Eighteen Carthusians in England*, written in Latin in 1539, it was published in English in 1890 by Burns and Oates, London.

¹³³ His last extant letter was addressed to his daughter Margaret on 5 July 1535, the day before his execution in Tower Hill.

¹³⁴ This would date the letter between 12 June 1535, when he was deprived of writing utensils, and 1 July, when he was sentenced to death. William Rastell, editor of the *English Works of Sir Thomas More*, 1557, placed the letter to Bonvisi and the letter of 5 July to Margaret last among the letters of Thomas More, *English Works* pages 1455 and 1457 respectively, and they are preceded by a paragraph in which the editor says that they were generally written “with a coal” because More did not have “pen or ink”. From this grew a family tradition that More in the Tower had to write with a piece of coal. Rodgers considers this to be an exaggeration (cfr. *Cambridge Companion to Thomas More*, 240) and, in fact, the Valencia manuscript itself disproves it. The editor of the *English Works* mentions using a coal only for the last two letters, and charcoal pencils were, and are, a normal medium for drawing (used, for instance by Holbein in the sketch of Thomas More’s

Since my mind has a presentiment (perhaps a false one, but still a presentiment) that before very long I will be unable to write to you, I have decided, while I may, to show by this letter, at least, how much I am refreshed by the pleasantness of your friendship now that fortune has abandoned me.¹³⁵

More goes on to write that the happiness of a friendship so faithful and constant against the contrary blast of fortune is a higher good arising from the loving-kindness of God.¹³⁶

Faithful also were his adopted daughter, Margaret Giggs, and her husband, John Clement; and his secretary John Harris, who married Dorothy Colly, the maid of Margaret Roper, eldest daughter of Thomas More. Margaret Roper, Margaret Giggs, and Dorothy Colly brought More's headless body from Tower Hill to be buried in the Tower. Margaret Giggs succoured the imprisoned Carthusians. And faithful at the time were most common people, most of the religious, and most of the clergy. And More found consolation in the company of all the Church in Christendom and of the saints in heaven.

But, of course, his main comfort was God himself, and More finished his meditation on Psalm II with the following words which he placed on the lips of Christ:

Thus, when they have taken up their cross to follow me, when they have conquered the prince of darkness, the devil, when they have trod underfoot the early minions of Satan, then finally, riding aloft on a triumphant chariot, the martyrs will enter into heaven in a magnificent and marvellous procession (fol. 137^v).

g) The flight of the apostles and the capture of Christ

At the end of folio 115^v Thomas More lists three topics that he is going to develop in the rest of the text:

*De amputate Malchi auricula
Apostolorum fuga
et captione Christi*

The severing of Malchus' ear [fol. 116–138^v],

family) and not uncommon for writing. Rather than saying that he used a coal, perhaps it is more accurate to say that More used a *pencil* (a charcoal pencil) for those his last two letters.

¹³⁵ The letter was written in Latin, translated into English by E. McCUTCHEON, «Moreana» 18, 71–72 (1981), 55–56. Most collections of letters of Thomas More give the English translation published in the *English Works* of 1557, rather than a fresh modern translation from the Latin.

¹³⁶ For a recent appraisal of Buonvisi, see F.E. SMITH, *A “fowde patrone and second father” of the Marian Church: Antonio Buonvisi, religious exile and mid-Tudor Catholicism*, «British Catholic History» 34/2 (2018), 222–246, Cambridge University Press, Cambridge.

the flight of the apostles [fol. 139–153],
and the capture of Christ [fol. 154–155^v]

These three final sections are the only ones that have been clearly given headings in More's own handwriting on the folios of the manuscript, as if, until then, More had been writing in haste, following his train of thought with everything he had in mind, and, in finishing folio 115, he had stopped and had wanted to ensure that he covered those three last topics. These three headings appear well centred at the top of each of the respective folios, 116, 139, and 154.

At the bottom right of folio 138^v, he wrote the heading of the following page; and it appears on top of folio 139: *De fuga discipulorum*.¹³⁷ The first lines of this section continue to be clearly autobiographical:

“Then all the disciples abandoned him and fled.” From this passage it is easy to see how difficult and arduous a virtue patience is. For many can bring themselves to face certain death bravely provided they can strike back at their assailants and give vent to their feelings ... But to suffer without any comfort from revenge, to meet death with a patience that not only refrains from striking back but also takes blows without returning so much as an angry word, that, *I assure you*, is such a lofty peak of heroic virtue that...

I would suggest that staying in the Tower from 17 April 1534 to 6 July 1535 keeping his calm was a real trial for Thomas More's *patience*.

The last heading, *De christi captione*, appears in the final title of the book, as well as in a previous attempt, *De oratione ante captionem christi*. There has been some discussion as to whether More intended to write further, but, from the list of those three topics, it is obvious, that, at least from the moment that he reached writing folio 115, the *De christi captione* was going to be the end of his narrative, which he finished with the few lines describing the capture of Christ, which took place, he writes, after Christ had twice addressed those who had come to apprehend him, and had announced to them that they then had permission to do what they had not been able to do before—to take him captive, that is, after all the apostles had escaped by running away, after the young man who had been seized but could not be held had saved himself by his active and eager acceptance of nakedness, only then, after all these events, did they lay hands on Jesus (fol. 155).

h) The gentleness of Thomas More

At this stage, it seems necessary to focus on what might be called the gentleness of Thomas More which is apparent throughout *De tristitia*. Early in the book

¹³⁷ On fol. 115^v he wrote *Apostolorum fuga*; but on fol. 138^v and on top of fol. 139, he wrote: *De fuga discipulorum*, in concordance with the following line of fol. 139: *Tunc discipuli relicto eo omnes fugerunt* (Mt 25:56).

More points out that Christ used to eat with sinners, calmly and kindly helping them to reform their lives (fol. 9). In discussing the words of Our Lord, “Are you sleeping and taking your rest? It is enough” (Mk 14: 41), More says that he was not unaware that there are various interpretations and states that everyone is free to choose, as he is not an arbitrator (fol. 76). Similarly, by the end of the work, More comments that he differs from the interpretation adopted not only by many celebrated doctors of the Church but also approved by that “remarkable man John Gerson” whom he had generally followed in his work (fol. 154^v-155). In these comments, More’s freedom of mind in giving his own opinion comes through, but also his honesty in mentioning other interpretations and his gentleness in praising those who held opposite views.

After criticizing those prelates who had actively denied Christ out of fear he suggests that most of them will eventually repent (fol. 68); which was in fact the case under Mary Tudor. One of those who repented was Bishop Stephen Gardiner (c.1495–1555). Gardiner had served under Wolsey in the attempt to obtain the divorce of King Henry VIII and Catherine of Aragon. Henry appointed him bishop of Winchester in 1531; though he opposed the King in 1532, he was among those who accepted the Royal Supremacy, and defended it in his book *De vera obedientia*. Under the following king, the young Edward VI, Gardiner sought the return of the kingdom to the Catholic Church and he was imprisoned in the Tower of London. He was released at the accession of Queen Mary in 1553, and appointed her Lord Chancellor. He backed her in her efforts for a Catholic restoration. It was reported that on his deathbed, listening to the gospel narrative of Peter’s betrayal of Christ, the bishop, weeping bitterly, said “*Ego exivi sed non dum flevi amare*”—“I have gone out, but as yet I have not wept bitterly”.¹³⁸

With regard to those who had preached false doctrine, he points out that, since there is no limit to the mercy of God, Christians had to pray humbly and incessantly that with God’s help they should return to their senses and rectify (fol. 70^v). More had also spoken about unfaithful priests, and went on to advise that people had to pray more earnestly for priests, for it will be much to the advantage of the people if bad priests improve (fol. 88^v).

It has been mentioned in the preceding section that More made reference to Psalm II, “He who dwells in the heaven laughs to scorn these wicked and vain

¹³⁸ Cited in the entry of Stephen Gardiner, in the *Oxford Dictionary of National Biography*, online version of 3 January 2008, accessed on 21 December 2020. The source of this quotation was Stapleton (July 1535–1598), biographer of St. Thomas More. He was educated at Winchester College and graduated from Oxford in 1556, the year after Gardiner’s death. He was a Canon of Chichester under Mary, but was deprived of the prebend in the next reign on refusing the Oath of Supremacy in 1563. He emigrated to the Continent and was later a professor at the English College in Douay and at the University of Louvain.

attempts of [the bad theologians]”; but More goes on to write, “But I humbly pray that he may not so laugh them to scorn as to laugh also at their eternal ruination, but rather that he may inspire in them the health-giving grace of repentance” so that they “may retrace their steps to the bosom of mother church and so that all of us together, united in the true faith of Christ and joined in mutual charity as true members of Christ, may again attain to the glory of Christ our Head” (fol. 111^v).

All through the book Thomas More contemplated the passion of Christ who suffered as no other man had suffered, but he emphasized that Christ did so because he wanted to, and specifically, focusing in the account of John, that he went freely to meet those who sought to capture him (Jn 18: 4–8), and that he was in command of the situation (fol. 64 and 102), so much so that those who went to take him fell to the ground at his word (Jn 18: 6). This gave More a deep trust in Jesus Christ, and he ended his narrative full of confidence, calm, and joy.

The reader of *De tristitia* perceives that Thomas More’s feelings come through when speaking of his loved ones or people he particularly appreciated. The first one undoubtedly was the Blessed Virgin Mary for in speaking of Jesus’s agony, More writes that he suffered because of “the ineffable grief of his beloved mother” (fol. 12^v), whom More mentioned again as Jesus’s “most loving mother” on fol. 39 and on fol. 48a^v.¹³⁹ More had also a soft spot for John, the young apostle; he praised him for his virginity (fol. 10^v) and mentioned that he followed Christ all the way to the place of the crucifixion and stood next to the cross with Christ’s most beloved mother: “two pure virgins standing together—*virgo purus cum virgine purissima pariter*”, and that when Christ commended her to him he accepted her as his own mother from that day on (fol. 142).

In this his last work More did not want to omit mentioning Mary Magdalen to whom Jesus appeared after his resurrection (fol. 105^v). He had written of her in 1529 in his first dialogue in defence of orthodoxy: Christ promised that Saint Mary Magdalen would be venerated through the world because she bestowed that precious ointment upon his blessed head;¹⁴⁰ from the example of that holy woman, More wrote, and from the words of our Saviour, we learn that God delights in seeing the fervent heat of the heart’s devotion bubble out through the body and do him homage.¹⁴¹ He wrote of her also in the *Treatise upon the Passion*¹⁴² before being taken prisoner, and again, already in the Tower, in *A*

¹³⁹ More inserted two additional folios after fol. 48 which in the transcription given in CW 14 are called fol. 48a and 48b.

¹⁴⁰ Cfr. CW 6, 49:13.

¹⁴¹ Cfr. CW 6, 49: 29–32.

¹⁴² Cfr. CW 13, 76–77 and 157.

Dialogue of Comfort against Tribulation;¹⁴³ in these two books he identifies Mary Magdalen with Martha's sister.¹⁴⁴

Mary and Martha are also praised by More in his *Treatise on the Blessed Body*, where he encourages Christians to receive the Blessed Body of Our Lord sacramentally and virtually just as Mary and Martha received him in their house; as Saint Elizabeth received her cousin, the Blessed Virgin Mary, with the joy of Saint John the Baptist leaping in his mother's womb; as the two disciples going to Emmaus, who asked Christ to stay with them—*mane nobiscum Domine* (they, too, are mentioned by More in *De tristitia*); and as Zacchaeus received him.¹⁴⁵

More's excitement is at its best, however, when speaking of the young man who followed Jesus when all the disciples had abandoned him and run away (fol. 143). More tells us how he would imagine the situation. He suggests that the young man had heard of Christ's fame and, as may have happened, he was serving at table during the Last Supper when he was touched by a secret breath of the spirit and felt the moving force of charity. Then, impelled to pursue a life of true devotion, he followed Christ when he left after dinner and continued to follow him. When all the apostles had escaped in terror, this young man, More suggests, dared to remain behind, with all the more confidence because he knew that none as yet was aware of the love he felt for Christ.

But how hard it is to disguise the love we feel for someone! Although this young man had mingled with that crowd of people who hated Christ, still he betrayed himself by his gait and his bearing, making it clear to everyone that he pursued Christ, now deserted by the others, not as a persecutor but as a devoted follower (fol. 144^v).

Thomas More continued to consider the example of this young man. He managed to escape when they tried to catch him, but he did not abandon Christ out of fear, but escaped out of necessity when he was able to do so without betraying Christ; and—More writes—he avoided being caught because he was not attached to material things. Here More brings up the example of another young man, “the holy and innocent patriarch Joseph” (Gen 39:12), who left to posterity a notable example, teaching that one should flee from danger of falling into sin (fol. 152). More, almost at the end of his narrative, reveals once again his inner self:

¹⁴³ Cfr. CW 12, 146 and 185.

¹⁴⁴ The identification of the three Maries, Mary Magdalen, Mary the sister of Martha, and Mary who washed the feet of Jesus in Bethany, was common in the pictorial and liturgical tradition at the time, cfr. R. REX, *The Theology of John Fisher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, IV: “The Magdalene controversy”, 65–77.

¹⁴⁵ Cfr. CW 13, 200–204.

If we patiently endure the loss of the body for the love of God, then, just as the snake sloughs off its old skin (called, I think, its “senecta”¹⁴⁶) by rubbing it against thorns and thistles, and leaving it behind in the thick hedges *comes forth young and shining*, so too those of us who follow Christ’s advice and become wise as serpents will leave behind the thorns of tribulation suffered for the love of God, and will quickly be carried up to heaven, *shining and young* and never more to feel the effects of old age (fol. 153).

So, at the end of his life, awaiting his execution, Thomas More, *felt himself young*, with an ardent love for Christ like that of the young man who followed Jesus to Gethsemane, and, like him, without being hindered by earthly attractions; with the heat of Mary Magdalen’s heart; with the solicitude of Martha; with the eagerness of Zacchaeus; with the purity and zeal of John, the beloved apostle.

ABSTRACT

This study is an “analytic” introduction to *De tristitia tedio pavore et oratione christi ante captionem eius*, the last work of St. Thomas More, studying the autograph manuscript folio by folio. The discovery of the manuscript in 1963 highlighted the need to clarify the text and title of the translation and of the Latin versions of that work known until then. From then on that work of More has been called *De Tristitia Christi*, but further clarification in this paper suggests keeping the original full title given by More; though, of course, as is common practice, the title may for convenience be abbreviated to its first words, *De tristitia*.

For the intended readership the study includes the context of such a work within the vocation, studies, and literary production of More as a humanist and in defence of orthodoxy. A description of such context, however, cannot be other than “synthetic”: it involves necessarily the opinions of the author of the article. Obviously, the context of the last work of a writer is his whole life until then, and in the case of St. Thomas More, the context of *De tristitia* was not just his life until then, but up to his expected martyrdom and beyond.

¹⁴⁶ The simile is found in ST. AUGUSTINE, *De doctrina christiana*, II, 16, 24.

EL PENSAMIENTO DE F. A. HAYEK
Y LA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA.
A PROPÓSITO DE UN LIBRO DE PETER J. BOETTKE

CRISTIAN MENDOZA*

SUMARIO: I. *El papel de la ética social cristiana.* II. *Las teorías económicas de Hayek y de Keynes.* III. *La incertidumbre humana y el cálculo económico.* IV. *El Estado y la comunidad humana.* V. *La coordinación del conocimiento.* VI. *Hayek y el socialismo de mercado.* VII. *La propuesta social de Hayek: la acción individual, instituciones flexibles, libertad económica.* VIII. *El papel del individuo y del Estado en el desarrollo económico.* IX. *Hayek, epistemología, instituciones y cambios.*

El profesor Peter Boettke enseña en la George Mason University en los Estados Unidos y es experto en la escuela austriaca de economía. En su reciente estudio ha presentado una buena exposición del pensamiento de Friedrich A. Hayek, ya que pone de relieve cómo su teoría económica es una reflexión meditada sobre el modo de obrar de los individuos. Además insiste en que para Hayek la tarea intelectual es en cierto sentido un ejercicio moral, puesto que no es posible conocer la verdad sobre los elementos del desarrollo económico y no ponerlos por obra. Este libro es una buena ocasión para plantearse la contribución que Hayek podría dar al pensamiento social cristiano, que muchas veces deja de lado a Hayek sin que haya precedido una atenta valoración de su pensamiento.

I. EL PAPEL DE LA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA

Podría decirse que la ética social cristiana está sintetizada por el Magisterio de la Iglesia en su doctrina social. De manera especial desde la publicación de la encíclica *Centesimus Annus* de san Juan Pablo II, la doctrina social de la Iglesia busca subrayar los aspectos positivos del cristianismo que han influenciado el camino de la economía.¹ Algunos de estos aspectos son el respeto a la dignidad de la persona y a su libertad, los principios de subsidiaridad y de solidaridad, las críticas al capitalismo salvaje y la definición del comunismo como un sistema contrario al desarrollo verdadero del hombre. Esta reflexión ha continuado con el

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus Annus*, 34: AAS 83 (1991) 793-867, 835-836.

paso del tiempo y Benedicto XVI ha añadido a esos elementos una consideración sobre el don y la gratuidad: «La “ciudad del hombre” no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión».²

A partir de las reflexiones de la encíclica *Caritas in Veritate* y hasta nuestros días, una parte de los estudiosos de la doctrina social de la Iglesia que analizan las relaciones económicas han tomado como punto de referencia las pequeñas ciudades medievales de Italia donde se practicaba la solidaridad y la fraternidad recordando en cierto sentido la espiritualidad franciscana. La potencia del pensamiento franciscano está en la unidad que esta escuela afirma entre el campo natural y sobrenatural. Podría decirse que en la contemplación de las realidades creadas, san Francisco de Asís descubre una hermandad espiritual con la naturaleza que hace difícil una distinción entre ambas esferas de la realidad. Al trasladar esta unidad entre lo natural y lo sobrenatural al terreno de la economía, las relaciones de justicia económica se identifican con relaciones de caridad y de don.

A lo largo de la historia, la doctrina social de la Iglesia ha contado también con otros puntos de referencia y ha sido impulsada por otras escuelas. Al estudiar el dilema del mercader de Rodas que dudaba si vender su mercancía a un precio más bajo al llegar al puerto, puesto que sabía que otros mercaderes llegarían allí dentro de poco, santo Tomás de Aquino afirmaba que es más virtuoso para una persona vender sus productos a un precio menor en ese caso, pero que no es exigido por la justicia.³ De esta forma, el Aquinate diferenciaba los dos campos, el de la caridad y el de la justicia, en las relaciones económicas de su época.

Más tarde, algunos de los escolásticos españoles de la escuela de Salamanca continuarían su reflexión sobre el camino de Tomás de Aquino. Así por ejemplo Francisco de Vitoria se lamentaba de quienes pretendían que un mercader tuviera en consideración el bien de sus competidores al participar en los intercambios comerciales, como si en lugar de ser un comerciante fuera un profesor.⁴ Leonardo Lessius en el s. XVI afirmará que forma parte del arte de un mercader actuar en contra de la estimación común de quienes participan en el intercambio comercial, ya que obrar contra la estimación común del precio de mercado, constituye el riesgo y la oportunidad que tiene un buen comerciante de obtener mayor utilidad económica.

Las diferentes perspectivas de las escuelas de teoría económica de nuestros días exigen también una serie de distinciones para quien estudia la ética social cristiana. Por una parte, algunos autores aceptan la posibilidad de una sociedad organizada bajo un gran plan social diseñado por la autoridad pública, posibilidad

² BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, 6: AAS 101 (2009) 641-709, 644-645.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.77 a.3 ad. 4.

⁴ W. DECOCK, *Le marché du mérite: Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Zones Sensibles, Bruxelles 2019, 88.

que es fruto del racionalismo social que nace con la ambición intelectual de la Ilustración. Por otra parte, hay autores que subrayan el papel individual de la persona en el desarrollo social, llegando incluso a proponer una cierta posición dogmática sobre la libertad humana como una reacción al socialismo que critican.

La doctrina social de la Iglesia no depende de una posición o de otra, ya que se trata de teorías económicas que tienen su ámbito de autonomía con respecto a la reflexión teológica. Es decir, se trata de ideas opinables que los cristianos pueden acoger o desechar de acuerdo con sus propias convicciones sobre cuál es la mejor opción para organizar el mundo económico en el que trabajan. No obstante, estas teorías económicas no son sencillamente teoremas matemáticos o una serie de fórmulas abstractas. Se trata de propuestas efectivas para organizar la sociedad, que determinan cada vez más las políticas públicas de las naciones. «El control económico no es simplemente el control de un sector de la vida humana que puede separarse del resto; se trata del control de los medios para todos nuestros fines. Y quien fuese que tenga el control de los medios también podrá determinar cuáles son los fines a los que llevan esos medios, cuáles son los valores que han de reputarse elevados y cuáles no —brevemente, lo que los hombres deberían creer y buscar».⁵

Al mezclarse con la esfera política, estas teorías económicas pueden adquirir un matiz de propaganda política que no es difícil observar en quienes defienden de manera más extrema cualquiera de estas posiciones económicas. Por una parte, quienes atienden más al bien colectivo que a la libertad individual postulan una serie de argumentos políticos que suelen ser muy atractivos: hablan de pobreza y de solidaridad, subrayan la trágica condición de los desfavorecidos exigiendo una reacción del grupo de élite y opresor —que privilegia el *status quo*— para cambiar la sociedad. Para estos por ejemplo, «la globalización, más que ser reconocida como una fuerza detrás del milagro de alzar a los que eran desesperadamente pobres de su condición de vivir con menos de dos dólares al día, es acusada de introducir una nueva era dorada de desigualdad e inseguridad para todos, excepto para unos cuantos privilegiados, con la respectiva acusación de que el gobierno liberal democrático está corrompido por la riqueza y el poder».⁶

⁵ F.A. HAYEK, *The Road to Serfdom*, Chicago University Press, Chicago 1944, 91-92. “Economic control is not merely control of a sector of human life which can be separated from the rest; it is the control of the means for all our ends. And whoever has control of the means must also determine which ends are to be served, which values are to be rated higher and which lower—in short, what men should believe and strive for”.

⁶ P. J. BOETTKE, *F.A. Hayek, Economics, Political Economy and Social Philosophy*, Palgrave Macmillan, London 2019, 196. “Globalization, rather than being recognized as a force behind the miracle of lifting the desperately poor from the miserable existence of living on less than \$2/day, is accused of ushering in a new gilded age of inequality and insecurity for all except the privileged few with the corresponding charge that liberal democratic governance is corrupted by wealth and power”.

Por otra parte, los defensores de un bien común construido gracias al libre obrar individual suelen tener mucha aceptación dentro de una sociedad abierta, pero su problema es que «cuando creen que sus principios fundamentales han triunfado, tienden a ocuparse exclusivamente de problemas técnicos o de detalle, olvidando rápidamente las cuestiones relativas a la fundamentación, que son las más importantes».⁷

Cuando una visión económica influye en los responsables la esfera política al punto de convertirse en una línea para organizar la sociedad, entonces adquiere un cariz más interesante para la doctrina social de la Iglesia. En nuestra opinión conviene valorar atentamente el significado de las ideas económicas que influyen en las políticas públicas antes de afirmar la bondad de una teoría económica. Esta valoración es importante ya que, además, la doctrina social no parte de un presupuesto neutro sino que, dada la opción preferencial por los pobres que tiene la Iglesia, privilegia la visión que busca ayudar a los más necesitados y, a pesar de ser opinable, la visión económica que pone su énfasis en el bien colectivo encuentra una mayor acogida entre los cristianos.

No obstante, de la misma manera que la doctrina social de la Iglesia no es exclusivamente de la escuela Franciscana o Tomista, su reflexión sobre los intercambios económicos no busca privilegiar la visión que propone el racionalismo social, ni la que propone un énfasis en la sola acción individual. La doctrina social de la Iglesia no tiene una escuela teológica ni una teoría económica, su tarea es desentrañar la visión del hombre que tienen quienes aplican de manera concreta las enseñanzas teológicas y las teorías económicas; y una vez descubierta esta visión del hombre, purificarla u orientarla para preservar la dignidad y la responsabilidad personales en la vida cotidiana de los fieles.

Somos conscientes de que al pensar la doctrina social de la Iglesia es imposible contar con todas las teorías económicas y con todas las enseñanzas teológicas, por tanto nos centraremos en una de esas teorías. Dentro de nuestro marco de reflexión nos proponemos subrayar algunos de los fundamentos antropológicos que llevaron al economista Friedrich A. Hayek a delinear su teoría económica. Para esto seguiremos el reciente estudio de Peter Boettke, autor que pone de relieve el camino intelectual del pensador austriaco como una larga reflexión sobre el modo de actuar de los individuos.

La teoría de Hayek fue en parte elaborada contra un tipo de racionalismo que pensaba en una sociedad organizada bajo una serie de leyes matemáticas o de cálculo estadístico propio de las ciencias naturales. Para ese racionalismo si la biología, la química y la física tenían medidas bajo las cuales era posible prever el desarrollo de una planta o de un ecosistema, de la misma manera se podría prever

⁷ D. MANSUY HUERTA, *Historia y política en el pensamiento de Friedrich Hayek: Una aproximación a Law, Legislation and Liberty*, ESE Business School, Santiago de Chile 2015, 13.

el crecimiento de la sociedad humana. «La civilización moderna fue desafiada por un abuso de la razón, específicamente por los autores de una construcción racional que conscientemente intentaron diseñar el mundo moderno poniendo a la humanidad bajo las cadenas de su propio obrar».⁸

Hayek es polémico contra ese racionalismo no tanto por pensar que su propia teoría es más acertada, sino porque piensa que la acumulación y comprensión de toda la información necesaria para planificar el futuro de la sociedad es imposible, tanto para él como para sus opositores intelectuales. No se puede alcanzar el diseño de la sociedad como el de una cosecha y ni siquiera como el desarrollo de los tejidos naturales porque, al depender de la libertad humana, el intercambio económico cambia constantemente.

La ciencia económica no es capaz de analizar todos los elementos que llevan a tomar decisiones económicas, para eso sería necesario contar con una comprensión perfecta de la experiencia moral del individuo, lo cual no es posible. Hayek afirma que el pensamiento humano es unitario y considera que la ciencia económica es un saber social, no una filosofía ni una ciencia natural. Nos encontramos ante un autor que comprende el mercado como un lugar del intercambio humano más que como una serie de leyes y acuerdos sociales. Hayek sabe que la economía a pesar de no ser una ciencia exacta, sino social, tiene un carácter moral ya que orienta al individuo para obrar de un modo u otro en la comunidad humana. En su opinión no es posible saber mucho sobre la ciencia económica y no ponerlo por obra, ya que conocer la verdad y no ponerla por obra no sería racional y por tanto tampoco humano. En su teoría, el conocimiento verdadero lleva a vivir mejor.

Como afirmaba Hayek en su ensayo sobre «el dilema de la especialización» (1967, 123), las ciencias sociales se encuentran en una posición distinta de las ciencias naturales. El científico que es simplemente un científico puede ser un científico de primera clase y un miembro destacado de la sociedad. Pero nadie puede ser un gran economista si es simplemente un economista –y estoy incluso tentado de añadir que el economista que es sólo un economista podría ser dañino, si no es que un potencial peligro.⁹

Su convicción de fondo es que colocar las leyes económicas por encima del intercambio humano podría causar el atropello del individuo que se desarrolla en la

⁸ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 27: “Modern civilization was threatened by the abuse of reason, specifically by rational constructivists trying to consciously design the modern world that had placed mankind in chains of his own making”.

⁹ *Ibidem*, xvii: “As Hayek (1967, 123) argued in his essay “The Dilemma of Specialization,” the social sciences are in a different position than the natural sciences. “The physicist who is only a physicist can still be a first-class physicist and a most valuable member of society. But nobody can be a great economist who is only an economist—and I am even tempted to add that the economist who is only an economist is likely to become a nuisance if not a positive danger”.

sociedad y por tanto reconocemos un intelectual que, al igual que otros pensadores de su época, era un hombre preocupado por mejorar y reinventar las dinámicas sociales del mundo. Su opción intelectual busca unir el desarrollo social con la actividad humana individual, llevándole a definir el proceso económico como una actividad creativa y emprendedora. «La ciencia económica estudia el problema de coordinación que la sociedad debe afrontar. La solución a ese problema de coordinación se encuentra en el proceso de descubrimiento y aprendizaje a lo largo del tiempo del mercado competitivo y de empresa. Pero la eficacia de ese proceso de descubrimiento y aprendizaje está en función del marco institucional dentro del cual se pone por obra la actividad económica».¹⁰

Siguiendo a von Mises, Hayek toma la acción humana como marco de comprensión para la teoría económica. Algunos autores descalifican su posición por ser demasiado utópica, puesto que opinan que no es la acción humana sino la organización legal –el Estado– lo que garantiza la libertad individual. Otros consideran que se trata de una visión de la sociedad que minimiza la colaboración social y por esto rechazan sus ideas. En realidad, la teoría económica de Hayek no es monolítica, sino que es fruto de una larga reflexión e intercambio con otros autores.

En su vasta carrera académica que cuenta con más de 25 libros y casi 150 artículos, Hayek se enfrenta más claramente con un modo de comprender la ciencia económica de manera matemática, ya que para el pensador austriaco «no es verdad que la ciencia moderna ha dado al hombre la habilidad para controlar y diseñar la sociedad de acuerdo con las reglas que ha elegido por sí mismo».¹¹ Este pensador se enfrentará con el socialismo de su época en su libro “Camino de servidumbre” y elaborará igualmente una larga polémica con el pensamiento de John Maynard Keynes como estudiaremos a continuación.

II. LAS TEORÍAS ECONÓMICAS DE HAYEK Y DE KEYNES

John Maynard Keynes pensaba en el desarrollo económico como un sistema de equilibrio entre la oferta y la demanda de bienes y servicios en el mercado. En su teoría económica, en la medida en que crece la demanda, la oferta aumenta de manera consecuente y por tanto al aumentar el consumo –siempre hacia una situación de equilibrio– aumenta la demanda y por tanto la producción. En

¹⁰ *Ibidem*, 12: “Economics is about the coordination problem that society must confront. The solution to that coordination problem is found in the competitive entrepreneurial market process of discovery and learning through time. But the effectiveness of that process of discovery and learning is a function of the institutional framework within which economic activity is played out”.

¹¹ *Ibidem*, 24. “Had not modern science given man the ability to control and design society according to moral rules of his own choosing?”.

esta teoría económica, el desarrollo depende del consumo, que debe aumentar constantemente y por esto es esencial limitar al máximo el ahorro voluntario.

Si fuese posible definir una de las razones que llevan a Hayek a entablar su largo debate académico con Keynes, podríamos observar que para nuestro autor la incertidumbre es fuente de creatividad y descubrimiento, que lleva al riesgo y a la innovación. Pensar en una economía sin incertidumbre, una economía en perfecto equilibrio, sería tanto como pensar en seres humanos que son funcionales a ese equilibrio, incapaces de innovar y de crear nuevos modos para superar las deficiencias del intercambio comercial. Sería en definitiva colocar la economía sobre la persona, las leyes sobre la acción humana.

Keynes afirmaba que la sociedad siempre debe encontrar un equilibrio en los intercambios sociales como se observa en los precios de mercado. Para Hayek ese equilibrio no se da de manera natural y tampoco es posible preverlo ya que cada individuo decide cómo actuar y, en muchas ocasiones lo hace en contra de la estimación común del mercado. Su debate con Keynes estará marcado por tanto por un énfasis en la libertad individual sin que por esto Hayek piense en el desarrollo económico como una búsqueda desenfrenada de la riqueza. «Hayek creyó que había resuelto los problemas fundamentales que se referían a la teoría económica de Keynes –su equivocación al entender el papel que las tasas de interés y la estructura de capital juegan en una economía de mercado. Dada la costumbre de Keynes de usar conceptos de agregación (de colectividad), no pudo orientar aquellos problemas de manera adecuada en su “Tratado sobre el Dinero” de 1930».¹²

La solución última del sistema económico para Keynes está en que todos los precios se ajusten de acuerdo con los movimientos de la oferta y la demanda. Se trata de una visión donde actúa de manera necesaria la mano invisible que permite la competencia perfecta, pacificando la sociedad. «La competencia en el modelo de competencia perfecta ya no podía comprenderse como una acción de rivalidad, sino más bien, como un estado de equilibrio de las cosas dentro de un correspondiente contexto de condiciones óptimas».¹³

Hayek tiene en cuenta la importancia del bien común de la sociedad, pero rechaza la idea de una competencia perfecta porque si hay libertad entonces se da una competencia verdadera en la cual, dada la natural desigualdad de talentos y deseos de los individuos, cada persona buscará alcanzar su condición óptima. No es posible

¹² *Ibidem*, 20. “Hayek believed he had pinpointed the fundamental problems with Keynes’s economics—his failure to understand the role that interest rates and the capital structure play in a market economy. Because of Keynes’s habit of using aggregate (collective) concepts, he failed to address these issues adequately in *A Treatise on Money* (1930)”.

¹³ *Ibidem*, 23. “Competition in the model of perfect competition was no longer seen as a rivalrous activity, but instead, as an equilibrium state of affairs with a set of corresponding optimality conditions”.

que todos ganen indefinidamente con el paso del tiempo, ni que se acumule de modo ilimitado la oferta y la demanda, puesto que para Hayek es posible que algunos ciudadanos decidan no trabajar y que otros decidan ahorrar en lugar de consumir.

Además de negar la posibilidad del equilibrio de competencia perfecta, puesto que no siempre un aumento de la oferta lleva a un correspondiente aumento de la demanda y viceversa, nuestro autor ofrece un segundo argumento contra la idea de equilibrio perfecto.

Hayek observa que los movimientos de capital están fuertemente determinados por el tiempo, de manera que el ajuste entre la oferta y la demanda no es inmediato y, por tanto siempre habrá desequilibrio. La economía no es un equilibrio sino un proceso, un proceso de competencia. En este proceso algunas personas desearán ahorrar el día de hoy para invertir el día de mañana, otras personas harán hoy un sacrificio y ahorrarán en vista de inversiones de capital –comprar maquinaria o herramientas por ejemplo– para obtener mayores utilidades en el futuro. De hecho hay cosas que no es posible producir si no es durante un largo periodo de tiempo, que hace imposible el equilibrio inmediato como lo planteaba la teoría de la competencia perfecta de Keynes.

La diferencia entre los dos grandes economistas aumenta si se toma en cuenta la variable del tiempo, porque la idea de un equilibrio de competencia perfecta lleva a la necesidad de una coordinación temporal entre la oferta y la demanda que teóricamente Keynes confiaba a la mano invisible, pero que en la práctica queda en manos del poder del Estado. «El programa de gasto (Keynes) fue puesto contra el programa de ahorro e inversión (Hayek). En el centro de la controversia se encuentra una idea de base: si la economía de mercado se auto corrige, genera por tanto la coordinación de la actividad económica; o bien, si la economía de mercado es inestable, favorece una mala coordinación de la actividad económica».¹⁴

El debate con Keynes significó un notable esfuerzo intelectual para Hayek, ya que las ideas de aquel eran comúnmente aceptadas por quienes definían las políticas públicas de las naciones y por los economistas en general, mientras que por el contrario Hayek quedaba relegado a la posición de un reaccionario, y a veces incluso de un utópico intelectual. «Keynes ganó la batalla del día entre los economistas y en la comunidad de las políticas públicas. Keynes fue capaz de conectar el gran resentimiento del capitalismo –el rico perezoso– con el mayor miedo del capitalismo –el desempleo masivo– hasta el punto que capturó los signos del tiempo que emergían de la época de oro».¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, 39. “The program of spending (Keynes) is pitted against the program of saving and investment (Hayek). At the center of the controversy is the assessment of whether the market economy is self-correcting and generates coordination of economic activity, or whether the market economy is inherently unstable and prone to malcoordination of economic activity”.

¹⁵ *Ibidem*, 44. “Nevertheless, Keynes won the day among economists and the public policy

Hayek rechaza el equilibrio de competencia perfecta por estar convencido de que una persona o un grupo de personas no pueden coordinar perfectamente todos los intercambios sociales, nadie tiene la capacidad ni la posibilidad real de coordinar de manera perfecta la acción humana. Más que una menor atención al bien común o un rechazo de las instituciones sociales, el pensamiento de Hayek es una afirmación de la libertad individual. Sus observaciones parecen ser válidas para la esfera económica, pero igualmente para los demás campos de la sociedad, como por ejemplo el del derecho. El estado de derecho es fruto del obrar social del hombre y forma parte de su naturaleza social, pero lo que es justo no puede ser decisión de cada individuo. «La idea de que la legislación implica un conocimiento acumulado a lo largo de una larga historia de prueba y error, llevó a Hayek a la conclusión de que la ley, como el mercado, es un orden “espontáneo” –resultado de la acción humana, pero no del diseño humano».¹⁶

En definitiva para Hayek no debería ser posible intervenir los intercambios comerciales con decisiones políticas de la misma manera que no es razonable intervenir el estado de derecho con una serie de normas ajenas al natural obrar del hombre. Utilizando el lenguaje de su época «Hayek indica que el totalitarismo es el resultado lógico del orden institucional de matriz socialista».¹⁷

III. LA INCERTIDUMBRE HUMANA Y EL CÁLCULO ECONÓMICO

A la base del postulado racionalista de competencia perfecta de la economía y de la teoría del equilibrio entre la oferta y la demanda de Keynes, Hayek encuentra un error antropológico. Se piensa que el desarrollo económico será alcanzado por individuos sumamente virtuosos que sin ninguna objeción trabajarán por el bien de los demás, siguiendo un plan de desarrollo trazado por los gobernantes. Y estos trabajadores incansables serán guiados de manera honesta y sensata por líderes políticos sin ningún tipo de interés personal. La historia nos demuestra que esos ciudadanos perfectos no existen, independientemente del sistema económico que se pretenda establecer.

La teoría económica de Hayek tiene como base una antropología menos positiva que la planteada por los exponentes del racionalismo social. El ser humano

community. Keynes was able to connect the greatest resentment of capitalism—the idle rich—with the greatest fear of capitalism—mass unemployment—in such a way that captured the zeitgeist emerging from the Gilded Age”.

¹⁶ *Ibidem*, 29: “This insight (he explained that embedded within the common law is knowledge gained through a long history of trial and error) led Hayek to the conclusion that law, like the market, is a “spontaneous” order—the result of human action, but not of human design”.

¹⁷ *Ibidem*, 26: “Totalitarianism, Hayek shows, is the logical outcome of the institutional order of socialist planning”.

actúa de acuerdo con una serie de incentivos, que no son siempre económicos, sino que se refieren a su libertad de innovación y a su creatividad personales. El ser humano tiene una capacidad limitada para comprender la realidad y por tanto a lo largo de toda la teoría económica de Hayek encontraremos un individuo lleno de incertidumbre. No es posible planear la acción del hombre, ni mucho menos la sociedad como una gran maquinaria, porque el hombre no es predecible, de manera que en ocasiones va en una dirección y otras veces en la dirección contraria siguiendo su propia intuición. El individuo necesita un punto de referencia en el intercambio social que, por cuanto se refiere a la esfera económica, está dado por el sistema de precios.

El sistema de precios permite a los individuos ejercitar libremente el cálculo económico, ya que al tener un conocimiento verdadero del valor de las cosas en el mercado podemos decidir si comprarlas o no, si producirlas o no, y cuando producirlas o comprarlas. Cuando se imposibilita el cálculo económico, entonces los precios dejan de ser reales y el individuo se encuentra perdido en sus decisiones económicas.

En este sentido el problema económico es para Hayek un problema de error humano, donde las personas se equivocan por el diseño del sistema. Utilizando un ejemplo, si en una ciudad se tuvieran accidentes automovilísticos constantes, podría pensarse que en cada accidente parte del problema está en la poca pericia del conductor, pero si las reglas del tránsito urbano están diseñadas de manera errónea, estos accidentes tendrán un ciclo y unas proporciones que exceden la falta de habilidad de los participantes de la sociedad. Lo mismo sucede en el intercambio comercial. «El problema crítico para la narrativa de Hayek es la distorsión de las señales de precio, y por tanto la mala coordinación de las actividades económicas que deben ser corregidas».¹⁸ Puesto que las naciones se ven envueltas de manera cíclica en crisis económicas, para Hayek esto no es consecuencia simplemente de malas decisiones de los operadores del mercado, o de su falta de habilidad, sino que se trata de un mal diseño del sistema económico que de hecho ha quedado en manos del Estado.

En su esfuerzo por argumentar contra la idea de la competencia perfecta y del equilibrio de mercado, Hayek propone un sistema de precios donde la información pueda ser comprendida por todos y, contra el ajuste necesario de la oferta y la demanda en el breve plazo, considera el papel económico de las tasas de interés como un instrumento para regular la producción de bienes y servicios. En su teoría económica las tasas de interés permiten el cálculo económico a lo largo del tiempo, puesto que una actividad productiva se considera rentable hoy si es posible calcular cuando podrá vender en el mercado los bienes de consumo que produce. Sería imposible considerar si producir un avión será rentable, cuando se

¹⁸ *Ibidem*, 42: “The critical issue for the Hayekian narrative is the distortion of the price signals, and thus the malcoordination of economic activities that must be corrected”.

desconoce el valor futuro del transporte aéreo y un punto de referencia del valor del capital a lo largo del tiempo son las tasas de interés.

A los precios y las tasas de interés como elementos del cálculo económico, Hayek añade un tercer elemento, que es el dinero. No se trata de un instrumento neutro ya que pierde –o teóricamente podría aumentar– su valor por la inflación y por la política monetaria del Estado. «La llamada ‘buena’ deflación corresponde a la disminución de precios como fruto de un aumento de la productividad, mientras que la ‘mala’ deflación puede ser atribuida a un mal manejo de la oferta del dinero con relación a la demanda de dinero».¹⁹

Estos tres elementos –los precios, las tasas de interés y el dinero– son esenciales para el cálculo económico y los tres están bajo un diseño social que puede conducir al individuo a equivocarse. Por el contrario,

en la obra de Keynes, los actores económicos se inclinan a un comportamiento especulativo (léase irracional), el precio del sistema no guía sus decisiones, el vínculo entre los ahorros y la inversión se ha roto y por tanto ningún elemento dentro del sistema puede producir la información que requieren, ni siquiera para guiar el reajuste de los planes económicos para hacerlos menos equivocados que antes. El dilema de Keynes era superar la pobreza que surgía entre tantos. El problema de Hayek era cómo conseguir que el sistema de precios guíe la coordinación de la actividad económica a lo largo de un periodo de escasez mundial.²⁰

IV. EL ESTADO Y LA COMUNIDAD HUMANA

Hayek fue un hombre fiel a su pensamiento incluso cuando este le haya causado graves inconvenientes. Criticado por su obra “Camino de servidumbre” que fue considerada más un trabajo de propaganda que científico, tuvo que dejar su sede académica, cambiando su residencia de Austria a Inglaterra, a Estados Unidos y finalmente a Alemania. Su itinerario intelectual forja la tarea fundamental de quien ha de gobernar las relaciones humanas: se trata de orientar la vida que ya existe, no de diseñar una vida inexistente.

¹⁹ *Ibidem*, 63. “‘Good’ deflation corresponds to declining prices due to productivity increases. ‘Bad’ deflation corresponds to falling prices that can be attributed to mismanagement of money supply relative to money demand”.

²⁰ *Ibidem*, 43-44. “In Keynes’s work, the economic actors are prone to speculative behavior (read irrational), the price system does not guide their decisions, the link between savings and investment has been broken, and thus nothing within the system itself could produce the feedback required, let alone guide the readjustment of economic plans to make them less erroneous than before. Keynes’s puzzle was the problem of poverty amid plenty. Hayek’s puzzle was how the price system guides the coordination of economic activity through time in a world of scarcity”.

En esta línea el pensador austriaco criticará duramente el sistema económico planificado por ser: «(a) una economía de escasez oficial con un sistema de filas, (b) puesto que no existe una red alternativa para los suplementos, quienes controlan los bienes y servicios que están a la venta dictan los términos del intercambio, y (c) hay muy poco espacio para registrar las quejas de los consumidores a través del mecanismo de compra y abstención de la compra (salida), o haciendo alusión a terceros (voz)». ²¹

Esta crítica a las manifestaciones de la economía planificada se dirige también al abuso del término de justicia social. Hayek no rechaza la justicia social, sino que pretende purificar ese concepto para evitar que se use para oprimir a las masas. Observa que la opresión tiene su origen en parte por algunas políticas públicas keynesianas, aplicadas por quienes ignoran las posibilidades reales de un intercambio socio económico y político y «el problema es también que el activismo del gobierno para solucionar una crisis puede ser la causa de la crisis». ²²

La controversia de Hayek con los exponentes del racionalismo social son más matizadas de lo que podría pensarse. Por su comprensión del hombre como un individuo limitado, Hayek afirma que es posible que quienes gobiernan sean insinceros o incapaces y que a pesar de eso el pueblo los siga. Pero también se puede contar con un buen gobierno, justo y honesto, y que a pesar de eso los ciudadanos desconfíen de las acciones del Estado. Su punto es la libertad, de manera que

cualquier sistema que dé mucho poder y mucha comprensión a los errores de unos cuantos hombres –perdonables o no– puede causar efectos de tan largo alcance, que sea un mal sistema. Es un mal sistema para quienes creen en la libertad, puesto que da mucho poder a unos cuantos, sin ningún control efectivo por parte del cuerpo político –y este es por ejemplo el argumento principal contra un banco central “independiente”. Pero es un mal sistema también para quienes anteponen la seguridad a la libertad. Los errores –perdonables o no– no pueden evitarse en un sistema que, pulverizando la responsabilidad, le dé al mismo tiempo mucho poder a unos cuantos, poniendo en marcha importantes acciones públicas que dependen grandemente de características personales. Friedman utiliza este argumento en su tratado sobre “Capitalismo y Libertad” de 1962. ²³

Hay algunos puntos claves de este debate que podríamos resumir observando que no existen políticas públicas que lleven el desarrollo social a la perfección,

²¹ *Ibidem*, 51: “(a) an official shortage economy with a queuing system, (b) since there is no alternative supply network, those who control the goods and services for sale dictate the terms of exchange, and (c) there is little recourse to register consumer complaints either through the market mechanism of buying and abstaining from buying (exit), or appealing to a third party (voice)”.

²² *Ibidem*, 62. “Furthermore, the problem is also that government activism to cure a crisis is often the cause of a crisis”.

²³ *Ibidem*, 66. “Any system which gives so much power and so much discretion to a few men that

pero en todo caso si alguien pudiese pensar que existen, entonces esas políticas públicas no serían verdaderas sino ideales.

En primer lugar para Hayek las políticas públicas no pueden orientar de modo perfecto la marcha económica ya que la economía no es una ciencia matemática, sino social y por tanto «sólo cuando las tres condiciones se consiguen, la gestión de las políticas keynesianas de demanda agregada podrán resolver los problemas durante las recesiones económicas. Estas condiciones son: una ciudadanía confiable, un gobierno sincero y un gobierno capaz. Desde el momento que cualquiera de estas condiciones no se cumpla, las políticas keynesianas serán ineficientes».²⁴

En segundo lugar Hayek critica la aplicación de políticas públicas ideales a un mundo no ideal, lo cual en su opinión causa un serio daño al estado de derecho. «Las soluciones keynesianas solucionarían los problemas económicos si viviésemos en un mundo con gobiernos sinceros y capaces, que contasen con la confianza de los ciudadanos. Pero este espacio político es muy poco común, si es que llega a existir, dentro de las características de la realidad económica y política y por tanto, las políticas públicas keynesianas propuestas no podrán funcionar como han sido planeadas».²⁵

Nos encontramos en definitiva con dos perspectivas en oposición, por un lado están quienes subrayan la libre iniciativa en la marcha económica –la escuela austriaca en particular– y por otro quienes piensan que es necesaria una tutela de la autoridad de las instituciones para regular nuestras relaciones sociales –por ejemplo los discípulos de Keynes y algunos de los autores que proponen un sistema económico centralizado– que no es fácil conciliar. Conviene repetir una vez más que si este debate tiene algún interés para la doctrina social de la Iglesia es porque la diferencia de perspectivas tiene su raíz en una comprensión del ser humano muy distinta.

mistakes—excusable or not—can have such far-reaching effects is a bad system. It is a bad system to believers in freedom just because it gives a few men such power without any effective check by the body politic—this is the key political argument against an ‘independent’ central bank. But it is a bad system even to those who set security higher than freedom. Mistakes, excusable or not, cannot be avoided in a system which disperses responsibility yet gives a few men great power, and which thereby makes important policy actions highly dependent on accidents of personality. Friedman makes this argument in *Capitalism and Freedom* ([1962] 2002, 50–51)”.

²⁴ *Ibidem*, 57. “Thus, only when all three conditions are met will Keynesian aggregate demand management policies be able to remedy problems in economic recessions. These conditions are: a trusting citizenry; a sincere government; and a capable government. If any one of the conditions is not satisfied, Keynesian policies will be ineffective”.

²⁵ *Ibidem*, 66. “We have argued in this chapter that Keynesian solutions remedy the economic problems if we live in a world where there are sincere and capable governments with trusting citizens. But this policy space is rarely, if ever, characteristic of political and economic reality, and thus, the Keynesian policies proposed would fail to work as planned”.

Por su parte Hayek observa al ser humano bajo una apreciación menos positiva de sus virtudes naturales, tal vez porque su historia personal le permitió observar el caos del mundo después de las grandes guerras mundiales y tuvo ocasión de considerar la acción política como un ámbito donde el interés privado contaba mucho. En un texto escrito en 1976 llamado “la desnacionalización del dinero” ironiza con estas palabras:

Siempre hemos contado con dinero nocivo puesto que no se les permitía a las empresas privadas darnos uno mejor. En un mundo gobernado bajo la presión de intereses organizados, la verdad más importante que hemos de tener en cuenta es que no podemos contar con nuestra inteligencia o comprensión, sino sólo con el puro interés propio para conseguir las instituciones que necesitamos. Bendito el día en que no necesitaremos ya de la bondad del gobierno para obtener dinero sano, sino que podremos acudir a las gentilezas de los bancos movidos por su propio interés.²⁶

Tiene sentido pensar que hay ciudadanos bondadosos en este mundo, así como gobiernos capaces y sinceros, aunque tal vez esa forma de ver la sociedad no será ideal para gobernar el mundo en que vivimos. Las consecuencias de una cierta ingenuidad social pueden ser graves y es tarea de la doctrina social de la Iglesia alzar su voz para indicar los eventuales problemas sociales y morales, respetando las diferentes perspectivas de comprensión de la sociedad. Como observa Hayek, la ingenuidad no hace guarida fácil en los corazones de quienes tienen el poder político y económico, pero tampoco debería hacerla en quienes tienen la misión de proteger la dignidad humana en los intercambios sociales.

V. LA COORDINACIÓN DEL CONOCIMIENTO

En su artículo sobre “El uso del conocimiento en la sociedad”, Hayek analiza la dispersión del conocimiento entre los ciudadanos y piensa en nuestra capacidad de coordinarlo y compartirlo para generar valor. Se trata de una teoría que tiene sentido para una sociedad que privilegia la democracia y las iniciativas sociales. Así, «es evidente que el conocimiento relevante está muy disperso, es incompleto, subjetivo y naturalmente pertenece a un momento y tiempo específicos, por lo que caben muy pocos problemas además de este, que debemos atender: ¿Cuánto

²⁶ F.A. HAYEK, *Denationalisation of Money*, The Institute of Economic Affairs, London, 1976, 100. “We have always had bad money because private enterprise was not permitted to give us a better one. In a world governed by the pressure of organized interests, the important truth to keep in mind is that we cannot count on intelligence or understanding but only on sheer self-interest to give us the institutions we need. Blessed indeed will be the day when it will no longer be from the benevolence of the government that we expect good money but from the regard of the banks for their own interest”.

conocimiento debería poseer cada individuo de manera que ese equilibrio (coordinación) —o tendencia hacia el equilibrio— sea posible, y cuál es el papel de las instituciones en el problema de la coordinación?»²⁷

El proyecto intelectual del artículo de nuestro autor tiene en cuenta que la capacidad del individuo para desarrollar su entorno no está únicamente en sus propios talentos sino en la capacidad de orientarse en sociedad, gracias a un sistema de intercambio de información. Por tanto, la característica más importante del sistema de precios, explica Hayek, «es la economía de conocimiento con la cual se opera, o cuán poco necesitan saber los individuos que participan en el sistema para ser capaces de tomar la decisión correcta».²⁸

En su visión, el precio de un producto es la acumulación de conocimiento dado por la sociedad ante un bien determinado. No se trata de un conocimiento como comprensión, sino como capacidad para el desarrollo. De hecho, Hayek escribió que «la solución para el problema económico de la sociedad por cuanto se refiere a este punto está en un viaje de exploración hacia lo desconocido, en un intento para descubrir nuevos modos de hacer las cosas mejor de lo que han sido hechas anteriormente».²⁹

Hay algunos elementos del artículo sobre “El uso del conocimiento en la sociedad” que vale la pena subrayar, puesto que evitan una idea mecánica del intercambio social poniendo de relieve el valor de la persona humana. «Hayek presentó sus teorías a través de argumentos “informales” que favorecen una lógica verbal —por encima de la lógica matemática—, lo cual no era inusual para los economistas profesionales de esa época».³⁰

Dado el momento histórico en que escribe Hayek parecería que reacciona contra las instituciones sociales, pero en realidad en su teoría económica no parece tan importante ir contra las estructuras establecidas cuanto subrayar la libertad personal de quien trabaja en la esfera económica. El individuo pierde libertad

²⁷ F.A. HAYEK, *The Use of Knowledge in Society*, «The American Economic Review» 35/4 (1945) 519-530. “In light of the relevant knowledge being widely dispersed, incomplete, subjective, and of a particular time and place by nature, there are then a few further problems which must be addressed: how much knowledge must each individual possess such that equilibrium (coordination)—or a tendency toward it—is possible, and what the role is for institutions in the coordination problem?”

²⁸ *Ibidem*, 520. “Is the economy of knowledge with which it operates, or how little the individual participants need to know in order to be able to take the right action”.

²⁹ IDEM, *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago [1946b] 1948, 101. The “solution of the economic problem of society is in this respect always a voyage of exploration into the unknown, an attempt to discover new ways of doing things better than they have been done before”.

³⁰ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 79. “Hayek presented his theories through “informal” arguments that favored verbal—over mathematical—logic, which was not unusual for professional economists of the time”.

cuando se le niega el acceso a la información y a los puntos de referencia de esa información social que –en el caso específico del orden económico– son el sistema de precios y la posibilidad de realizar el cálculo económico.

En resumen y a pesar de lo que afirman sus críticos, en su idea social no era tan importante la desaparición de las instituciones, cuanto el hecho de que los líderes de las instituciones públicas no pudiesen arrastrar a los ciudadanos a un error generalizado de cálculo económico. «Para Hayek, por tanto, el equilibrio se refiere a la compatibilidad mutua de planes entre individuos y sus circunstancias externas a través del tiempo, de manera que los datos subjetivos correspondan con los objetivos datos externos».³¹

En la época de Hayek había naciones, como sucede también en nuestros días, en las que algunos líderes políticos detentaban el poder económico y por eso diseñaban las políticas públicas con intereses privados. Esto trae como consecuencia que la capacidad que tiene el ciudadano para analizar la realidad económica de acuerdo con la verdad sea dañada por la acción de los dirigentes de algunas instituciones sociales.

La propuesta de Hayek está en defender la propiedad privada como una institución que de manera natural lleva al hombre a compartir con los demás la información que posee, ya que para producir una serie de bienes que le dan estabilidad económica busca intercambiar información con los demás y generar riqueza. Su defensa de la acción y propiedad privadas es fruto de la comprensión de la persona que se mueve libremente hacia lo que considera bueno sin excluir la ayuda mutua, el servicio social, ni el bien común. Es en este punto donde observa el desencanto de los exponentes del colectivismo que, buscando negar el valor de la propiedad privada, lo pusieron de relieve.

Como indica Hayek en su texto llamado “Individualismo: falso y verdadero”, la preocupación principal de estos escritores era “encontrar un conjunto de instituciones gracias a las cuales el hombre pudiese ser guiado, por su propia elección y por los motivos que determinan su conducta ordinaria, a contribuir de la máxima manera posible a las necesidades de los demás; y su descubrimiento fue que el sistema de propiedad privada de hecho otorgaba esta guía de una forma mucho mayor de lo que hasta ese momento habían entendido”.³²

³¹ BOETTKE, F.A. *Hayek*, 82. “For Hayek, then, equilibrium refers to the mutual compatibility of plans between individuals and their external circumstances through time, such that the subjective data corresponds with external, objective facts” ([1937] 1948, 44–5).

³² *Ibidem*, 90. “As Hayek put it in ‘Individualism: True and False,’ the chief concern of these writers was ‘to find a set of institutions by which man could be induced by his own choice and from motives which determined his ordinary conduct, to contribute as much as possible to the need of all others; and their discovery was that the system of private property did provide such inducements to a much greater extent than had yet been understood’”.

En su texto, Boettke analiza la comprensión que algunos economistas tienen de esta propuesta de Hayek sobre el cálculo económico como fuente de intercambio de información. Joseph Stiglitz reconoce que la información tiene un precio en el mercado y que por tanto se transmite sólo si es conveniente para el sistema de precios del mercado.³³ Joseph Eugene Stiglitz es director de un centro de investigación económica en Columbia University en NYC. Premio Nobel de economía en el 2001. Esto significa también que hay una cierta ignorancia en la sociedad que no puede ser eliminada porque no es rentable hacerlo, y por tanto esa ignorancia permanece en el mercado. Lo que significa que el mercado no opera nunca en equilibrio, sino que siempre tendrá un cierto “ruido”, como afirmaba Hayek.

No obstante, la idea del precio de la información permite a Stiglitz descalificar el postulado de la acumulación de información de Hayek, y propone que es necesaria siempre una regulación del mercado por algún tipo de autoridad. «Grossman y Stiglitz concluyen que es falso afirmar que la noción del sistema de precios es un mecanismo eficiente para comunicar información privada y dispersa».³⁴

En opinión de Stiglitz la organización social depende del Estado y del mercado, lo que genera dos tipos principales de errores económicos.³⁵ Los errores de los empresarios (que rechazan proyectos que les harían ganar más dinero por otros que les hacen ganar menos) y los errores de los burócratas (que ponen en marcha proyectos deficitarios). Para Stiglitz hay empresarios con mentalidad de burócratas y también burócratas con mentalidad de empresarios, pero la falta de información hace que estas decisiones queden alteradas y «como resultado, Stiglitz y Sah suponían que la aceptación de proyectos deficitarios (es decir errores de tipo II) sería relativamente mayor entre los empresarios que entre los burócratas, quienes tienden más fácilmente a rechazar proyectos rentables (errores de tipo I)».³⁶

Parecería que Stiglitz prefiere que existan más burócratas que empresarios, puesto que es más fácil encontrar burócratas con mentalidad empresarial que con empresarios con mentalidad burocrática. La posición de estos autores es cuestionable, puesto que los empresarios dejan de lado proyectos que les darían utilidad, generalmente por otros que les dan mayor utilidad. Y esto significa poseer información sobre un modo más barato o diferente de hacer negocios, lo cual es imposible en una economía organizada de acuerdo con el racionalismo social bajo dinámicas que no siguen las reglas del libre flujo de información.

³³ Cfr. J.E. STIGLITZ, *Making Globalization Work*, Norton & Company, New York 2006, 29.

³⁴ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 99. “Therefore, Grossman and Stiglitz concluded, the notion that the price system is an efficient mechanism for communicating dispersed, private information is false”.

³⁵ STIGLITZ, *Making*, 54.

³⁶ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 100: “as a result, Stiglitz and Sah felt that the acceptance of unprofitable projects (i.e. Type-II errors) will be relatively greater among entrepreneurs than to bureaucrats, who are more likely to reject profitable projects (i.e. Type-I errors)”.

Los poderes del Estado pueden poner en marcha proyectos que miren al bien común aunque no generen utilidades económicas –como por ejemplo regular el mercado farmacéutico para evitar muertes de personas inocentes– y los agentes del mercado pueden colaborar buscando proyectos que generen más utilidad precisamente porque consiguen salvar más vidas y se hacen más atractivos para quienes compran esas medicinas. No se trata de fuerzas opuestas, sino complementarias. «La diferencia de resultados entre los empresarios que se equivocan y los burócratas incapaces no se encuentra en la diferencia de sus motivaciones, sino en la diferencia de incentivos y de información que se genera por la arquitectura de organizaciones económicas alternativas».³⁷

De acuerdo con Hayek, el bien común se alcanza cuando se da en la sociedad un intercambio de información sobre lo que debemos hacer y sobre el sentido que damos a lo que hacemos. «El problema central de la economía, y de hecho de las ciencias sociales en general, es el problema de la coordinación fruto de la naturaleza de la división del trabajo en la sociedad».³⁸

No es posible evitar todo tipo de error de cálculo con una super-regulación de la realidad incluso si fuese posible hacer uso de todos los recursos y de todos los talentos, puesto que eso es imposible. En la visión de Hayek la sociedad puede desarrollarse mucho más si se ponen esos talentos en un estado de libertad creativa que le permita a cada persona hacer lo que mejor sabe hacer y estar motivada en su actividad por un beneficio ganado libremente. Si se respeta de manera íntegra la naturaleza humana, el racionalismo social no tiene futuro aunque al mismo tiempo hay que reconocer que el modelo que pone su énfasis en la libertad individual exige una formación de la personalidad que tenga en cuenta el bien común. «En un mundo de conocimiento imperfecto, no es posible alcanzar éxito y progreso económicos sin error ni equivocación. Sin embargo, el error no se debe simplemente a los problemas del agente principal o a las dificultades de compatibilidad entre incentivos que surgen del costo de controlar el comportamiento del agente, los contratos de obligación o la recolección de información, como en ocasiones se afirma en los tratados de la teoría económica formalista».³⁹

³⁷ *Ibidem*, 102. “The difference in outcomes between erring entrepreneurs and bumbling bureaucrats is not based on different motivations, but upon different incentives and information generated by the architecture of alternative economic organizations”.

³⁸ HAYEK, *Individualism*, 50-51. “Further, the central problem of economics, and indeed of the social sciences, is the coordination problem arising from the nature of the division of knowledge and labor in society”.

³⁹ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 112. “In a world of imperfect knowledge, it is not possible to have entrepreneurial success and economic progress without error and failure. However, this is not simply due to principal-agent problems or incentive-compatibility issues arising from the costs of monitoring agent behavior, enforcing contracts, or collecting information as is sometimes treated in formalist economic theory”.

Hayek nos diría hoy que la sociedad no puede desarrollarse cuando sus líderes se dedican a controlar y limitar la acción humana, puesto que lo que el desarrollo es fruto de la diversidad de acción dentro de un contexto de libertad sin ignorar el bien común. Ciertamente esa libertad social puede llegar a generar problemas, que deberían ser evitados, pero al mismo tiempo esa acción libre permite producir un número de bienes –para el individuo y para la comunidad– que de otra forma no se hubieran producido. El riesgo de la libertad humana funciona de la misma manera para el intercambio económico y por tanto «la organización descentralizada del mercado acepta más proyectos “buenos” de los que acepta la de planificación centralizada, pero también se equivoca al no rechazar más proyectos “malos”». ⁴⁰

VI. HAYEK Y EL SOCIALISMO DE MERCADO

La tensión entre la libertad individual y desarrollo colectivo aumenta cuando Hayek se enfrenta al socialismo de su época. Su crítica al racionalismo social que siguen algunos de los economistas de corte marxista, comunista o socialista se hace más aguda. Vale la pena considerar que Hayek vivió una época en la que se pensaba que el futuro de las naciones sería un tipo de planificación central de la sociedad y de la economía, pero vivió lo suficiente para ver que sus propias ideas habrían de ser reconocidas nuevamente. A este debate más intenso dedicaremos algunos apartados.

Hayek sigue los estudios de su mentor, von Mises, por cuanto se refiere a la crítica al racionalismo social de carácter activo –marxista y comunista– y también de carácter pasivo o frío –como el estado de bienestar que nace después de la segunda guerra mundial. Su observación fundamental es que si no se respeta la propiedad privada, no existe un verdadero mercado para los bienes de producción y por tanto tampoco es posible garantizar precios verdaderos para esos bienes. Lo que significa que se imposibilita el cálculo económico, no hay una orientación para producir nada, se generan ineficiencias que no se pueden detener, y finalmente un colapso del sistema económico. Todas estas consecuencias se dan porque no se puede actuar económicamente si no se es capaz de tomar decisiones sobre los precios que, como hemos visto, son una acumulación de información sobre nuestra interacción humana.

Hayek proponía una reacción contra el racionalismo social al tiempo que el imperio soviético había cambiado una sociedad campesina –en tan sólo una generación– para convertirla en una sociedad industrializada. Además, los eventos de la gran depresión de 1929 habían demostrado que el capitalismo era inestable y peligroso. No se trataba de una empresa fácil y como Boettke observa, «la lectura de Hayek que me gustaría enfatizar es la que lo reconoce en búsqueda de respuestas

⁴⁰ *Ibidem*: “the decentralized “market” organization accepts more “good” projects than the central-planning-type, but also fails to reject more “bad” projects as well”.

dentro de un contexto intelectual que no le parecía razonable. Mientras estaba convencido del poder del argumento de Mises contra el socialismo, entendía al mismo tiempo que muchos otros no estuviesen convencidos».⁴¹

Y es interesante por tanto notar que las ideas de Hayek no fueron aceptadas y no intentó por esto crear una discusión pública, sino que buscaba exponer sencillamente aquello que consideraba verdadero. Algunos economistas neoclásicos como Schumpeter criticaron la teoría del ciclo económico de von Mises y de Hayek, puesto que no parecería necesario un mercado para conseguir el equilibrio económico.⁴² En realidad, como observaba también Lange –conocido autor socialista– bastaría con establecer las líneas del valor de los bienes de acuerdo con su utilidad marginal y después permitir su intercambio midiendo la demanda gracias al inventario de los bienes.⁴³ Todos ganarían y no sería necesaria una competencia entre los diferentes productores puesto que todos pueden ganar mucho. El mercado era una creación social innecesaria.

El punto de la escuela austriaca es que no existe un equilibrio económico, sino que los bienes de capital se intercambian en el mercado gracias a la información disponible. Y esta información no se da en un mismo instante, sino que ha de tomar en consideración el tiempo. «En otras palabras, la propuesta de llegar a un equilibrio de competencia inmediato (*ipso facto*) era irrelevante para el mundo fuera de ese estado de equilibrio».⁴⁴ Este equilibrio no existe para Hayek, puesto que la información no es nunca perfecta y la sociedad no permanece inmóvil. «El equilibrio por definición es un estado de las cosas en el cual ningún agente del sistema cuenta con un incentivo para cambiar. Si toda la información quedase congelada, entonces la lógica de la situación llevaría de hecho a los individuos a un estado de parálisis donde toda la planificación social estaría coordinada y los recursos utilizados de la forma más eficiente que podamos conocer hasta ahora».⁴⁵

Se trata por tanto de una observación moral. El racionalismo social es la pretensión que tiene un grupo de personas de controlar la información sobre la acción y los deseos de los demás. Mientras que la libertad es esencial porque es el espacio abierto donde encontramos aquello que nos inspira para obrar. Nadie puede

⁴¹ *Ibidem*, 124. “The reading of Hayek that I want to stress is one that sees him as groping for answers in an intellectual context that did not make sense to him. While he was convinced of the power of Mises’s argument against socialism, he understood that many others were not convinced”.

⁴² J.A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge, London 2003, 172.

⁴³ O. LANGE, *General Problems. Political Economy*, Pergamon Press, New York 1970, 297.

⁴⁴ BOETTKE, F.A. *Hayek*, 130. “In other words, the *ipso facto* proposition of competitive equilibrium was irrelevant for the world outside of that state of equilibrium”.

⁴⁵ *Ibidem*. “Equilibrium, by definition, is a state of affairs in which no agent within the system has any incentive to change. If all the data were frozen, then indeed the logic of the situation would lead individuals to a state of rest where all plans were coordinated and resources were used in the most efficient manner currently known”.

indicar dónde hemos de poner nuestra libertad, puesto que sería negar nuestra autonomía para decidirnos por ella. Hayek sabe que el sistema económico es una manifestación de esa libertad y tenderá a redefinirlo constantemente en esta línea. Al final, el racionalismo social de ese tipo fracasaría, pero no por la acción de algún individuo equivocado que fuese incapaz de valorar lo que la planificación central significaba. Lo que terminó con este sistema socio-político no fue un error humano aislado, sino una estructura que impedía al hombre escapar de su error. En resumen, «el fallo del socialismo no se debió a la corrupción de la moralidad por el hombre, sino a un sistema moral incapaz de ofrecer libertad, prosperidad y paz».⁴⁶

Conviene detenerse brevemente en el estudio que hace Hayek de la falsa promesa del socialismo en su ensayo “The Road to Serfdom”. El “Camino hacia la servidumbre” es una crítica interna al socialismo. En su punto más de fondo, Hayek observa cómo una economía socialista no puede emprender soluciones para una sociedad socialista, sencillamente porque la aplicación de principios socialistas a la economía impiden al individuo hacer un cálculo económico verdadero. En otras palabras, las finalidades del sistema socialista no pueden alcanzarse con los métodos socialistas.

Al fijar el precio de los bienes de consumo o de capital, la autoridad política establece un valor económico que para Hayek es falso, puesto que la concentración de información necesaria para hacerlo es imposible. El precio depende de una serie de elementos innumerables y muy difíciles de valorar que cambian cuando se hace más eficiente y más económica la producción, y por tanto si el gobierno fija los precios el valor real queda eliminado.

La consecuencia de esto es un sistema político –socialista– que no puede desarrollarse por una economía socialista –aunque tal vez podría hacerse a través de una economía capitalista. Por tanto Hayek comenzará a denunciar uno de los problemas más importantes de su tiempo contra quienes han visto el gran desarrollo económico que aparentemente había traído el socialismo. Nuestro autor sigue en este punto el pensamiento de su maestro,

El debate de Mises dejó establecido que las finalidades socialistas de un progreso material siempre mayor no puede alcanzarse a través de medios socialistas dada su inhabilidad de implicarse en el cálculo económico racional. Deberíamos ser cuidadosos en este punto ya que: (a) las definiciones son importantes, por lo que una afirmación sobre medios y fines se apoya en la consistencia del significado de los términos; y (b) establecer que algo es lógicamente incoherente no deja por sentado que en cualquier caso los individuos no vayan a intentar seguir ese camino.⁴⁷

⁴⁶ *Ibidem*, 137. “The failure of socialism was not due to the corruption of morality by man, but to a moral system that cannot work to deliver liberty, prosperity, and peace”.

⁴⁷ *Ibidem*, 145. “Mises’s argument established that the socialist ends of increased material progress cannot be achieved through socialist means due to the inability to engage in rational economic

Al pensar en las soluciones que plantea la teoría económica de Hayek es posible distinguir entre una lógica institucional y una lógica de la situación según la definición del “Camino hacia la servidumbre”. No basta la lógica de las instituciones, sino que para el verdadero desarrollo social es necesaria una correcta acción de los gobernantes que, ante determinadas situaciones, han de actuar en beneficio de la marcha económica y social durante un momento histórico peculiar. La acción personal, más allá de las instituciones, es especialmente importante cuando el estado de derecho disminuye en favor de la lógica de la situación dando poderes especiales a los gobernantes.

VII. LA PROPUESTA SOCIAL DE HAYEK: LA ACCIÓN INDIVIDUAL, INSTITUCIONES FLEXIBLES, LIBERTAD ECONÓMICA

Llegados a este punto, conviene considerar si Hayek tenía una propuesta sólida para la organización de la sociedad más allá de sus críticas a las teorías del equilibrio económico y de la planificación central de la economía. Por una parte, es cierto que un pensador puede crecerse ante el desafío de criticar propuestas intelectuales adversas, pero es más importante definir si su pensamiento tenía un centro de gravedad suficiente para constituir una escuela, como es el caso de Hayek, que pensamos haya contribuido de manera importante a la configuración de la escuela austriaca de economía.

Nuestro autor es deudor de la economía política clásica que resulta del esfuerzo de muchos intelectuales por proponer un modelo para organizar la sociedad después de la ilustración. Los escoceses David Hume y Adam Smith, que eran filósofos morales, comenzaron este movimiento, que pasó después a manos de los franceses como Say y terminó en el campo de algunos filósofos utilitaristas como David Ricardo y John Stuart Mill. «De Hume aprendemos que el fundamento para la sociedad civil se encuentra en la propiedad, en los contratos y en el consentimiento. Para que la condición humana pueda caracterizarse por su especialización productiva y cooperación pacífica, para que la sociedad pueda tener seguridad y estabilidad en sus posesiones, para que pueda mantener sus promesas, y para que se realice la transferencia de la propiedad gracias al consenso».⁴⁸

calculation. We should be careful here because: (a) definitions matter, so a claim about means-ends relies on consistency in the meaning of the terms; and (b) establishing that something is logically incoherent does not establish that individuals will not attempt to pursue this path anyway”.

⁴⁸ *Ibidem*, 163. “From Hume, we learn that the foundation of civil society is to be found in property, contract, and consent. In order for the human condition to be characterized by productive specialization and peaceful cooperation, that society must have security and stability of possession, the keeping of promises, and the transference of property by consent”.

Nos encontramos ante una propuesta que en muchas ocasiones refleja una cierta esperanza por una sociedad más flexible, fundada en un antiguo aforismo de Adam Smith, «para llevar un Estado del más bajo barbarismo al máximo grado de opulencia se necesita un poco más que paz, pocos impuestos y una tolerable administración de la justicia; todo el resto se da por el curso natural de los eventos».⁴⁹ Precisamente desde Adam Smith una de las tareas centrales de la economía política y de los filósofos sociales es desarrollar una infraestructura institucional que produzca estas consecuencias.⁵⁰

A pesar de los buenos deseos del filósofo escocés, ningún Estado ha alcanzado aquella promesa de opulencia incluso cuando ha cumplido con muchos de los requisitos enunciados. Hayek parte de la necesidad de proteger la propiedad privada de la que nace un mercado de bienes, del mercado de bienes nacen los precios de los bienes y de los precios de los bienes surge la posibilidad del cálculo económico. Sin propiedad privada no hay mercado, sin mercado no hay precios, sin precios de mercado no hay cálculo económico. Y si no hay cálculo económico no hay sistema económico, puesto que el individuo siempre estará inducido al error. Es necesario pues reafirmar algunos principios sociales.

En primer lugar, para Hayek, el individuo debe gozar de plena libertad para actuar contra el común sentir de la sociedad, siempre y cuando lo haga de manera racional, movido por informaciones privadas o por su propia intuición. Y este principio fundamental de Hayek no fue siempre respetado por todos. Bruno Leoni por ejemplo propone una relación demasiado estrecha e inmediata entre el mercado –intercambio de bienes– y las fuerzas legislativas –como un intercambio de normas que dan origen a las leyes.⁵¹ Para este autor parecería que las normas se convierten en leyes no cuando se ha demostrado que son útiles para el desarrollo humano –gracias al tiempo y a la experiencia social–, sino que las normas se convierten en leyes desde el instante en que son generalmente aceptadas e intercambiadas en el espacio público que sería equivalente al mercado. El pensamiento de Hayek parece discurrir en esa línea y, aunque mantendrá siempre la importancia de contar con un punto de referencia arraigado a lo largo del tiempo, afirma que

así como la coordinación del mercado a través del sistema de precios requiere la competencia para superar errores y para proveer con ajustes y adaptaciones correctivas,

⁴⁹ A. SMITH, *Essays on Philosophical Subjects with Dugald Stewart's Account of Adam Smith*, Liberty Fund, Indianapolis, [1795] 1982, 322. "Little else is requisite to carry a state to the highest degree of opulence from the lowest barbarism but peace, easy taxes, and a tolerable administration of justice; all the rest being brought about by the natural course of things."

⁵⁰ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 163. "Unpacking precisely the institutional infrastructure that produces those consequences has been one of the central tasks of political economists and social philosophers ever since Smith".

⁵¹ B. LEONI, *Freedom and the Law*, Liberty Fund, New York 1991, 49.

un sistema legal que pueda funcionar requiere la competencia para descubrir errores en los juicios y en el gobierno, para adaptar y ajustar la situación real a circunstancias cambiantes, para minimizar los conflictos y promover especialización productiva y una cooperación social pacífica. La legislación, como el mercado es un proceso de descubrimiento. La legislación, como la planificación central, limita el aprendizaje y por tanto se convierte en un obstáculo para el progreso en el intercambio social y en el bienestar económico.⁵²

Mientras que para Bruno Leoni lo importante es el acuerdo público y no tanto la experiencia social, para Hayek en el fondo las leyes son esenciales, pero no los legisladores. Es bueno que existan unas normas sociales reconocidas como leyes, pero no es necesario que haya alguien diseñándolas constantemente; bastaría con respetar lo que es natural para garantizar la organización legal de la sociedad. De ahí la dificultad de algunos para comprender su postura en el campo de la política. «Hayek fue más allá y afirmó que en la medida en que las instituciones sociales sean un resultado de un diseño voluntario, no habrá necesidad de una investigación teórica acerca de las ciencias sociales y humanas. Sólo porque nos referimos a instituciones que son resultado de la acción humana, pero no del diseño humano, tenemos, como científicos sociales, una necesidad de sofisticación y refinamiento teórico».⁵³

Un segundo principio de la teoría de Hayek está fundado en la observación del ser humano. Nuestro autor no busca organizar una sociedad donde podamos conocer quién es el que sabe más sobre las cosas, de hecho eso no nos sería de utilidad en último término. Lo importante es organizar la sociedad de tal manera que quien tenga más talento para un campo determinado y se sienta atraído naturalmente a trabajar en ese campo, pueda de hecho hacerlo. La libertad social es lo que garantiza la creatividad personal y el desarrollo del individuo. La organización social, para Hayek, debería contar con instituciones muy flexibles, en beneficio del bien común y del bien del individuo.

Hayek afirma que una sociedad planificada por quienes poseen –o piensan poseer– más información que los demás no garantiza un estado de derecho donde todos los individuos puedan desarrollarse. ¿Cómo se diseña una sociedad que

⁵² BOETTKE, *F.A. Hayek*, 175. “Just as market coordination through the price system requires competition to sort out errors and provide corrective adaptations and adjustments, a working legal system requires competition to discover errors in judgment and rulings, to adapt and adjust to changing circumstances, to minimize conflicts, and to promote productive specialization and peaceful social cooperation. The law, like the market, is a discovery procedure. Legislation, like centralized planning, curtails learning and thus becomes an impediment to progress in social intercourse and economic well-being”.

⁵³ Cfr. F.A. HAYEK, *Law, Legislation, and Liberty*, 3: *The Political Order of a Free People*, University of Chicago Press, Chicago [1952] 1979, 69; BOETTKE, *F.A. Hayek*, 178.

multiplique y oriente los talentos de acuerdo con la perfección de cada individuo? Es una pregunta que excede por mucho la cuestión económica. Hayek observa que un primer paso fue la división del trabajo teorizada por Adam Smith y que dio lugar a un importante desarrollo económico innegable. Si se dieran más pasos en ese sentido, respetando la dignidad y grandeza humana, se generaría una riqueza incalculable, pero esto no ha sucedido en parte por el lento andar de las instituciones sociales.

El tercer y último principio que nos gustaría poner de relieve es la sencilla aplicación de esa necesidad de instituciones flexibles al campo de la organización económica. Hayek buscó aplicar su visión a la teoría económica deteniéndose especialmente en el cálculo económico y en la teoría de la libre fluctuación del precio. En su visión nunca son fundamentales las instituciones económicas organizadas por el hombre, sino que lo que realmente impacta en la organización social son aquellas instituciones, fruto del obrar humano, que no son un diseño de alguien, sino que se verifican apenas comenzamos a vivir entre nosotros como hombres en sociedad. Un ejemplo de estas instituciones naturalmente humanas es el dinero, otro es el mercado.

Quienes participan del mercado y utilizan el dinero no son conscientes de las teorías económicas y monetarias que se encuentran detrás de esas instituciones, pero su aprendizaje en sociedad les permite hacer un uso natural de esos instrumentos y de hecho, alcanzar un cierto desarrollo social. El dinero (los precios expresados en valor monetario) y el mercado ofrecen una precomprensión de la realidad al ciudadano que participa en los intercambios comerciales. Para Hayek estas son instituciones económicas que no son fruto del diseño humano, sino de la acción humana. «A pesar de que las estructuras complejas de la sociedad son un conglomerado del comportamiento voluntario de los individuos, no son resultado de un diseño humano consciente. Lo que es intencional, es decir, lleno de significado, son los comportamientos de los individuos que afirman o reafirman un orden global en la sociedad. Pero el orden social no es resultado de un diseño consciente o de control».⁵⁴

Específicamente por cuanto se refiere al mercado, las transacciones y los precios nos ahorran mucho tiempo puesto que otorgan mucha información sobre los bienes intercambiados. Existe una confianza social en que aquello que compramos y vendemos vale el precio al que es intercambiado. «A la base de la comprensión, los individuos interpretan el significado de los cambios económicos y orientan su comportamiento de acuerdo con él. Confían en los niveles de cambios esta-

⁵⁴ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 184-185. "Though the complex structures of society are the composite of the purposive behavior of individuals, they are not the result of conscious human design. The intentional, that is, meaningful, behaviors of individuals affirm or reaffirm the overall order in society. But social order is not the result of conscious design and control".

blecidos libremente en el mercado para informales sobre (1) las condiciones del mercado, (2) la conveniencia de las decisiones pasadas, (3) las posibilidades futuras de pura utilidad». ⁵⁵

Lo que lleva a Hayek a rechazar la intervención del Estado en la economía es que la alteración artificial del precio de mercado es un atentado contra la confianza social. «La civilización puede ser cultivada a través de un atento uso de la razón, pero su complejidad yace más allá de la habilidad de la razón humana para controlar o diseñar todo en gran detalle». ⁵⁶

Hayek no era por tanto un acérrimo crítico de toda institución social, como intentan dibujarlo algunos de sus críticos. Nuestro autor es un gran defensor de una libertad individual que, por su propia experiencia, ha visto constantemente negada en su contexto histórico.

Conviene ahora tomar una cierta distancia de esta reflexión económica para centrarnos en la idea que tenía nuestro autor de la persona que actúa en el terreno económico, ya que sus críticos descalifican su teoría económica porque por una parte parece rechazar de manera radical el papel del Estado en la sociedad y por otra se basa sobre todo en el interés individual para explicar las relaciones sociales. El análisis de ambas objeciones nos permitirá entender mejor la idea que Hayek tenía del ser humano libre, para así poder encuadrar mejor su pensamiento a la luz de la doctrina social de la Iglesia, tan atenta a la dignidad de la persona.

VIII. EL PAPEL DEL INDIVIDUO Y DEL ESTADO EN EL DESARROLLO ECONÓMICO

Como hemos visto antes, no es fácil para Hayek plantear la teoría social apenas enunciada sin hacer frente a sus críticos. En su desarrollo intelectual intenta comprender las razones que mueven a algunos intelectuales “progresistas” a actuar para erradicar la pobreza y alcanzar justicia social con métodos equivocados. El camino para hacerles caer en cuenta de que los medios no conseguirán los fines –especialmente en el caso del socialismo, los medios socialistas no alcanzan los fines de una comunidad socialista– es elaborar políticas públicas consecuentes con una economía descentralizada. Su proyecto no está dirigido a crear un partido político, sino que escribe para los intelectuales que elaboran la economía política con base en principios inmutables.

⁵⁵ *Ibidem*, 184. “On the basis of understanding, individuals interpret the meaning of economic changes and orient their behavior accordingly. They rely on the freely established exchange ratios in the market to inform them about (1) current market conditions, (2) the appropriateness of past decisions, and (3) the future possibilities of pure profit”.

⁵⁶ *Ibidem*, 191. “Civilization can be cultivated through the judicious use of reason, but its complexity lies beyond the ability of human reason to design or control in fine detail”.

Se trata de un proyecto intelectual que sigue las reflexiones de Adam Smith, de acuerdo con el cual el pensamiento económico no debe estar vinculado con las aplicaciones concretas de quienes lo actúan. Smith observaba que había una diferencia entre un profesor de Escocia que recibe su salario directamente de sus alumnos y los profesores de Oxford que conseguían su salario gracias a una dotación económica independiente –Endowment– que pertenecía a la universidad. En el caso del profesor de Escocia se da un conflicto de intereses, de la misma manera para Hayek el sistema económico podría correr el riesgo de quedar supeitado a los intereses de los gobernantes o al capricho del pueblo. «Adam Smith y sus contemporáneos nunca afirmaron que la búsqueda individual del propio interés podría siempre y en todo lugar convertirse en interés público, sino que más bien que la búsqueda del propio interés individual dentro de un complejo específico de acuerdos institucionales –nominalmente bien definido y con derechos de propiedad privada bien aplicados– podría producir ese resultado».⁵⁷

Hayek observa que sería bueno eliminar los problemas sociales que produce el sistema económico, pero parecería que son imposibles de quitar ya que los originan las mismas personas que han sido llamadas para solucionarlos. Se trata de un dilema circular, como si una enfermedad fuese producida por los mismos médicos que la curan. En palabras de Hayek: «la idea de que el progreso tecnológico lleva inevitablemente a la planificación puede ser interpretada de otra manera. Podría significar que la complejidad de la moderna civilización industrial crea problemas nuevos, que no podemos esperar resolver efectivamente si no es por la planificación central».⁵⁸

No obstante, nuestro autor es contrario a la intervención del Estado en la marcha de la economía. Las razones de políticas públicas que regulan la economía muchas veces no están fundamentadas en una necesidad económica real. No se trata simplemente de un esfuerzo, dentro de lo posible, por mejorar el intercambio de bienes y servicios en el mercado y disminuir la escasez de recursos. Al origen de esta intervención estatal está un problema serio, que es la imposibilidad del cálculo económico, causado por el mismo Estado. Para este economista, el Estado no sólo no es la solución, sino que casi siempre es la causa de los problemas.

Los desafíos a una economía competitiva suponen que, dados los problemas del monopolio, los bienes públicos y la desigualdad, el gobierno debe jugar un papel más activo en la operación de la economía, tanto a través del control de precios, regulaciones o imposición fiscal como a través de subsidios [...] un examen crítico de

⁵⁷ *Ibidem*, 200. “Adam Smith and his contemporaries never argued that individual pursuit of self-interest will always and everywhere result in the public interest, but rather that individual pursuit of self-interest within a specific set of institutional arrangements—namely well-defined and well-enforced private property rights—would produce such a result”.

⁵⁸ F.A. HAYEK, *The Road*, 94.

estas políticas activistas revelaría que antes que proveer las herramientas para organizar una economía vibrante y en crecimiento, éstas políticas son con frecuencia la fuente primordial de los problemas que se intentan resolver.⁵⁹

Si es verdad que Hayek es contrario a la intervención de la autoridad política en el desarrollo económico, no por esto niega la importancia del desarrollo social, de hecho uno de los puntos más atractivos de su teoría es la convicción que tiene de que vivimos en una sociedad heredada. La tarea de un pensador de la política económica no es la de un artesano que toma materia prima para elaborar maravillosas realidades, sino que su labor se asemeja más a la de un jardinero que se ocupa de una realidad que no ha podido hacer con sus propias manos, sino que cultiva como una herencia que dura ya a lo largo de muchas generaciones. El economista en cierto sentido no es sino un filósofo, nunca un sumo sacerdote. Se trata de una perspectiva muy adecuada para quien busca organizar la realidad contando con los talentos de los demás, para llevarlos a su pleno desarrollo. Además, «si “la elección entre la libertad y la coerción se trata como un asunto de urgencia, la libertad queda obligada a ser sacrificada casi en todos los casos”. La libertad en conclusión de Hayek, puede ser preservada sólo cuando se trate como un principio supremo que nunca debe ser sacrificado».⁶⁰

Hayek nos da otra buena intuición para nuestra perspectiva social como cristianos y es precisamente la de actualizar el problema de las instituciones sociales. No basta con comprender el pasado, sino que es necesario interpretar el presente y orientarlo a la luz de la experiencia. La fe cristiana no da simplemente un sentido a los problemas sociales para aceptarlos más fácilmente o al desarrollo de los pueblos para valorarlo y agradecerlo. La fe permite orientar las diferentes etapas del desarrollo económico y de hecho elaborar pasos concretos para cambiar la sociedad de manera profunda.⁶¹ Hayek en este sentido pensaba que era necesario poner viejas ideas en conceptos novedosos para asegurar que los problemas sean estudiados nuevamente y en definitiva resueltos en cada etapa de la historia de la humanidad.

⁵⁹ BOETTKE, F.A. *Hayek*, 208. “The challenges to the competitive economy presume that, due to problems of monopoly, externalities, public goods, and inequality, the government had to play a more active role in the operation of the economy, either through price controls, regulations, or taxation and subsidization [...] a critical examination of these activist policies will reveal that rather than providing the appropriate tools to organize a vibrant and growing economy, they are often the primary source of the problems they purport to solve”.

⁶⁰ *Ibidem*, 221. “If ‘the choice between freedom and coercion is treated as a matter of expediency, freedom is bound to be sacrificed in almost every instance’. Freedom, Hayek concludes, can only be preserved if it is treated as a supreme principle that must never be sacrificed”.

⁶¹ M. SCHLAG, *The Historical Development of Christian-Catholic Humanism*, in D. MELÈ, M. SCHLAG, *Humanism in Economics and Business*, Issues in Business Ethics 43, Springer, New York - London 2015, 13.

Si las antiguas verdades deben permanecer en la mente humana, deben ser expresadas nuevamente en el lenguaje y en los conceptos de las generaciones sucesivas. Lo que una vez fueron sus expresiones más efectivas se desgastan con el uso, de manera que dejan de conservar su significado original. Las ideas centrales pueden ser siempre válidas, pero las palabras, incluso cuando se refieren a problemas que permanecen, pueden no contener la misma convicción; los argumentos pueden ser ajenos a nuestro contexto familiar; y raramente darnos una respuesta directa a lo que nos cuestionamos.⁶²

Hayek tenía sus razones para criticar la acción de las autoridades políticas en el campo económico, el tiempo y la medida en que esta intervención puede realizarse es una cuestión económica y por tanto opinable. El hecho de que el individuo debe ser libre para elegir su propia labor y para comprender los mecanismos socio-económicos del mundo en el que vive, es en cambio una cuestión antropológica y cultural que interesa mucho a la doctrina social de la Iglesia que en este punto específico, acompaña al pensamiento de Hayek.

IX. HAYEK, EPISTEMOLOGÍA, INSTITUCIONES Y CAMBIOS

La segunda objeción que se plantea al pensamiento de Hayek, después de su crítica a la intervención estatal en la economía, es que fundamenta las decisiones económicas sobre todo en la elección individual de los participantes del mercado. En realidad en el pensamiento de nuestro autor cabe una distinción entre incentivos y motivación que le permite afirmar que el propio interés no es idéntico al egoísmo. La sociedad económica puede generar incentivos, pero las motivaciones últimas son realidades humanas. Al mismo tiempo los incentivos nunca son suficientes, puesto que para obrar incluso las personas más motivadas necesitan información. Con incentivos e información adecuadas, se puede poner en marcha un proyecto económico. Y ambas realidades, incentivos e información son generados por las instituciones de una sociedad. «Los incentivos y la información son productos de las instituciones dentro de las cuales los individuos toman decisiones, aprenden del pasado, entran y salen de relaciones con los demás, e interactúan con la naturaleza y también con los demás».⁶³

⁶² F.A. HAYEK, *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, Chicago University Press, Chicago 2011 (1960), 1. "If old truths are to retain their hold on men's mind, they must be restated in the language and concepts of successive generations. What at one time are their most effective expressions gradually become so worn with use that they cease to carry a definitive meaning. The underlying ideas may be as valid as ever, but the words, even when they refer to problems that are still with us, no longer convey the same conviction; the arguments do not move in a context familiar to us; and they rarely give us direct answers to the questions we are asking".

⁶³ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 228. "Incentives and information are by-products of the institutions

A partir de esta idea, las instituciones sociales determinan la capacidad de obtener información y de tener incentivos para actuar en la sociedad. Y Hayek afirmará que el socialismo es incapaz de dar ninguno de los dos elementos, mientras que hay algunas sociedades que limitan uno u otro aspecto. Por tanto, es el «liberalismo por otra parte, que ha creado un contexto de trabajo para liberar y utilizar el poder creativo de una civilización libre».⁶⁴

Este es el marco de reflexión que utiliza para pensar de nuevo el proyecto económico que pone énfasis en la acción individual, el cual está en crisis hoy como lo estaba cuando Hayek se reunió en Alemania con otros importantes académicos para discutir la situación cultural Europea después de la primera guerra mundial y como lo siguió estando en 1947 cuando Hayek creó la Mont Pèlerin Society. «Mises escribió en *Liberalismo* que “el pensamiento liberal siempre ha tenido en consideración a la humanidad entera y no sólo algunas partes. No se limita a algunos grupos; no termina en la frontera del pueblo, de la provincia, de la nación o del continente. Su pensamiento es cosmopolita y ecuménico: toma la totalidad del hombre y del mundo. El liberalismo es en este sentido, humanismo; y el liberal es un ciudadano del mundo, un cosmopolita”».⁶⁵

El problema no es de publicidad, sino de pensamiento. «Demasiado tiempo y esfuerzo se ha invertido en volver a empacar y en hacer publicidad de una doctrina fija de verdades eternas, más que en volver a pensar y evolucionar para resolver los nuevos desafíos».⁶⁶

La solución para la crisis del obrar personal libre y responsable no está en entablar una guerra cultural, colocando una teoría económica dentro de posiciones políticas liberales o conservadoras. Para Boettke,

los verdaderos liberales deben ser críticos voraces de los errores intelectuales cometidos por la élite progresista, y de las consecuencias empíricas que estos errores han traído como consecuencia [...] la verdadera mentalidad liberal por otra parte, debe cultivar y desatar los poderes creativos de una civilización libre. Se trata de una mentalidad que

within which individuals make choices, learn from the past, enter and exit relationships with one another, and interact with nature as well as each other”.

⁶⁴ *Ibidem*, 245. “Liberalism, on the other hand, created a framework that unleashed and utilized the creative power of a free civilization”.

⁶⁵ L. VON MISES, *Liberalism: In the Classical Tradition*, The Foundation for Economic Education, New York, [1927] 2002, 76. “Liberal thinking always has the whole of humanity in view and not just parts. It does not stop at limited groups; it does not end at the border of the village, of the province, of the nation, or of the continent. Its thinking is cosmopolitan and ecumenical: it takes in all men and the whole world. Liberalism is, in this sense, humanism; and the liberal, a citizen of the world, a cosmopolite”.

⁶⁶ BOETTKE, *F.A. Hayek*, 258. “Too much time and effort has been put into repackaging and marketing a fixed doctrine of eternal truths, rather than rethinking and evolving to meet the new challenges”.

celebra la diversidad humana de habilidades, talentos, actitudes y creencias, buscando constantemente aprender de este banquete de delicias humanas.⁶⁷

El proyecto liberal no es otra cosa sino aquel deseo de Mises de no tolerar a los intolerantes, la sociedad necesita una gran libertad y diversificación para generar las relaciones sociales que terminarán por enriquecernos. No se trata de un egoísmo generalizado sino de producir la información y las motivaciones necesarias para la libertad dentro de un cuadro de *doux commerce*. Pero esto debe después aplicarse a los terrenos sociales más difíciles, como la inmigración, las finanzas internacionales, la política monetaria, etc. Y estas consideraciones tienen un impacto en la vida concreta de los ciudadanos. «El análisis que hace Smith de la riqueza de las naciones no está medido en último término por las baratijas y los actos de glotonería del consumo, sino por el aumento de un estándar de vida que es compartido por más y más miembros de la población en general. Se trata de un hecho empírico determinar la organización de las instituciones que permite llevar a cabo esa tarea».⁶⁸

La convicción de Hayek es que muchos de los problemas que enfrenta la sociedad en nuestros días como la pobreza, los desequilibrios financieros, los monopolios empresariales, la volatilidad en los mercados, etc. son problemas que nacen del diseño social que hemos construido con políticas públicas. Y al no saber cómo actuar, los intelectuales tanto de derechas como de izquierdas, proponen que las políticas públicas deben modificar el *status quo*. Al final estas políticas son la fuente de los problemas y para quitar los problemas deberían desaparecer muchas de estas políticas públicas.

Irónicamente, el populista critica a la élite del establishment por su política pública, mientras que está de acuerdo con sus conclusiones, que claman por un creciente papel del gobierno para combatir la enfermedad social de la inestabilidad, la ineficiencia y la desigualdad [...]. Además, mientras que es posible darse cuenta de que las enfermedades sociales que plagan la sociedad manifestadas como deuda pública e inflación, no es tan fácil darse cuenta de que están vinculadas con una super-regulación, una criminalización y militarización exageradas, etc., que son otras manifestaciones de un

⁶⁷ *Ibidem*, 260-261. “True liberals must be vociferous critics of the intellectual errors committed by the progressive elite, and the empirical consequences that such errors have brought in their wake [...] The true liberal mind-set, on the other hand, is one of cultivating and unleashing the creative powers of a free civilization. It is one that celebrates human diversity in skills, talents, attitudes, and beliefs and seeks to learn constantly from this smorgasbord of human delights”.

⁶⁸ *Ibidem*, 268. “Smith’s analysis of the wealth of nations is not ultimately measured in trinkets and gluttonous acts of consumption, but by a rising standard of living that is shared by more and more of the general population. It is an empirical matter as to which set of institutions best achieves that task”.

tamaño siempre creciente de la autoridad y acción de la autoridad gubernamental en la vida de los ciudadanos a lo largo de todo el mundo democrático.⁶⁹

El problema del gobierno es que crece mucho y entonces colapsa, pero precisamente colapsa porque crece mucho. Si se mantuviese en su justo lugar no colapsaría. El gobierno falla al crecer y al crecer, falla. Si sabemos que el sistema social ha ido sistemáticamente fallando por las políticas públicas, entonces lo lógico es cambiar el modo en que concebimos la colaboración del Estado con las empresas y la manera en que damos poder a quienes hoy permiten un gobierno de élite. En otras palabras, ¿por qué el sistema social sigue detenido y no hemos conseguido cambiarlo? Y la respuesta es obvia: ¿a quién puede importar este cambio? Mientras el cambio no afecte a quienes detentan el poder social entonces no será posible cambiarlo, puesto que el pueblo no tiene salida ni posibilidad de obrar el cambio.

El modelo liberal así como lo entiende Boettke no tiene solución, puesto que no es visto como un problema. Para nuestro autor, «el *status quo* no es ni deseable ni sustentable. El diagnóstico de los motivos por los cuales la élite del establishment ha fallado se encuentran entre una visión liberal y una populista, pero la crítica de la regulación del experto es un área común. El proyecto liberal tiene una historia que cuenta con siglos de existencia, y el verdadero liberal radical siempre ha estado frustrado».⁷⁰

En conclusión, la idea que tiene Hayek de sociedad es fundamental para entender que su pensamiento ha ido evolucionando a lo largo de los años de su vida. Al usar la imagen del jardinero, combina por una parte el natural crecimiento de las plantas, que da lugar también a hiedra y espinos, junto con un diseño humano de cómo debe ser ese jardín. Los elementos en juego son múltiples, la acción del jardinero no es pasiva, ya que debe evitar que el jardín se llene de espinos y hiedras, pero además ha de respetar el natural crecimiento de las plantas ya que la belleza de éstas no depende de su acción, sino de la naturaleza. El diseño de cómo debería ser el jardín cuenta al mismo tiempo con el modo natural en que crecen las plantas que se desea conservar.

⁶⁹ *Ibidem*, 271. “Ironically, the populist criticizes the establishment elite in public policy, while still agreeing with its conclusions, which is to advocate for an increased role of the government to counter the social ills of instability, inefficiency, and inequality [...] while it may be acknowledged that the social ills that plague society manifest in public debt and inflation, it is not acknowledged they are tied to over-regulation, over-criminalization, over-militarization, and so on, which are other manifestations of an ever expanding scale and scope of governmental authority in the lives of citizens throughout the democratic world”.

⁷⁰ *Ibidem*, 276. “the status quo is neither desirable nor sustainable. The diagnosis of the reasons why the establishment elite has failed differ between the liberal and the populist, but the critique of expert rule is an area of overlap. The liberal project has a history that stretches back centuries, and the true radical liberal has always been frustrated”.

Para Hayek la sociedad debería estar fundamentada en instituciones basadas en el modo del obrar de la persona, las cuales para tener verdadero sentido de desarrollo han de respetar su naturaleza social. La belleza de la sociedad no depende en definitiva del diseño humano de esas instituciones o de las normas que nos permiten vivir unos con otros, sino que es algo implícito en la naturaleza humana y que hace que esas normas sociales adquieran valor para la comunidad humana. Por esto Hayek rehusó el protagonismo de los diseños humanos y ese deseo de los hombres de limitar la acción humana al solo control de los problemas sociales –como si un buen jardinero fuera el que corta todas las hiedras y los espinos, sin imaginar cómo se desarrollan las plantas de manera natural en el jardín que cultiva.

Friedrich A. Hayek desarrolla su pensamiento económico con una sincera atención a la verdad sobre el hombre y a sus relaciones con los demás, llevándonos a concluir que el actor social, el líder de una comunidad, el político o el economista tienen una tarea muy noble que es la de potenciar toda la belleza escondida en aquella sociedad que sólo moderan, pero que no controlan totalmente y que de hecho no es necesario controlar para aumentar y preservar su belleza primigenia.

En definitiva y a modo de resumen, los puntos en que la contribución de Hayek al pensamiento social de la Iglesia podría ser interesante son:

- 1) La distinción entre fines y medios sociales. Hayek enseña que no basta con tener el bien común como finalidad, sino que es necesario elegir medios eficaces para alcanzarlo. Muchas teorías económicas tienen por finalidad promover el bien común, pero los medios con que pretenden hacerlo impiden realizar ese bien común. Para Hayek el fin que se propone el socialismo no puede alcanzarse con medios socialistas. De ahí que no basta con la buena voluntad para promover el bien común, sino que es necesario evaluar el sistema socio económico concreto con que se pretende alcanzar.
- 2) Hayek es contrario al control económico –que es control de los medios de producción– ya que afirma que al ejercer el control sobre los medios, se ejerce control sobre los fines, es decir sobre lo que los ciudadanos pueden buscar y elegir. De ahí que la autonomía relativa de la esfera económica no significa que la Iglesia no pueda nunca hacer una evaluación crítica sobre los medios elegidos, puesto que en algunas situaciones quien elige los medios elige los fines.
- 3) Hayek insiste en que el orden social es espontáneo y libre, es decir fruto de la acción humana, pero no de un diseño humano. Y recuerda además que no es posible poseer toda la información necesaria para planear la sociedad, lo que sería como poseer la totalidad de la experiencia moral de los individuos. En esta línea la doctrina social de la Iglesia recuerda que los ciudadanos son seres inteligentes y libres, y por tanto observa que el gobierno de la sociedad

debe ser gobierno de personas inteligentes y libres, de manera que es posible orientar la vida que ya existe, pero no diseñar una vida inexistente.

ABSTRACT

A propósito de la reciente publicación del estudio de Peter J. Boettke sobre el pensamiento económico de Friedrich A. Hayek presentamos un breve análisis de la teoría del economista austriaco bajo la perspectiva de la ética social cristiana. En nuestro recorrido subrayamos las controversias que tuvo Hayek en el terreno académico con John Maynard Keynes y exponemos la idea que Hayek tenía del precio, el dinero y las tasas de interés como elementos para ejercer el cálculo económico. Nuestro interés por estudiar su teoría económica está en la atención que Hayek daba a los incentivos que llevan al individuo a obrar en el proceso de mercado, incentivos que no son sólo económicos y que llegan a determinar la manera en que desarrollamos la sociedad. Para Hayek la ciencia económica se refiere a los medios que elegimos para alcanzar determinados fines y por tanto las elecciones económicas pueden influir de manera importante los fines sociales que nos proponemos alcanzar. En definitiva, bajo esta perspectiva, el pensamiento económico se refiere a nuestro saber social y a nuestras aspiraciones dentro de la comunidad humana, de ahí el valor que tiene la teoría de Hayek para quien estudia la doctrina social de la Iglesia.

On the occasion of the recent publication of Peter J. Boettke's economic thought of Friedrich A. Hayek, we present a brief analysis of the Austrian economist's theory under the perspective of Christian social ethics. In our paper we underline the debate Hayek had with John Maynard Keynes within the academic terrain. We show Hayek's ideas on price, money and interest rates as necessary features for economic calculation. Our interest in Hayek's economic theory is due to the attention he drew to the incentives leading individuals to act in market processes, incentives that are not only economic but also guide toward social development. For Hayek, economic science refers to the means we choose for reaching specific goals, and therefore how economic choices could seriously influence the social goals we aim to reach. Under Hayek's perspective, economic thought is about our social knowledge and about our aspirations within the human community, which explains the value of his theory for Catholic social doctrine scholars.

NOTE

LINEAMENTI DELLA SANTITÀ LAICALE COME VOCAZIONE NELLA CHIESA

PILAR RÍO*

SOMMARIO: I. *Dalla santità vissuta dai laici alla riflessione ecclesiological sulla santità laicale.* II. *I tratti della santità laicale.* 1. Santità piena. 2. Santità in seno alla Chiesa. 3. Santità nel proprio ambiente e nella vita ordinaria. 4. Santità missionaria. III. *Conclusioni e prospettive.*

«**I** santi e le sante sempre sono stati fonte e origine di rinnovamento nelle più difficili circostanze in tutta la storia della Chiesa. Oggi abbiamo grandissimo bisogno di santi, che dobbiamo implorare da Dio con assiduità».¹

Queste parole della *Relatio finalis* del Sinodo straordinario del 1985, celebrato in occasione del 20° anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II, sono risonate con particolare intensità due anni dopo, durante la VII Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata alla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo. Non a caso, sono state inserite nell'esortazione postsinodale *Christifidelis laici*,² nella quale san Giovanni Paolo II ha voluto ricordare che l'universale vocazione alla santità è stata «la consegna primaria affidata a tutti i figli e le figlie della Chiesa da un Concilio voluto per il rinnovamento evangelico della vita cristiana»;³ ribadendo, inoltre, che «questa consegna non è una semplice esortazione morale, bensì un'insopprimibile esigenza del mistero della Chiesa».⁴

Di fronte alla grave crisi che ha colpito e continua a colpire la vita della Chiesa, e che chiama tutto il corpo ecclesiale alla conversione e al rinnovamento (non solo alla riforma delle strutture), l'esortazione di san Giovanni Paolo II, rivolta in maniera particolare ai laici, è oggi più che mai di grande attualità. Questa santità

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ II ASSEMBLEA STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI (1985), *Relatio finalis*, II, A (*De mysterio Ecclesiae*), 4 (*Universalis vocatio ad sanctitatem*), in G. CAPRILE, *Il Sinodo Straordinario 1985*, «La Civiltà Cattolica», Roma 1986, 558.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Christifideles laici sulla vocazione e missione dei laici nel mondo* (ChL), 30-XII-1988, LEV, Città del Vaticano 1988, n. 16.

³ Cfr. *ChL* 16.

⁴ *Ibidem*. Per un approfondimento del rapporto tra mistero ecclesiale e santità, si veda: A. ARANDA, *La llamada universal a la santidad en la Iglesia*, in A. ARANDA, M. LLUCH, J. HERRERA (ed.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Eunsa, Pamplona 2014, specie 191-208.

è anche un segno di speranza nelle difficili circostanze che oggi mettono la Chiesa alla prova, ed è per questo che viene riproposta ancora una volta da papa Francesco nell'esortazione *Gaudete et exsultate*, rivolta a tutti i fedeli senza eccezione.⁵ Una santità che, inoltre, è effettivamente vissuta da molti laici, come dimostra il crescente numero di recenti beatificazioni e canonizzazioni, nonché di richieste di apertura di nuovi processi per normali cristiani deceduti in fama di santità.⁶

In quest'ottica si situa la recente beatificazione della laica spagnola Guadalupe Ortiz de Landázuri. In occasione di questo evento, è stata organizzata dalla Pontificia Università della Santa Croce una tavola rotonda per riflettere sulla santità laicale come vocazione nella Chiesa.⁷ All'incontro hanno partecipato postulatori di cause di beatificazione, biografi, giornalisti, amici e parenti di altri sei laici in cammino verso gli altari,⁸ che hanno condiviso le loro testimonianze su questi "santi della porta accanto"⁹ come piace chiamarli a papa Francesco.

Sono due le domande che hanno ispirato la nostra riflessione: se la vocazione alla santità proclamata in modo solenne dal Concilio Vaticano II è unica e, di conseguenza, si rivolge a tutti i battezzati, ha ancora senso parlare di "santità laicale"? In caso affermativo, quali sarebbero i suoi tratti caratteristici e la sua specificità?

I. DALLA SANTITÀ VISSUTA DAI LAICI ALLA RIFLESSIONE ECCLESIOLOGICA SULLA SANTITÀ LAICALE

La strada che abbiamo voluto seguire nella nostra riflessione si ispira al cammino percorso dalla teologia del laicato, sviluppatasi nel XX secolo e, in maniera più sistematica, a partire dal 1945. Com'è ben noto in ambito ecclesiologicalo, questo discorso non è nato a tavolino, ma è stato preceduto e interpellato dalla vita, dall'azione e dalle numerose iniziative apostoliche che gli stessi laici hanno portato

⁵ Cfr. FRANCESCO, Esort. Ap. *Gaudete et Exsultate* (GE), 19-III-2018, LEV, Città del Vaticano 2018, nn. 14-15.

⁶ Si vedano, ad esempio, i lunghi ma non esaustivi elenchi presentati da P. VANZAN, *Santità laicale del XX secolo*, ElleDiCi, Torino 2011; F.M. NOCELLI, *Giovani campioni. 20 storie di santi a lieto fine*, Ares, Milano 2018.

⁷ La tavola rotonda, intitolata *Una riflessione sulla santità laicale*, si è svolta il 30 aprile 2019. Il 18 maggio successivo è stata celebrata a Madrid la beatificazione di Guadalupe Ortiz de Landázuri.

⁸ Franz Coriasco, giornalista, amico e biografo di Chiara Badano; Federico Piana, giornalista di Radio Vaticana Italia, che ha parlato di Carlo Acutis; Silvia Correale, postulatore della causa di beatificazione di Enrique Shaw; Romano Gambalunga OCD, postulatore della causa di beatificazione di Chiara Corbella; Antonio Riquelme, Responsabile del Cammino Neocatecumenale per la causa di beatificazione di Marta Obregón nella diocesi di Burgos (Spagna); e Marcello Tiraboschi, padre di Angelica Tiraboschi.

⁹ Cfr. GE, 6-9.

avanti dagli ultimi decenni del XIX secolo in poi:¹⁰ «fu la realtà ecclesiale nelle sue diverse manifestazioni – apostoliche, spirituali, liturgiche, ecc. – a mettere in primo piano la densità cristiana della vocazione laicale; la teologia venne dopo, mossa dal desiderio di dare ragione di ciò che la vita testimoniava, al fine di abbozzare, a partire da questo dato, una riflessione ecclesiologicala e spirituale di grande portata». ¹¹ Questa riflessione, a sua volta, è stata ulteriormente ricevuta, approfondita, sviluppata e tramandata sia dal Concilio Vaticano II che dal magistero e dalla teologia postconciliari. ¹² Si tratta, pertanto, di intraprendere la via che va dalla vita santa dei sette protagonisti del summenzionato incontro alla riflessione ecclesiologicala sulla loro santità come vocazione nella Chiesa.

Ma chi sono questi “santi della quotidianità”?

Guadalupe Ortiz de Landázuri (1916-1975), beatificata a Madrid il 18 maggio 2019, è stata docente di chimica (disciplina in cui ha ottenuto il dottorato), promotrice di numerose iniziative educative e sociali – sia in Messico che in Spagna –, e una delle prime donne a portare il messaggio dell’Opus Dei sulla santificazione del lavoro e della vita ordinaria in America e, al suo ritorno, a diffonderlo in Spagna attraverso una vita impegnata nell’attività docente ed educativa in diversi ambienti. ¹³

Chiara Badano (1971-1999), beatificata a Roma il 25 settembre 2010, è una giovane focolarina, deceduta a diciannove anni dopo una lunga malattia durante la quale non perse mai il sorriso, sperimentando «come il dolore possa essere trasfigurato dall’amore» ¹⁴ e abbandonandosi con completa fiducia alla volontà di Dio. ¹⁵

¹⁰ Cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II: *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el postconcilio*, BAC, Madrid 1987, 514-515; J.L. ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, Eunsa, Pamplona 2001, 146-149; P. RÍO, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo. Reflexión teológica sobre la identidad eclesial de los laicos en un tiempo de nueva evangelización*, Palabra, Madrid 2015, 216-231; V. BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, BAC, Madrid 2017, 87-99.

¹¹ ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, 146. La traduzione è nostra.

¹² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium* (LG), nn. 30-38; Decr. *Apostolicam actuositatem* (AA); ChL. Si veda: BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro*, 101-128; ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, 149-159; RIO, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, 290-334; G. TANGORRA, *Temi di eclesiologicala*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, 249-267.

¹³ Cf. M. EGUIBAR, *Guadalupe Ortiz de Landázuriz: Trabajo, amistad y buen humor*, Palabra, Madrid 2007; M. MONTERO, *En vanguardia: Guadalupe Ortiz de Landázuriz 1916-1975*, Rialp, Madrid 2019; C. ABAD, *La libertà di amare. Guadalupe Ortiz de Landázuriz*, Ares, Milano 2019; *Lettere a un santo. Lettere di Guadalupe Ortiz de Landázuriz a san Josemaría Escrivá*, a cura di M. DEL RINCÓN, T. ESCOBAR, ed. digitale 2019.

¹⁴ FRANCESCO, Esort. Ap., *Christus vivit* (CV), 25-III-2019, LEV, Città del Vaticano 2019, n. 62.

¹⁵ Cfr. M. MARINI, *Uno sguardo luminoso. Beata Chiara Badano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; IDEM, *Stare al gioco di Dio. Beata Chiara Badano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015; IDEM, *Beata Chiara Badano. “Luce d’amore”*, Velar, Bergamo 2017; M. ZANZUCCHI, *“Io ho tutto”*. I

Carlo Acutis (1991-2006), quindicenne dell'era digitale che è stato beatificato il 10 ottobre dello scorso anno, si è contraddistinto per il suo amore all'Eucaristia e alla Madonna nonché per il suo impegno nella carità. Egli fu, inoltre, un appassionato dell'informatica e seppe fare di questo strumento un mezzo al servizio dei suoi compagni e di trasmissione della fede.¹⁶

Il servo di Dio Enrique Shaw (1921-1962), imprenditore argentino, sposato e padre di nove figli, impegnato nell'Azione Cattolica e in diverse associazioni, si è santificato tramite i suoi doveri familiari, professionali e sociali, prendendo ispirazione innanzitutto dalla Dottrina sociale della Chiesa.¹⁷

La serva di Dio Marta Obregón (1969-1992), studentessa spagnola di giornalismo, vincolata al Cammino Neocatecumenale, è considerata martire della purezza poiché non esitò a testimoniare la sua fede in Cristo difendendo la sua castità dall'aggressore che, dopo aver tentato di violentarla, la uccise a coltellate.¹⁸

La serva di Dio Chiara Corbella (1984-2012), giovane sposa e madre di famiglia, è stata un esempio eroico di risposta alla vocazione alla maternità, affrontando con gioia e profonda unione con Dio due gravidanze di figli che morirono pochi minuti dopo il parto, e una terza che – malgrado le fosse stato diagnosticato un

diciotto anni di Chiara Luce, Città Nuova, Roma 2010; T. GOZZOLA, *Chiara Badano. Luce del risorto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017; M. MARINI, *Un raggio di luce. Riflessioni sulla spiritualità di Chiara Badano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.

¹⁶ Papa Francesco, considerandolo uno di quei giovani che nel mondo digitale «sono creativi e a volte geniali» (CV 104), lo propone come esempio e modello: «Lui [...] ha saputo usare le nuove tecniche di comunicazione per trasmettere il Vangelo, per comunicare valori e bellezze» (CV 105). Cfr. N. GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010; IDEM, *Carlo Acutis. Un giovane per i giovani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; IDEM, *Un genio dell'informatica. Biografia del Servo di Dio Carlo Acutis*, LEV, Città del Vaticano 2016; F. OCCHETTA, *Carlo Acutis. La vita oltre il confine*, Velar, Bergamo 2013; G. PARIS, *Carlo Acutis. Il discepolo prediletto*, EMP, Padova 2018; L.F. RUFATTO, *Carlo Acutis. Adolescente innamorato di Dio*, EMP, Padova 2018; C. GALATOLO, *Sei nato originale non vivere da fotocopia. Carlo Acutis mi ha insegnato a puntare in alto*, Mimep-Docete, Pessano 2017; *Carlo Acutis. Il coraggio di andare controcorrente*, Shalom, Camerata Picena 2019.

¹⁷ Cfr. S. SHAW DE CRITTO, *Vivendo con alegría*, Claretiana, Buenos Aires 2017; V.M. FERNÁNDEZ, *Ser santos en medio del mundo. El caso de Enrique Shaw*, San Pablo, Buenos Aires 2017; S.B. CRITTO DE EIRAS, *Un empresario en plenitud. E.E. Shaw y su eficaz desempeño*, ACDE-LID, Buenos Aires 2017; L.M. GONZÁLEZ DAY, «Shaw, de cadete naval a aspirante a Santo», Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires 2017; B.D. SPOLETINI, *Enrique Shaw. Un empresario santo de nuestro tiempo*, San Pablo, Buenos Aires 2014; M. ARANDA, *La empresa: comunidad de vida y relaciones humanas. El ejemplar caso de Enrique Shaw*, Erasmus, Barcelona 2012; A. ROMERO, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, ACDE, Buenos Aires 2009; «...Y dominad la tierra». *Mensajes de Enrique Shaw*, ACDE, Buenos Aires 2010; *Enrique Shaw. Notas y apuntes personales*, Claretiana, Buenos Aires 2002.

¹⁸ Cfr. S. LÓPEZ, *Marta Obregón. "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, Fonte-Monte Carmelo, Burgos 2018.

carcinoma – portò avanti rifiutandosi di ricevere le cure finché il suo bambino non fosse nato.¹⁹

Infine, Angelica Tiraboschi, giovane studentessa legata al Rinnovamento dello Spirito e impegnata in diverse attività della sua comunità cristiana, seppe offrire una testimonianza gioiosa della fede nel suo ambiente e durante la sua malattia, che accettò con grande forza d'animo diventando un esempio per la sua famiglia e i suoi amici.²⁰

L'elenco offre un colorito ventaglio, a partire dal quale poter riflettere sulla santità dei laici: vi troviamo, infatti, santi “al femminile” e “al maschile”, giovani e maturi, sposati e celibi, madri e padri di famiglia, studenti e professionisti, sani e malati, dall'Europa e dall'America... Ad un primo sguardo, di taglio semplicemente sociologico, si potrebbe dire – senza timore di sbagliare – che la santità di questi laici appare come una realtà autentica, vissuta in compagnia, ordinaria e aperta. Ci concentreremo, dunque, su queste note per farne – alla luce della dottrina conciliare e postconciliare sulla vocazione alla santità²¹ – una lettura ecclesologica che ci consenta di tratteggiare i lineamenti della santità laicale e d'individuare la sua specificità come vocazione nella Chiesa.

¹⁹ Cfr. S. TROISI, C. PACCINI, *Siamo nati e non moriremo più. Storia di Chiara Corbella Petrillo*, Porziuncola, Assisi 2013; L. PECORAIO, R. FARICY, *Chiara Corbella. “Da voi aspetto qualcosa di più”*, Segno, Feletto Umberto 2017; IDEM, *Lo sguardo verso il cielo di Chiara Corbella*, Segno, Feletto Umberto 2015; *Piccoli passi possibili. Chiara Corbella Petrillo: la parola dei testimoni*, Porziuncola, Assisi 2015.

²⁰ C. BONALDI, *Vivere a colori. Angelica Tiraboschi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017; D. BOITOR, C. GALATOLO, *Diario della felicità. Storie di giovani in ricerca. Un viaggio al centro del cuore umano*, Mimep-Docete, Pesaro 2019.

²¹ Cfr. P. MOLINARI, *La vocazione di tutti cristiani alla santità. Un importante tema conciliare*, «La Civiltà Cattolica» 3 (1964) 542-550; M. LABOURDETTE, *Universale vocazione alla santità nella Chiesa*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica* Lumen Gentium, Vallecchi, Firenze 1965, 1033-1044; L. RENWART, J.M. FISCH, *La sainteté du peuple de Dieu. Présentation de quelques publications récentes à la lumière de Vatican II*, «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 1023-1046; G. BERAN, *La santità nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, Teresianum, Roma 1966; E. ANCILLI (ed.), *Santità cristiana, dono di Dio e impegno dell'uomo*, Teresianum, Roma 1980; L. RAVETTI, *La santità nella Lumen gentium*, «Divus Thomas» 57 (1980) 344-355; B.D. DE LA SOUJEOLE, *The Universal Call to the Holiness*, in M.L. LAMB, I. LEVERING (ed.), *Vatican II, Renewal within Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2008, 37-53; M. SCHLOSSER, *Chiamati alla santità nella Comunione dei Santi. Osservazioni sul quinto capitolo della Lumen gentium*, «Communio» 4 (2013) 54-66; A. DIRIART, *Popolo di Dio e vocazione alla santità*, in G. TANGORRA (ed.), *La Chiesa, mistero e missione: a cinquant'anni dalla Lumen gentium*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 91-111. Una completa sintesi sulla dottrina della santità in V. BOSCH, *Llamados a ser santos: historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008.

II. I LINEAMENTI DELLA SANTITÀ LAICALE

1. *Santità piena*

La biografia di questi fedeli laici mette subito in luce che tutti e sette hanno incontrato Gesù e che l'incontro con Lui ha trasformato la loro vita: da quel momento in poi l'hanno vissuta da innamorati e sono arrivati a identificarsi pienamente con la volontà di Colui che li aveva amati per primo. Sono commoventi le loro parole al riguardo: «Sei l'unico. Sei il mio centro. Fa' che non lo scordi mai, Signore»,²² scrive Marta Obregón in uno dei suoi appunti. In una lettera a san Josemaría Escrivá, fondatore dell'Opus Dei, Guadalupe Ortiz de Landázuri, sua figlia spirituale, dice: «Voglio dimostrargli meglio ogni giorno quello che provo per Lui e quanto profondamente gli sono riconoscente del bene che mi vuole».²³ Una frase ricorrente, anche in fase terminale, nel lessico di Chiara Badano è: «Dio mi ama immensamente».²⁴ Con una determinazione che colpisce, il quindicenne Carlo Acutis dichiara: «Essere sempre unito a Gesù, ecco il mio programma di vita».²⁵ Questo amore, però, non passa inosservato agli occhi degli altri: Enrico Petrillo, il marito di Chiara Corbella, ricordando l'ultima messa a cui lei ha partecipato, diceva che vederla «così innamorata di Dio era meraviglioso».²⁶ L'Amore con la maiuscola, infatti, è al primo posto nelle loro biografie e la santità, di conseguenza, si è andata configurando come risposta personale, libera e piena, a un dono gratuito.²⁷

Per leggere questa esperienza in chiave ecclesiologicala occorre riagganciarsi alla dottrina conciliare sulla Chiesa e sulla vocazione universale alla santità, riaffermata e approfondita dal magistero postconciliare a più riprese. Il Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, delinea la figura del laico nella Chiesa a partire da due elementi: l'ontologia sacramentale fondata sul battesimo e la sua

²² «Sopórtame y ámame, mi Dios. Eres el único. Eres mi centro. Que nunca lo olvide, Señor» (in LÓPEZ, *Marta Obregón. "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, 117).

²³ Lettera 29-VI-1950, Messico DF, in *Lettere a un santo*, 39.

²⁴ GOZZOLO, *Chiara Badano. Luce del Risorto*, 104.

²⁵ Dalla Prefazione del Card. A. Comastri a GORI, *Carlo Acutis. Un giovane per i giovani*. Gori, postulatore della causa, scrive: «Carlo, nel corso della sua breve esistenza ha scoperto una Persona speciale: Gesù Cristo. Fin da piccolo, l'incontro con Cristo sconvolge la sua vita. Egli trova in lui un amico, un punto di riferimento e la ragione stessa dell'esistenza. Senza la presenza di Gesù nel suo vivere quotidiano, non si potrebbero comprendere il comportamento e il modo di essere di questo ragazzo, in tutto simile ai suoi amici, ma che conserva dentro di sé un segreto incorruttibile» (GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 12).

²⁶ S. TROISI, C. PACCINI, *Siamo nati e non moriremo mai più*, 146.

²⁷ Una risposta di amore, come testimonia il Card. G. Saldarini, arcivescovo di Torino, che, incontrando Chiara Badano all'ospedale, le domanda: «“Hai un'espressione degli occhi molto bella; come mai?”», e lei risponde con un po' di imbarazzo: «Cerco di amare Gesù» (GOZZOLO, *Chiara Badano. Luce del Risorto*, 105).

peculiare partecipazione alla relazione salvifica che la Chiesa ha nei confronti del mondo.²⁸ È a partire da questo punto che san Giovanni Paolo II, nell'esortazione *Christifidelis laici*, ribadisce: «La *condizione ecclesiale* dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla loro *novità cristiana* e caratterizzata dalla loro *indole secolare*».²⁹ Vale a dire, nella sua condizione ecclesiale basilare ancorata al battesimo, il laico è un fedele cristiano, un membro del Corpo di Cristo e del Popolo di Dio, in cui «comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione».³⁰

Comune, in effetti, è la chiamata alla santità di tutti i battezzati, che lo stesso Concilio proclamò solennemente nel capitolo V della *Lumen gentium*, come vocazione universale poiché il dono battesimale, ossia la partecipazione alla vita santa di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo, conferita nel battesimo, è anche chiamata e compito per tutti i battezzati senza eccezione. «È chiaro dunque a tutti – ribadisce il Concilio – che tutti i fedeli di qualsiasi stato e grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità».³¹ Si tratta, perciò, non di un obbligo, né di un'esigenza esterna, né tantomeno di una prestazione, ma di una risposta al dono dell'incorporazione a Cristo e al suo Corpo, in cui il cristiano è rinato alla vita dei figli di Dio, pienamente e docilmente accolto dalla libertà sostenuta dalla grazia. Ed è con queste parole che papa Francesco esorta ogni fedele: occorre lasciare «che la grazia del tuo Battesimo fruttifichi in un cammino di santità».³²

La santità, pertanto, è unica per tutti i battezzati: non ci sono santità di prima o di seconda classe, non c'è una santità eroica e una santità di basso profilo, non c'è una santità di élite e un'altra di popolo. Ciononostante, come insegna lo stesso Concilio, la santità non è identica per tutti i cristiani: «tutti i fedeli di ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a una santità la cui perfezione è quella stessa del Padre celeste».³³ Le vie, dunque, sono molteplici e adatte alla vocazione di ciascun cristiano, anche a quella dei fedeli laici. Quello che conta, ribadisce papa Francesco, è che ciascuno discerna la propria strada e faccia emergere la parte migliore di sé che Dio ha posto in lui.³⁴

²⁸ Cfr. LG 31; J.R. VILLAR, *Gli elementi definitivi dell'identità del laico*, in L. NAVARRO, F. PUIG (a cura di), *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, Giuffrè, Milano 2012, 113-143.

²⁹ ChL 15. I corsivi sono del testo originale.

³⁰ LG 32.

³¹ LG 40.

³² GE 15.

³³ LG 11.

³⁴ Cfr. GE 11.

2. Santità in seno alla Chiesa

Il seme della santità di questi laici è stato gettato dallo Spirito Santo nei loro cuori con la collaborazione dei genitori che li hanno portati al fonte battesimale della Chiesa Madre.³⁵ Quel germoglio è stato poi alimentato, rafforzato e sostenuto dalla Chiesa Madre e Famiglia attraverso gli stessi genitori, catechisti, educatori, amici, nonché i pastori, le comunità cristiane e le altre realtà ecclesiali che sono diventate per loro vere famiglie spirituali.³⁶ Naturalmente non è mancata la vicinanza né l'aiuto della Madonna e dei santi.³⁷ La loro santità, infatti, è stata accolta come dono battesimale e vissuta da figli nella famiglia della Chiesa, cioè in compagnia: «non mi scoraggio – confidava in una lettera Guadalupe Ortiz de Landázuri a san Josemaría Escrivá –, e con l'aiuto di Dio e il sostegno suo e di tutti, spero che riuscirò a vincere».³⁸ La stessa consapevolezza si vede in Angelica Tiraboschi, che, dopo di aver ricevuto la diagnosi riguardante la sua malattia, dice a suo padre: «Papà è la volontà di Cristo, non preoccuparti: la croce la porto io. Ma quando sono stanca, te la do per un po'. E poi la riprendo».³⁹ E come non ricordare l'accompagnamento costante del marito di Chiara Corbella, Enrico, del suo padre spirituale, di Daniela Salernitano, ginecologa e amica; della coppia di amici, Simone Troisi e Cristiana Paccini, e di tanti altri che hanno accompagnato con la preghiera, la vicinanza e l'affetto il difficile ma gioioso abbandono filiale di Chiara nelle mani di suo Padre Dio?⁴⁰

³⁵ Sulla famiglia cristiana in cui questi laici sono nati: MONTERO, *En vanguardia*, 15; GOZZOLO, *Chiara Badano, Luce del Risorto*, 21-24; GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 27-38; BONALDI, *Vivere a colori*, 30-32; TROISI, PACCINI, *Siamo nati e non moriremo mai più*, 21; LÓPEZ, *Marta Obregón, "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, 9. Un'eccezionale testimonianza di accettazione della volontà di Dio, la diede il padre di Guadalupe Ortiz de Landázuri, fucilato durante la guerra civile spagnola (cfr. MONTERO, *En vanguardia*, 34-35), e i genitori di Marta Obregón che perdonarono l'assassino della loro figlia (cfr. LÓPEZ, *Marta Obregón, "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, 87-88).

³⁶ Cfr. GOZZOLO, *Chiara Badano, Luce del Risorto*, 15-16, 25-64; BONALDI, *Vivere a colori*, 63-72; LÓPEZ, *Marta Obregón, "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, 17-18, 25, 37-38, 56.

³⁷ Per esempio, il cammino spirituale di Carlo Acutis è particolarmente contrassegnato dall'amore alla Madonna, agli angeli, ai santi e alle anime del purgatorio: cfr. GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 69-75, 108-117, 125-140.

³⁸ Lettera 1-II-1954, Messico DF, in *Lettere a un santo*, 21.

³⁹ BONALDI, *Vivere a colori*, 92.

⁴⁰ Gli amici dei Corbella si riunivano tutti i giovedì per recitare il Rosario insieme, l'ultimo Venerdì Santo hanno pregato insieme la Via Crucis, hanno accompagnato con loro famiglie il pellegrinaggio che Enrico e Chiara hanno voluto organizzare a Medjugorje per chiedere il miracolo della guarigione, e le sono stati vicini con la preghiera e l'amicizia fino all'ultimo momento (TROISI, PACCINI, *Siamo nati e non moriremo mai più*, 124-125, 127-132, 134 ss.).

Per la maggior parte dei cristiani, invece, la santità sembra essere ancora non solo completamente al di fuori del loro orizzonte, ma un faticoso cammino da percorrere da soli imitando modelli irraggiungibili.⁴¹ Essa perciò sarebbe per persone straordinarie, dimenticando – oppure ignorando – che è Dio a chiamare alla pienezza della carità e – benché la vocazione sia sempre personale – a chiamarci non da soli, né con le nostre sole forze, ma *per mezzo* della Chiesa e *nella* Chiesa. Ce lo ricorda lo stesso Concilio in un passo della costituzione *Lumen gentium* ripreso da papa Francesco nella *Gaudete et exsultate*: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità».⁴² In altre parole, per volere di Dio Trino, che è comunione di Amore, la santità a cui siamo chiamati non è un fatto individualistico né tantomeno un'impresa da affrontare in solitario, ma «un cammino comunitario, da fare a due a due»;⁴³ ovvero, una realtà da Lui generata per mezzo della Chiesa e nella Chiesa, che è segno e strumento di santità.

In effetti, come afferma il Concilio nella stessa *Lumen gentium*, il popolo di Dio, soggetto storico in cui si realizza il mistero ecclesiale, è stato costituito da Cristo «in una comunione di vita, di carità e di salvezza» ed «è pure da lui preso per essere strumento della redenzione di tutti».⁴⁴ Questo popolo, dunque, è *segno* della comunione nella vita santa di Dio con le tre divine Persone e, di conseguenza, con tutti coloro che sono anche in comunione di vita con Lui. La santità, pertanto, ha una dimensione profondamente comunionale, ecclesiale. Il popolo di Dio sparso sulla terra è il luogo dove questa realtà, seppur ancora germinale ed imperfetta ma destinata a crescere e a compiersi alla fine dei tempi, si rende visibile e tangibile. Della prima comunità cristiana, infatti, gli Atti degli Apostoli riferiscono che «aveva un cuore solo e un'anima sola e ogni cosa era fra loro comune».⁴⁵ E in questo mistero di comunione, di cui il Popolo di Dio sulla terra è il segno, la santità di questi cristiani è fiorita e si è sviluppata, contribuendo a fare della Chiesa un segno ancora più luminoso e trasparente di comunione con Dio e di unione tra di noi. E questa è opera dello Spirito Santo che «riversa santità dappertutto nel santo popolo fedele di Dio».⁴⁶

⁴¹ Non a caso, papa Francesco mette in guardia dal pericolo di esaurirsi cercando di imitare modelli che servono a stimolare e a motivare ma che non si tratta di copiarli perché non sono stati pensati per ciascuno di noi e potrebbero persino allontanarci dalla via unica e specifica che Dio ha in serbo per noi (cfr. GE 11).

⁴² LG 9; cfr. GE 6.

⁴³ GE 141.

⁴⁴ LG 9.

⁴⁵ At 5,32.

⁴⁶ GE 6.

Tale Popolo, inoltre, reso partecipe del triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo – attraverso i sacramenti del battesimo-confermazione e dell'ordine – e, quindi, formato dai fedeli – per quanto umili ma muniti dal sacerdozio regale⁴⁷ – e dai ministri sacri – muniti da quello ministeriale –, è anche lo *strumento* scelto da Dio per chiamare gli uomini alla comunione con Lui nella carità, per realizzarla e diffonderla sulla terra. Infatti, la Parola divina con cui Dio chiama tutti ad accogliere il dono della sua vita santa risuona nella parola della Chiesa e dei discepoli del Signore, grazie alla loro partecipazione al *munus* profetico di Cristo.⁴⁸ La Parola divina, inoltre, viene attuata efficacemente dai sacramenti e testimoniata dal servizio della carità dei cristiani, espressa normalmente in «piccoli gesti».⁴⁹ Non a caso, il Vangelo e l'Eucaristia sono stati proprio al centro della vita di tutti questi laici.⁵⁰ Com'è ben noto, l'Eucaristia era per Carlo la sua «autostrada per il cielo»⁵¹ e il Vangelo, per Chiara Badano, l'«unico scopo della mia vita»;⁵² perciò, diceva, «non voglio e non posso rimanere analfabeta di un così straordinario messaggio».⁵³ La Parola, i Sacramenti e la carità della Chiesa, nelle sue molteplici forme, li hanno accompagnati e sostenuti sino alla fine nel loro impegno per amare sempre più Gesù e per Gesù tutti gli altri.

Tuttavia, anche la specificazione personale della vocazione cristiana alla santità avviene nella Chiesa e per mezzo della Chiesa sia, ad esempio, attraverso i sacramenti – com'è capitato a Chiara Corbella e a Enrique, chiamati tutt'e due al matrimonio⁵⁴ – sia attraverso i carismi dello Spirito, finalizzati all'edificazione

⁴⁷ Cfr. GE 8.

⁴⁸ Cfr. GE 8.

⁴⁹ GE 16.

⁵⁰ Riportiamo una tra tante testimonianze: «Angelica ha fatto della parola di Dio la propria regola di vita. L'ha letta, riletta, meditata lasciata sedimentare nel proprio cuore fino a diventare lei stessa un Vangelo vivente» (BONALDI, *Vivere a colori*, 209). Sull'ascolto della parola di Dio e la partecipazione di Marta alla liturgia nella sua comunità neocatecumenale: cfr. LÓPEZ, *Marta Obregón, "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, 36-38.

⁵¹ Questa frase è la sintesi della spiritualità del giovane e il centro di tutta la sua esistenza trascorsa nell'amicizia con Dio. Sull'Eucarestia nel cammino spirituale di Carlo: cfr. GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 85-96. La stessa centralità si verifica nella vita di Chiara Badano e Angelica Tiraboschi: cfr. GAZZOLA, *Chiara Badano, Luce del Risorto*, 74; BONALDI, *Vivere a colori*, 31.

⁵² In una lettera a Chiara Lubich, fondatrice dei Focolari, Chiara scrive: «Carissima mamma: durante questo congresso ho riscoperto il Vangelo sotto una nuova luce: ho capito che non ero una cristiana autentica perché non lo vivevo fino in fondo. Ora voglio fare di questo magnifico libro l'unico scopo della mia vita» (in GAZZOLA, *Chiara Badano, Luce del Risorto*, 16).

⁵³ www.santiebeati.it/Detailed/91545.html.

⁵⁴ Sulla vocazione al matrimonio di Chiara Corbella e di Enrique Shaw, si veda: TROISI, PACCINI, *Siamo nati e non moriremo mai più*, 21-31, 113-117; ROMERO CARRANZA, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, 47-56. Nel Canto d'ingresso, intitolato «Amore mio», composto da Enrico Petrillo per la celebrazione del suo matrimonio con Chiara, si vede con chiarezza come la coppia era

della Chiesa, come nel caso di Guadalupe Ortiz de Landázuri, che ricevette il dono del celibato apostolico nell'Opus Dei,⁵⁵ e dell'altra Chiara che ha cercato di accogliere Gesù come Sposo nella sua vita.⁵⁶

3. *Santità nel proprio ambiente e nella vita ordinaria*

Risalta subito agli occhi il fatto che questi laici si sono santificati lì dove Dio, in Cristo, è venuto a loro incontro, lì dove li ha chiamati: cioè nel loro ambiente e nella vita ordinaria in mezzo al mondo. Si potrebbe dire che la loro santità è quella «della porta accanto», cioè «di quelli che vivono vicino a noi e sono un riflesso della presenza di Dio».⁵⁷ Entrambi gli elementi, ambiente e vita quotidiana, sono diventati non solo l'occasione ma la materia stessa – la carne – della loro santità. Ed è stato proprio questo il segreto che san Josemaría Escrivá fece scoprire a Guadalupe Ortiz de Landázuri e che trasformò la sua vita: «Non è questo – scrive al fondatore dell'Opus Dei – veramente il nostro Cammino? I *pièdi in terra* ma guardando sempre (ogni momento) al Cielo, per poter vedere più chiaramente quello che succede vicino a noi».⁵⁸

Tuttavia, il pensiero di lasciare il proprio posto pensando di poter amare di più Dio e di esserGli più utili altrove, può essere una pericolosa tentazione per i laici.⁵⁹ Difatti, così accade all'imprenditore Enrique Shaw che, avendo conosciuto il lavoro svolto dalla J.O.C. («Jeunesse Ouvrière Chrétienne»), si sentì chiamato

profondamente consapevole di essere unita nel Signore: «Ora siamo una cosa sola in Te, difendi questo nostro Sì, a te, ti terrò per sempre nel tuo Cuore, mi vedrai per sempre accanto a lei, fino a quando Tu lo vorrai» (in TROISI, PACCINI, *Siamo nati e non moriremo mai più*, 114).

⁵⁵ Cfr. MONTERO, *En vanguardia*, 37-42.

⁵⁶ «La nuzialità dell'amore di Chiara è stato sì il frutto di un percorso personale, passato attraverso la prima Comunione e la cresima, la preghiera costante, la partecipazione alla Messa quotidiana, l'assiduo insegnamento della madre, ma anche l'assimilazione della dottrina di Chiara Lubich, che invita tutti i membri del Focolare ad accogliere Gesù come Sposo» (GAZZOLA, *Chiara Badano. Luce del Risorto*, 107-108)

⁵⁷ GE 7.

⁵⁸ Lettera 7-VI-1949, Madrid, in *Lettere a un santo*, 13.

⁵⁹ Dall'inizio del suo pontificato papa Francesco ha parlato di questo rischio ricordando ai laici che il loro impegno intraecclesiale non può sostituirsi a ciò che costituisce il loro compito proprio e specifico, sebbene non esclusivo, nel mondo: «Anche se si nota una maggiore partecipazione di molti ai ministeri laicali, questo impegno non si riflette nella penetrazione dei valori cristiani nel mondo sociale, politico ed economico. Si limita molte volte a compiti intraecclesiali senza un reale impegno per l'applicazione del Vangelo alla trasformazione della società» (Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, LEV, Città del Vaticano 2013, n. 102). Cfr. *Discorso all'associazione Corallo*, 22-III-2014; *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 7-II-2015; *Lettera al Card. M. Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19-III-2016; CV 168.

all'evangelizzazione degli operai e pensò di entrare a lavorare in fabbrica. Ma, poco prima di compiere questo passo, chiese consiglio al suo confessore che lo convinse a impegnarsi in questo apostolato *nel* proprio ambiente. Di fatto, subito dopo, Enrique accettò la proposta di entrare nell'importante azienda appartenente alla famiglia di sua moglie ("Cristalería Rigolleau"), facendo di questa attività aziendale una palestra della sua identificazione con Cristo e un campo di applicazione della Dottrina sociale della Chiesa.⁶⁰ Enrique è stato, infatti, un padre di famiglia e un imprenditore con grande fama di santità. Lo stesso è accaduto con gli altri, che hanno cercato l'unione con Gesù Cristo *non malgrado* le circostanze ordinarie – come lo studio, il divertimento, la malattia, ecc. – ma proprio *attraverso* di esse. Vediamo così incarnata nelle loro esistenze quella «"misura alta" della vita cristiana *ordinaria*»⁶¹ di cui parlava san Giovanni Paolo II all'inizio del nuovo millennio.

Per comprendere da una prospettiva ecclesiologicala questa «santità "della porta accanto"»,⁶² come piace chiamarla a papa Francesco, bisogna riprendere il secondo elemento della definizione del laico della *Lumen gentium*,⁶³ che abbiamo lasciato in sospeso.⁶⁴ Egli, come abbiamo detto, è un fedele cristiano, ma la comune dignità battesimale assume in lui – riafferma la *Christifideles laici* – «una modalità che lo distingue, senza però separarlo, dal presbitero, dal religioso e dalla religiosa. Il Concilio Vaticano II ha indicato questa modalità nell'indole secolare (...) [che] "è propria e peculiare dei laici" (LG 31)». ⁶⁵ Tale condizione va intesa alla luce del disegno salvifico di Dio e della Chiesa. Essa, infatti, ha una dimensione secolare originaria e costitutiva in quanto vive nel mondo, anche se non è del mondo, ed è inviata a continuare l'opera salvifica di Cristo, che è indirizzata non solo alla salvezza degli uomini ma anche alla riconciliazione del mondo con Dio. Di questa dimensione secolare, o secolarità della Chiesa, sono partecipi tutti i suoi membri, ma in forme diverse. Quella dei laici è, appunto, la cosiddetta indole secolare: cioè la loro modalità propria e peculiare di essere Chiesa inviata al mondo.⁶⁶

⁶⁰ Cfr. ARANDA, *La empresa: comunidad de vida y relaciones humanas*, 53. Sul cambio di rotta professionale di Enrique Shaw, ovvero sia dalla Marina all'imprenditoria, si veda: ROMERO CARRANZA, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, 75-98.

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Ap. *Novo millennio ineunte*, 6-I-2001, LEV, Città del Vaticano 2001, n. 31.

⁶² GE 7.

⁶³ Cfr. LG 31.

⁶⁴ Cfr. VILLAR, *Gli elementi definitori dell'identità del laico*, in NAVARRO, PUIG (a cura di), *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, 124-134.

⁶⁵ ChL 15.

⁶⁶ Sulla secolarità della Chiesa e l'indole secolare del laico, sia nella LG che in ChL, rimandiamo alla nostra monografia: P. RÍO, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo. Reflexión teológica sobre la identidad eclesial de los laicos en un tiempo de nueva evangelización*, Palabra, Madrid 2015, 359-371.

I fedeli laici, infatti, sono da Dio chiamati e inviati al mondo *dal di dentro* del mondo. Come afferma il Concilio: «*Ivi* sono da Dio chiamati». ⁶⁷ Vale a dire «nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli gli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare o sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta». ⁶⁸ Di conseguenza, il mondo è per i laici luogo di chiamata e di missione. Ma lasciamo da parte per un momento questo secondo aspetto e focalizziamo la nostra attenzione sul primo.

Infatti, è proprio la situazione intramondana il luogo e il mezzo della risposta dei laici all'infinito amore del Padre che, in Cristo, li ha generati alla sua vita di santità. Questo implica che la vita secondo lo Spirito si esprime in modo peculiare nel loro inserimento nelle realtà temporali e nella loro partecipazione alle attività terrene, cosicché essi si santificano santificando l'ordinaria vita familiare, professionale e sociale. Rivolgendosi ai giovani, papa Francesco ricordava loro «che la vocazione laicale è prima di tutto la carità nella famiglia e la carità sociale o politica: è un impegno concreto a partire dalla fede per la costruzione di una società nuova, è vivere in mezzo al mondo e alla società per evangelizzarne le sue diverse istanze, per far crescere la pace, la convivenza, la giustizia, i diritti umani, la misericordia, e così estendere il Regno di Dio nel mondo». ⁶⁹ Ma, come ha segnalato Giovanni Paolo II nella *Christifidelis laici*, affinché i laici possano rispondere a questa vocazione essi «debbono guardare alle attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo». ⁷⁰

Ed è proprio questo che rifulge nella vita di questi amici: la maternità e la paternità, ⁷¹ la famiglia, ⁷² lo studio e il lavoro, ⁷³ lo sport e il divertimento, ⁷⁴ l'amicizia, ⁷⁵

⁶⁷ LG 31.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ CV 168.

⁷⁰ ChL 17.

⁷¹ Per il primo compleanno del suo figlio Francesco, pensando a un regalo che potesse durare, Chiara gli scrive una lettera a mo' di testamento, in cui si riflette il senso profondo con cui vive la sua maternità: «Noi abbiamo amato i tuoi fratelli Maria e Davide ed abbiamo amato te sapendo che non eravate nostri, che non eravate per noi e così deve essere tutto nella vita, tutto ciò che hai non ti appartiene mai perché è un dono che Dio ti fa perché tu possa farlo fruttare. Non scoraggiarti mai, figlio mio, Dio non ti toglie mai nulla, se toglie è solo perché vuole donarti tanto di più». L'intera lettera in: TROISI, PACCINI, *Siamo nati e non moriremo mai più*, 153-154.

⁷² Sulla santificazione della vita coniugale e familiare dell'imprenditore argentino: cfr. ROMERO CARRANZA, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, 59-61, 117, 169-174.

⁷³ Cfr. GORI, *Eucaristia, La mia autostrada per il cielo*, 39-57; BONALDI, *Vivere a colori*, 46-60; LÓPEZ, *Marta Obregón. "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, 14-15, 35-36, 56.

⁷⁴ Cfr. GAZZOLA, *Chiara Badano. Luce del Risorto*, 12-13.

⁷⁵ Tutti questi laici hanno coltivato legami di profonda amicizia. Ad esempio, un compagno delle

gli impegni quotidiani,⁷⁶ la malattia,⁷⁷ tutto! è diventato per loro occasione e mezzo di unione con Dio e di servizio agli altri. È lì, nell'ordinarietà così come essa si è presentata, che hanno cercato di «stare al gioco di Dio»,⁷⁸ secondo la bellissima espressione di Chiara Badano. È significativo vedere come Guadalupe Ortiz de Landázuri imparò da san Josemaría Escrivá a trasformare in endecasillabi la prosa quotidiana, a scoprire che il luogo del suo incontro con Dio era il suo lavoro e che lì c'era “qualcosa di divino”.⁷⁹

4. Santità missionaria

Santità e missione appaiono nelle biografie di questi fedeli laici come aspetti inseparabili della stessa vocazione. Il fuoco dell'amore di Dio bruciava il cuore di questi cristiani facendo sì che il loro sacerdozio battesimale si dispiegasse nella quotidianità, nell'offerta di sé in unione al sacrificio di Cristo, nella testimonianza della fede con la parola e la vita, nel servizio della carità,⁸⁰ indirizzate – come la stessa missione di Cristo e della Chiesa – alla salvezza di tutti gli uomini e a riportare il mondo a Dio dal proprio posto.⁸¹ In quanto *unti* nel battesimo e nella cresima e, pertanto, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo,⁸² loro sono stati consapevoli di essere corresponsabili della missione della Chiesa e, in quanto *laici*, di dover portare avanti *tutta* la missione secondo

scuole elementari di Carlo testimonia: «Oggi ho voluto scrivere al mio caro amico Carlo Acutis, ma mi accorgo che la difficoltà è forte perché la commozione e la nostalgia hanno il sopravvento... Mi manca Carlo... tanto. Mi manca il suo sorriso aperto, la sua gioia chiasiosa, la sua sincera bontà, la sua compagnia coinvolgente, la sua disinteressata disponibilità, insomma in una sola parola la sua vera amicizia» (in GORI, *Eucaristia, La mia autostrada per il cielo*, 43-44). Cfr. MONTERO, *En vanguardia*, 79; BONALDI, *Vivere a colori*, 36-45.

⁷⁶ Gli anni in cui Guadalupe Ortiz de Landázuri, al suo rientro in Spagna, incominciò la tesi di dottorato e riprese l'insegnamento sono un chiaro esempio di santificazione degli impegni quotidiani. Cfr. MONTERO, *En vanguardia*, 257-277.

⁷⁷ Cfr. GAZZOLA, *Chiara Badano. Luce del Risorto*, 17-21; GORI, *Eucaristia, La mia autostrada per il cielo*, 141-146; BONALDI, *Vivere a colori*, 128-135; MONTERO, *En vanguardia*, 279-289.

⁷⁸ «L'importante è fare la volontà di Dio. Io magari avevo dei piani su di me, ma Dio ha pensato a questo. La malattia mi è arrivata al momento giusto... Voi però non potete immaginare qual è adesso il mio rapporto con Gesù... Avverto che Dio mi chiede qualcosa di più, di più grande. Forse potrei restare su questo letto per anni... non lo so. A me interessa solo la volontà di Dio, fare bene quella, nell'attimo presente: stare al gioco di Dio» (in GAZZOLA, *Chiara Badano. Luce del Risorto*, 142).

⁷⁹ Cfr. *Lettere a un santo*, 30-36.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 25-29; *Enrique Shaw. Notas y apuntes personales*, 47-61; 105-107.

⁸¹ Cfr. AA 2 e 5. Al primo aspetto (la salvezza degli uomini), il decreto dedica il n. 6; al secondo (il rinnovamento dell'ordine temporale), il n. 7.

⁸² F. OCÁRIZ, *La participación del laico en la misión de la Iglesia*, in R. PELLITERO (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Rialp, Madrid 2006, 47-64.

la loro vocazione specifica, laicale; hanno la consapevolezza di avere un ruolo insostituibile e una responsabilità diretta e immediata nell'animazione cristiana dell'ordine temporale, nel progresso del mondo e nella promozione umana;⁸³ e anche di avere il dovere di collaborare in taluni servizi intraecclesiali, come la catechesi,⁸⁴ senza dimenticare però – come già abbiamo detto – che tutto questo non si sostituisce al loro compito specifico, come ricorda spesso papa Francesco.⁸⁵

Infatti, la missione di santificare il mondo compete a tutta la Chiesa e dunque a tutti i fedeli, ciascuno nel modo che corrisponde alla sua vocazione personale.⁸⁶ I laici ricorda la *Christifideles laici* riprendendo la dottrina conciliare, «sono da Dio chiamati a contribuire, quasi *dall'interno* a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e con il fulgore della fede, della speranza e della carità» (LG 31). Così l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale [non ecclesiastica!]. Nella loro situazione intramondana, infatti, Dio manifesta il suo disegno e comunica la particolare vocazione di «cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31)». ⁸⁷ Agendo da fedeli cristiani, con competenza, libertà e responsabilità personali, i laici santificano il mondo dall'interno, contribuiscono alla promozione umana e alla trasformazione delle strutture sociali affinché siano giuste e possano aprirsi alla carità, e, in questo modo, riconciliano con Dio la creazione ferita dal peccato.⁸⁸

La consapevolezza di essere protagonisti di questa missione rifulge anche nella vita di questi sette laici, pur essendo alcuni di loro molto giovani. Per quelli che

⁸³ Tale consapevolezza si rispecchia lungo l'intera vita di Guadalupe Ortiz de Landáuzuri e di Enrique Shaw, e s'intravede nella gratuità con cui Marta Obregón serve tutti (LÓPEZ, *Marta Obregón. "Hágase". Yo pertenezco a mi amado*, 41-43, 59) e nella gioiosa generosità con cui Carlo Acutis s'impegna nel volontariato e vive le opere di misericordia (cfr. GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 53-54, 60, 76-78).

⁸⁴ Oltre a impegnarsi nella trasmissione della fede nel loro ambiente (cfr. GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 81-85; BONALDI, *Vivere a colori*, 33), questi laici hanno anche dedicato tempo ed energie ad attività catechetiche. Ad esempio, durante un soggiorno alla baia di Ushuaia, nel sud dell'Argentina, Enrique – giovane ufficiale della Marina – preparò dodici marinai alla prima Comunione e non esitò a incoraggiare tutto l'equipaggio della nave a partecipare alla Messa domenicale (cfr. ROMERO CARRANZA, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, 70).

⁸⁵ Persino nella sua ultima Esort. Ap. postsinodale, indirizzata ai giovani, Francesco ha voluto ricordare che la vocazione del laico non può essere concepita «solo come un servizio all'interno della Chiesa (lettori, accoliti, catechisti...)» (CV 168).

⁸⁶ «C'è nella Chiesa diversità di ministero ma unità di missione» (AA 2).

⁸⁷ ChL 15.

⁸⁸ Cfr. V. BOSCH, *La vocación cristiana laical: renovar el mundo con Cristo*, in «Scripta Theologica» 50 (2018), 483-506.

frequentavano ancora la scuola, lo studio diventò occasione e mezzo di amicizia sincera e di condivisione della fede.⁸⁹ Marta Obregón, come si può notare già dai suoi primi articoli giornalistici, si batte per la vita, per la pace, per la giustizia.⁹⁰ Carlo Acutis, benché ancora adolescente, è un “patito” di internet come i suoi coetanei ma, a differenza di questi, è ben convinto che esso debba diventare strumento apostolico.⁹¹ Malgrado la malattia, Angelica Tiraboschi pensa al futuro e si iscrive al corso di laurea in igiene dentale⁹² e Chiara Badano sogna di diventare medico.⁹³ Chiara Corbella, invece, appena sposata inizia il corso di laurea specialistica in Scienze Politiche ma le sue tre gravidanze e la sua malattia la chiameranno a santificare il mondo innanzitutto esercitando uno dei ruoli più essenziali alla società: quello di sposa e di madre.⁹⁴ Avendo avuto più tempo per arrivare alla maturità della vita, l'esistenza di Enrique Shaw e di Guadalupe Ortiz de Landáuzuri si sono rivelate particolarmente feconde in questo ambito mostrando, prima ancora che la dottrina conciliare sui laici fosse stata proclamata, quanto consapevoli erano della loro specifica missione di santificare il mondo dal di dentro e di contribuire al progresso umano e cristiano di coloro che avevano accanto.⁹⁵

III. CONCLUSIONI E PROSPETTIVE

La strada che abbiamo percorso ci ha mostrato che la santità laicale è santità *tout-court*: l'unica e piena santità a cui Dio chiama in Cristo attraverso il battesimo, ma che è declinata secondo la vocazione propria e specifica dei fedeli laici: pertanto è pienezza della vita secondo lo Spirito che si esprime in modo peculiare nel loro inserimento nelle realtà temporali e nella partecipazione alle attività terrene.

In quanto tale, dunque, la santità laicale condivide i tratti della santità a cui sono chiamati tutti i battezzati (piena, nella Chiesa, missionaria) e, al contempo, ne possiede altri in ragione della peculiarità della vocazione laicale: è santità che si realizza *nel* proprio ambiente e *attraverso* tutto ciò che fa parte della vita ordinaria in mezzo al mondo, è santità che spinge a portare avanti la missione di tutta

⁸⁹ Cfr. GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 50-57; BONALDI, *Vivere a colori*, 31-33.

⁹⁰ Cfr. LÓPEZ, *Marta Obregón. “Hágase”. Yo pertenezco a mi amado*, 36, 133-138.

⁹¹ Cfr. GORI, *Eucaristia. La mia autostrada per il cielo*, 57-61.

⁹² Cfr. BONALDI, *Vivere a colori*, 106.

⁹³ Cfr. www.santiebeati.it/Detailled/91545.html.

⁹⁴ Cfr. TROISI, PACCINI, *Siamo nati e non moriremo mai più*, 33-111.

⁹⁵ Sia Enrique che Guadalupe sono stati, ciascuno nel suo ambiente e nel suo lavoro, protagonisti di un reale cambiamento sociale: il primo nel campo dell'imprenditoria (cfr. ARANDA, *La empresa: comunidad de vida y relaciones humanas*, 99-158; ROMERO CARRANZA, *Enrique Shaw y sus circunstancias*, 99-150, 174-194); la seconda, soprattutto nel campo della promozione della donna (cfr. MONTERO, *En vanguardia*, 95-197).

la Chiesa rimanendo lì dove Dio chiama e invia, ma, soprattutto, che porta a rinnovare il mondo con lo spirito evangelico e a riportarlo a Dio dall'interno.

Non vorremmo concludere, però, senza abbozzare qualche riflessione prospettica. Come abbiamo potuto verificare dalle loro biografie, questi fratelli nella fede hanno intrapreso e percorso la via della santificazione accompagnati e sostenuti sia da un ambiente che da una realtà ecclesiale contrassegnati da uno specifico carisma che, con grande forza di attrazione, ha fatto riscoprire loro la vocazione cristiana spingendoli a viverla in pienezza. Questa constatazione, evidentemente, solleva diverse questioni fra cui quella che interpella fortemente la riflessione ecclesiological: come si rapportano carismi e vocazione cristiana, carisma e santità, carisma e missione nella Chiesa? La risposta, tuttavia, richiederebbe un approfondimento e offrirebbe materia abbondante per un nuovo articolo.

ABSTRACT

L'articolo prende le mosse dalla seguente constatazione: se il Concilio Vaticano II ha proclamato in modo solenne la vocazione universale alla santità ed essa, pertanto, è unica e si rivolge a tutti i battezzati, ha senso allora parlare di "santità laicale" e, in caso affermativo, quali sarebbero i suoi tratti caratterizzanti e quale la sua specificità? La risposta viene offerta a partire dalla testimonianza di vita di alcuni santi "della porta accanto" approfondita alla luce della dottrina conciliare e postconciliare sulla santità.

The article departs from the following observation: if the Second Vatican Council solemnly proclaimed the universal vocation to holiness and, furthermore, affirmed that it is unique and is addressed to all the baptized, then does it make sense to speak of "lay holiness", and if so, what would its characterizing traits be and what would be its specificity? The answer is proposed starting from the witness of life of some "saints next door", studied in the light of the conciliar and post-conciliar doctrine on holiness.

IL MINISTERO DEL CONFSSIONALE TRA DISPONIBILITÀ E OBBLIGATORIETÀ DELLA TESTIMONIANZA DELLA MISERICORDIA DIVINA

MASSIMO DEL POZZO*

SOMMARIO: I. *La supposta crisi del sacramento della penitenza.* II. *Il collegamento del ministero con la sede penitenziale.* III. *L'origine e il contenuto del can. 986 CIC.* IV. *La caratterizzazione giuridica della disponibilità del ministro.* V. *L'opportunità offerta ai penitenti.* VI. *La responsabilità dell'autorità.* VII. *La testimonianza della misericordia divina.*

I. LA SUPPOSTA "CRISI" DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

Nell'epoca contemporanea il senso del peccato e la sensibilità di coscienza paiono abbastanza offuscati¹. Anche il sacramento della riconciliazione non vive sicuramente uno dei suoi momenti più felici. Non è possibile avere dati statistici chiari circa la relativa pratica sacramentale, nell'attenzione pastorale tuttavia è stata denunciata spesso l'indolenza e renitenza di molti cristiani nell'accostarsi al tribunale della misericordia divina.² Nel costume dei fedeli la confessione sembra attualmente poco ricercata e praticata.³ Lo stesso precetto pasquale è spesso

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ È nota la perentoria affermazione di Pio XII «il peccato del secolo è la perdita del senso del peccato» (*Radiomessaggio al Congresso Catechistico Nazionale degli Stati Uniti*, 26 ottobre 1946, in *Discorsi e Radiomessaggi*, VIII [1946], 288, riportata anche da S. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* (circa la riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa oggi), 2 dicembre 1984, n. 18 (non si riporta la localizzazione di questo e altri documenti agevolmente reperibili nel sito www.vatican.va).

² SECRETARIA STATUS, *Rationarium generale Ecclesiae. Annuarium Statisticum Ecclesiae 2016 e 2017. Statistical Yearbook of the Church. Annuaire Statistique de l'Église*, LEV, Città del Vaticano ovviamente non riporta dati relativi alla pratica del sacramento della penitenza; le difficoltà in atto comunque sono emerse dagli stessi documenti pontifici che si sono interessati del tema: GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 28; IDEM, motu proprio (m. p.) *Misericordia Dei* (su alcuni aspetti della celebrazione del sacramento della penitenza), 7 aprile 2002, [= MD] *Proemio*.

³ Pur con i dovuti distinguo connessi alla logica e frequenza dei due sacramenti, la sproporzione rispetto alla pratica eucaristica è piuttosto evidente e fa supporre una certa disinvoltura o superfi-

ignorato o trascurato.⁴ Questa situazione di malessere e sofferenza ecclesiale, nel cammino penitenziale in generale e nel foro sacramentale in particolare, ha indotto qualcuno a parlare di crisi o smarrimento del significato del sacramento.⁵ Una giustificazione meramente sociologica o antropologica dei comportamenti in atto rivela tuttavia una visione sfocata ed equivoca del problema. Il ricorso all'economia sacramentale non dipende tanto dalla sensibilità o propensione soggettiva quanto dalla profondità della catechesi e della vita fede. L'inclinazione intimistica moderna nei confronti del fenomeno religioso, non esente sovente da angosce e sensi di colpa, dovrebbe semmai avvalorare la comprensione e l'accettazione di questo mezzo di grazia e di perdono.

Evitando giudizi sommari e approssimativi, la riluttanza ad affrontare l'itinerario della conversione e del ravvedimento è solo un segno della scarsa incidenza del messaggio cristiano. Al di là delle sfide della secolarizzazione e scristianizzazione della società occidentale, la difficoltà sembra legata più alla pastorale sacramentale che alla disaffezione verso la remissione dei peccati. Nonostante i pressanti e ricorrenti richiami pontifici,⁶ l'apostolato della confessione stenta ancora a prendere piede nel popolo cristiano. Nella spinta evangelizzatrice non è sufficientemente avvertita la forza attrattiva e propulsiva del "battesimo delle lacrime". La miopia o la sfasatura coinvolge spesso anche i pastori. La scarsità di clero e la gravosità delle altre incombenze ministeriali e assistenziali inducono a limitare o circoscrivere molto l'effettiva disponibilità al confessionale. A prescindere dall'oggettiva penuria di tempo, il deficit riguarda soprattutto la mentalità e l'atteggiamento. La situazione di ristrettezza o emergenza non può sminuire la peculiarità del

cialità nel comportamento dei fedeli che trova talora un avallo nella confusione o poca sensibilità di alcuni pastori (la dottrina del Catechismo è piuttosto chiara, cfr. *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [= CCE] 1385, 1415).

⁴ Cfr. M. DEL POZZO, *I precetti generali della Chiesa. Significato giuridico e valore pastorale*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2018, 145-177; J. DOHNALIK, *Il precetto pasquale. La normativa sulla Comunione e la confessione annuale (cann. 920 e 989) alla luce della tradizione canonica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2015.

⁵ «Sin dalla sua preparazione, poi nei numerosi interventi succedutisi durante il suo svolgimento, nei lavori dei gruppi e nelle "Propositiones" finali, il Sinodo ha tenuto conto dell'affermazione pronunciata molte volte, con toni diversi e diverso contenuto: il sacramento della penitenza è in crisi, e di tale crisi ha preso atto. [...] Con tutto ciò esso ha inteso chiarire i motivi della crisi e aprire le vie per una soluzione positiva, a beneficio dell'umanità» (GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 28).

⁶ Nel magistero di Papa Francesco l'invito a fruire della riconciliazione sacramentale è abbastanza ripetuto e costante: cfr. in particolare FRANCESCO, *Misericordiae vultus* (bolla di indizione del giubileo straordinario della misericordia), 11 aprile 2015; lett. ap. *Misericordia et misera*, 20 novembre 2016; FRANCESCO, *Il nome di Dio è Misericordia. Una conversazione con Andrea Tornielli*, Piemme, Milano 2016.

ministero sacerdotale.⁷ La pastorale di qualità e di santità (che è il terreno più fertile di ogni genere di vocazione) talora è assente dall'orizzonte di diversi parroci. Anche la confessione frequente non è sufficientemente promossa e coltivata.⁸

Al problema quantitativo si associa strettamente quello contenutistico: la funzione di ascolto, orientamento e conforto è spesso molto ridotta e contenuta con delusione e insoddisfazione degli stessi penitenti. Il diffuso ricorso alla confessione nell'imminenza o nel contesto della Messa determina la necessità di una certa sommarietà e rapidità celebrativa. La fretta o la sbrigatività ingenera così l'impressione di una "liquidazione" della riconciliazione. Tale frequente collocazione temporale rischia di ripristinare l'antica "confessione tariffata", non per la garanzia della soddisfazione richiesta (attualmente, grazie a Dio, molto mite e benevola), ma nel rapportare la penitenza solo ad un requisito o "pedaggio" per l'accesso all'Eucaristia delle anime più sensibili e delicate. Si perde in parte l'autonomo valore sacramentale e accompagnatorio del segno.

L'attesa del presbitero al confessionale, quale offerta (non sempre fruttuosa) di esercizio del ministero, non è solo un consiglio o un'indicazione pastorale, è un'esigenza della logica del servizio prestato, prima che della disciplina ecclesiastica.¹⁰ La priorità e l'importanza della chiamata alla conversione richiede infatti pazienza e spirito di sacrificio. La gratuità e generosità dell'invito è tra l'altro un indice eloquente di zelo e di solerzia per il primato della grazia e la natura dell'*ordo*. Queste pagine mirano a esplorare il contenuto obbligatorio e la responsabilità tutoria dell'autorità riguardo al dovere del chierico. Il rapporto tra giustizia e carità in quest'ambito, come vedremo, è piuttosto spinoso e delicato,¹¹ l'esistenza di un debito giuridico evita ad ogni modo di rimandare solo alla spontaneità e alla buona vo-

⁷ «Il sacerdote è segno di questo Capo che effonde la grazia anzitutto quando celebra l'Eucaristia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana. [...] Ci sono altre parole che solo lui può pronunciare: «Io ti assolvo dai tuoi peccati». Perché il perdono sacramentale è al servizio di una degna celebrazione eucaristica. In questi due Sacramenti c'è il cuore della sua identità esclusiva» (FRANCESCO, Es. ap. *Querida Amazonia*, 2 febbraio 2020, n. 88).

⁸ Cfr. A. MIGLIAVACCA, *La "confessione frequente di devozione". Studio teologico-giuridico sul periodo fra i Codici del 1917 e del 1983*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; B. BAUR, *La confessione frequente. Istruzioni, meditazioni e preghiere ad uso di coloro che ricevono frequentemente il sacramento della penitenza*, Orbis Catholicus, Roma 1951. L'espressione "confessione di devozione" rischia di essere sminuente e impoverente.

⁹ Cfr. PH. ROUILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1999, 43-51; E. MAZZA, *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, EDB, Bologna 2013, 85-105.

¹⁰ Cfr. anche can. 986, *infra* nn. 29-39; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri (nuova edizione)*, 11 febbraio 2013, nn. 70-7; EAD., *Il sacerdote ministro della misericordia divina. Sussidio per confessori e direttori spirituali*, 9 marzo 2011.

¹¹ Eccessive precisazioni o puntualizzazioni rischiano di confondere i termini dell'accesso alla misericordia divina.

lontà dell'interessato l'impegno per le confessioni. Alla materialità della presenza e dell'assicurazione di un orario conveniente si aggiunge anche, più in generale, la disponibilità e l'attenzione nella piena fruibilità dell'aiuto spirituale necessario.¹²

II. IL COLLEGAMENTO DEL MINISTERO CON LA SEDE PENITENZIALE

In questa sede non entriamo specificamente nel merito della scelta della sede penitenziale,¹³ occorre però evidenziare che la disponibilità del ministro è indissociabile dal riferimento a un posto definito. Il collegamento del confessore con la sede, la paziente attesa dei penitenti, tra l'altro, non è solo funzionale ma simbolico e rappresentativo dell'ansia e del desiderio di perdono e riconciliazione da parte di Dio.¹⁴ Il confessionale, e in generale la sede penitenziale, "pieno" (occupato dal presbitero) è un elemento di richiamo e incentivo nel cammino di conversione.¹⁵ La sosta o l'indugio del ministro sacro indica l'attesa e la clemenza stessa del Giudice divino.¹⁶ Al di là del valore dei segni, anche la *contestualizzazione della celebrazione sacramentale* ha un preciso rilievo obbligatorio. La *tutela dei diritti del penitente e del sacerdote* (in primo luogo l'anonimato, il distacco e la discrezione) richiede previsione e avvedutezza. Prima di considerare gli obblighi comportamentali conviene evidenziare dunque la doverosità della *garanzia dell'ambiente celebrativo*.

¹² Cfr. in generale A. D'AURIA, *I doveri e i diritti del fedele rispetto alla confessione*, «Periodica», 100 (2011), 1-63.

¹³ Cfr. ad es. Cfr. A. BLANCO, *Spazio e tempo nella riconciliazione sacramentale. Studio storico, teologico e canonistico del confessionale e della frequenza della confessione*, Apollinare studi, Roma 1999; M. DEL POZZO, *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti". Altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale*, Giuffrè, Milano 2010, 389-398; P. LÓPEZ GONZÁLEZ, *El lugar para la celebración de la penitencia. Apuntes históricos y regulación actual*, «Scripta Theologica» 25 (1993) 857-900; M. CALVI, *Luogo e sede per la celebrazione del sacramento della penitenza*, in *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Ancora, Milano 1999, 225-232; I. WATERS, *The Seal of Confession*, «Australasian Catholic Record» 94 (2017) 330-343.

¹⁴ «L'eros di Dio per l'uomo – come abbiamo detto – è insieme totalmente *agape*. Non soltanto perché viene donato del tutto gratuitamente, senza alcun merito precedente, ma anche perché è amore che perdona» (BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 10).

¹⁵ «I confessionali tradizionali, a maggior ragione delle eventuali sedi sussidiarie, devono essere quindi ragionevolmente e abitualmente "custoditi". [...] La più ovvia considerazione è che il sacerdote disponibile al confessionale è la più efficace e significativa forma di richiamo e di invito alla conversione» (DEL POZZO, *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti"*, 413).

¹⁶ «Ricordi il sacerdote che nell'ascoltare le confessioni svolge un compito ad un tempo di giudice e di medico, ricordi inoltre di essere stato costituito da Dio ministro contemporaneamente della divina giustizia e misericordia, così da provvedere all'onore divino e alla salvezza delle anime» (can. 978 § 1). Cfr. anche P. PIETRONSKI, *Il confessore ministro della divina giustizia e misericordia (can. 732 Codex canonum Ecclesiarum Orientalium)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2013.

La disponibilità del confessore non è vincolata solo allo spazio sacro; in caso di necessità, la generosità pastorale spinge a cercare e raggiungere la pecora perduta ovunque si trovi.¹⁷ L'azione sacramentale però abitualmente richiede un luogo opportuno e determinato. Il luogo "proprio" dove ascoltare le confessioni è chiaramente la chiesa o l'oratorio.¹⁸ Il riferimento spaziale sottolinea il significato culturale ed ecclesiale del rito. Nell'ambito del tempio il confessionale o il posto della riconciliazione ha una precisa rilevanza architettonica e strumentale.¹⁹ La presenza *in situ* del sacerdote integra l'offerta pubblica e indifferenziata di cura e sollievo della Chiesa. Il carattere comunitario è allora dimostrativo della natura della liturgia e cautelativo del *bonum agere* degli operatori (il confessionale, pur proteggendo l'intimità e la riservatezza, è alla vista di tutti). Al di là del *locus theologicus* appropriato, decisiva è soprattutto la sede penitenziale prevista. La *sedes confessionalis* infatti salvaguarda il foro della coscienza. La rivelazione e confidenza del mondo interiore richiede sensibilità e delicatezza. Al di là della protezione dell'anonimato, lo stacco visivo può facilitare lo sfogo e l'apertura dell'animo. Il problema non è tanto la discrezione e riservatezza, assicurata dalla scrupolosa custodia del sigillo sacramentale, quanto l'agio e la serenità psicologica del penitente. La facoltà di mantenere il segreto circa l'identità della persona resta ad ogni modo un'assicurazione ineludibile della disciplina ecclesiastica, fonte di precisi doveri e garanzie procedurali.

Rinviando a studi più specifici circa la sede confessionale,²⁰ la facoltà concessa alle Conferenze episcopali di prevedere altre modalità di sedi penitenziali, tipo sala o spazio della riconciliazione, non elimina la necessità di garantire sempre l'esistenza del confessionale munito di grata fissa. Le ulteriori *sedes confessionales* sono quindi aggiuntive ma non alternative o sostitutive rispetto al manufatto ben sperimentato e consolidato nell'esperienza latina.²¹ Il confessionale tradizionale è dunque integrabile in base alle situazioni ed esigenze locali ma non disponibile da parte dei consessi episcopali.²² Il ricorso alla grata può essere considerato una

¹⁷ «In caso di urgente necessità ogni confessore è tenuto all'obbligo di ricevere le confessioni dei fedeli; in pericolo di morte vi è tenuto qualunque sacerdote» (can. 986 § 2). Cfr. anche *Mt* 18,12.

¹⁸ Cfr. can. 964 § 1. Tale specificazione è stata inserita alla luce delle indicazioni dal Concilio Vaticano II (cfr. SC 26-32) per evidenziare il carattere comunitario ed ecclesiale del segno.

¹⁹ Cfr. DEL POZZO, *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti"*, 366-389.

²⁰ Cfr. *supra* nt. 13, nonché T. RINCÓN-PÉREZ, *Los derechos de los fieles y el sacramento de la penitencia (A propósito de dos notas recientes del PCITL)*, «Ius Canonicum» 39 (1999) 227-257; A.S. SÁNCHEZ-GIL, *Il ministro della Penitenza e la sede confessionale*, «Ius Ecclesiae» 11 (1999) 285-297. Per un inquadramento storico: F.J. FAZZALARO, *The place for the hearing of confessions. A historical synopsis and a commentary*, Catholic University of America Press, Washington 1950.

²¹ In oriente, spesso la confessione avviene in chiesa dinanzi ad un'icona o immagine sacra. Cfr. can. 736 CCEO; D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, EDB, Bologna 1999, 230-232.

²² Cfr. A. BLANCO, *Spazio e tempo nella riconciliazione sacramentale*, 192-198.

misura prudenziale e una forma di protezione degli agenti. La scelta della tipologia di sede non è rimessa tra l'altro alle preferenze o alla comodità del ministro ma alla positiva opzione del penitente o del confessore.²³ L'obbligo del rispetto della sede necessaria (*sede confessionalis crate fixa instructa*) determina anzi una prelazione a favore di tale sito.

È abbastanza scontato che, salvo casi eccezionali,²⁴ il diritto all'anonimato e alla riservatezza verrebbe vanificato se si costringesse il penitente a chiedere espressamente l'uso del confessionale. Lo stimolo e l'incoraggiamento alla confessione del penitente vergognoso o timido è assicurato solo dalla previa occupazione del confessionale. Giova ribadire comunque che il distacco e la separazione visiva non è una sorta di rimedio alla pavidità o alla vergogna, ma una forma di tutela della sensibilità e dell'emotività del fedele in un contesto confidenziale sentito e sofferto²⁵. Specie nella confessione frequente, altre soluzioni consentite e approvate dall'autorità, senza sminuire i rischi e le insidie, possono favorire peraltro la spontaneità, l'immediatezza e l'efficacia della direzione spirituale. Nel clima attuale di sospetto, diffidenza e accusa nei confronti del clero (per il timore di abusi e molestie sessuali in occasione della confessione), il ricorso al confessionale sembra inoltre un'esigenza di prudenza e accortezza nella pastorale con i fanciulli, i giovani e le donne. Senza rigidità e chiusure ingiustificate, il credito e l'onorabilità del ministro e della Chiesa inducono a prediligere l'affidabilità e la chiarezza di un luogo più aperto e protetto. La piena fruibilità e garanzia offerta dalla sede penitenziale è dunque la premessa della correttezza ministeriale.

III. L'ORIGINE E IL CONTENUTO DEL CAN. 986 CIC

La disciplina ecclesiastica vigente è stata esplicitata nel can. 986. L'attuale disposizione ha un diretto precedente nel can. 892 del codice del 1917.²⁶ La prescrizione piano-benedettina si fondava a sua volta su una serie di documenti (lettere, costi-

²³ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, *Responsio ad propositum dubium: de loco excipiendi sacramentales confessiones*, 7 luglio 1998, «AAS» 90 (1998) 711.

²⁴ Recentemente la pandemia ha imposto forme di distanziamento o cautela anche nella pratica sacramentale.

²⁵ Al di là dei peccatori più distanti dalla pratica religiosa, la scelta della grata spesso non riguarda tanto le personalità fragili e insicure quanto quelle più profonde, delicate e attente. Cfr. C. BACCIOLI, *Los requisitos psicológicos en el penitente y en el confesor para la eficacia del Sacramento de la Reconciliación*, «Anuario Argentino de Derecho Canónico» 13 (2006) 9-54.

²⁶ «§ 1. Parochi aliique quibus cura animarum vi muneris est demandata, gravi iustitiae obligatione tenentur audiendi sive per se sive per alium confessiones fidelium sibi commissorum, quoties ii audiri rationabiliter petant. § 2. Urgente necessitate, omnes confessarii obligatione tenentur ex caritate confessiones fidelium audiendi, et in mortis periculo omnes sacerdotes» (can. 892 CIC 1917).

tuzioni, istruzioni, decreti, rituale) a partire dal 1734.²⁷ Dal disposto previgente emerge la spiccata connotazione della *valenza morale dell'obbligo*: si qualificava “grave” il dovere di assicurare l'accesso al sacramento della penitenza,²⁸ si precisava la qualità dell'impegno richiesto: secondo giustizia nella cura d'anime, *ex caritate* in caso di necessità. L'espressa qualificazione serviva evidentemente a orientare e formare la coscienza conformemente alla mentalità casuistica dell'epoca. L'esclusione di un dovere di giustizia da parte del sacerdote privo di uno specifico vincolo col penitente evidenzia l'impostazione tipicamente giurisdizionale del mandato. A parte la regolamentazione dell'urgente necessità, la norma fissava i requisiti essenziali della fattispecie: 1) l'affidamento di uno specifico ufficio (*vi munere*), 2) il rapporto ministeriale di servizio (*fidelium sibi commissorum*), 3) la giuridicità della responsabilità (*iustitiae obligatione tenentur*) e la ragionevolezza della richiesta (*rationabiliter petant*). Tali elementi sono stati conservati nell'impianto della presente legislazione a dimostrazione della continuità e dipendenza del disposto. Anche la collocazione sistematica odierna rispetta la scansione precedente: chiude il capitolo sul ministro.²⁹ La Chiesa in pratica sin dalla maturazione della disciplina penitenziale ha sempre riconosciuto il vincolo obbligatorio del ministro preposto con la proposta e l'incentivo a usufruire del perdono divino.³⁰

I lavori di revisione del CIC hanno recepito la precedente disposizione senza procedere a una profonda rielaborazione. I consultori concordarono sull'opportunità di conservare la prescrizione e cercarono solo di formularla in maniera più rispondente. Sin dall'inizio vi fu un consenso generale circa l'opportunità di sopprimere l'espressione *ex iustitia* dal § 1 ed *ex caritate* dal § 2 del testo del can. 892 CIC 1917³¹. La specificazione veniva ritenuta pleonastica o equivoca. Le successive disquisizioni riguardarono la formula adoperata (*exciptendi* anziché

²⁷ Per una sintesi delle fonti: cfr. CLEMENS XII, litt. ap. *Compertum*, 24 aug. 1734, dub. X, XII; litt. ap. *Concredita Nobis*, 13 maii 1739; BENEDICTUS XIV, cost. *Omnium sollicitudinum*, 12 sept. 1744, § 14, dub. X, XII, § 26, 33 sq.; cost. *Firmandis*, 6 nov. 1744, § 9; S. C. DE SACRAMENTIS, decr. 8 aug. 1910, n. VII; S. C. DE PROP. FIDE, instr. (ad Vic. Ap. Stuchuen.), 29 apr. 1784; istr. 16 ian. 1803; (C. P. PRO SIN.), 19 iul. 1838; RITUALE ROM., tit. III, c. I, *de sacramento poenitentiae*, n. 6 (*Codicis iuris canonici fontes*, ed. J. Serédi, P. Gasparri, Vol. I, V, VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1926-1939).

²⁸ All'epoca si prescriveva anche l'uso del confessionale con un certo rigore per le donne: «Feminarum confessiones extra sedem confessionalem ne audiantur, nisi ex causa infirmitatis aliave verae necessitatis et adhibitis cautelis quas Ordinarius loci opportunas iudicaverit» (can. 910 § 1).

²⁹ La novità sistematica deriva dall'aver introdotto un capitolo sulla celebrazione del sacramento.

³⁰ Cfr. anche Á. GARCÍA-IBÁÑEZ, *Pace e riconciliazione con Dio in Cristo, nel messaggio di pace della Chiesa*, «Annales theologici» 1 (1987) 131-140.

³¹ «*Ad par. 1*: Concordant omnes ut suprimatur “ex iustitia” et dicatur tantum “gravi obligatione tenentur”. *Ad par. 2*: Concordant omnes ut suprimatur “ex caritate”, quia non tantum agitur de caritatis obligatione» («Communicationes» 31 [1999] 273).

audiendi confessiones) e la miglior determinazione dell'adempimento dell'onere.³² Un esame più compiuto della norma portò all'*introduzione della previsione di giorni e orari*, a sostituire l'adempimento diretto o indiretto (*a se vel ad alio*) con l'*assicurazione del servizio* e a ricondurre unitariamente l'obbligo di provvedere alla *cura delle anime*.³³ L'enunciazione è quindi abbastanza vicina a quella definitivamente approvata. L'aggiunta della facilitazione prevista è riconducibile all'*Ordo Paenitentiae* e alle Norme della S. Congregazione per la Dottrina della Fede.³⁴ Il testo configurato venne confermato nella sessione del 14-19 novembre 1977.³⁵ La redazione subì però *lievi modifiche* nei successivi passaggi (al ritorno all'"ascolto" delle confessioni, segue anche l'eliminazione della gravità). L'opera di codificazione non ha voluto compiere comunque *nessuna trasformazione rilevante*.

L'*attuale formulazione* del canone dunque ha *semplificato e snellito il testo precedente*, conservandone i tratti essenziali, e *aggiunto un'espressa prescrizione pastorale di aiuto e agevolazione della pratica sacramentale*. La struttura del disposto ha conservato peraltro la distinzione tra l'ordinarietà (§ 1) e la straordinarietà (§ 2) dell'esigenza della confessione.

Per quanto riguarda il riferimento prioritario al parroco è stato sostituito con la più ampia e *onnicomprensiva considerazione* degli *uffici con cura d'anime*.³⁶ Il parroco resta chiaramente il referente privilegiato della capillarità dell'organizzazione ecclesiastica.³⁷ Il rilievo potestativo comunque è significativo per l'identificazione del responsabile della strutturazione e predisposizione del servizio penitenziale. La norma specifica che l'obbligo si concreta nel provvedere (*providendi*) all'attenzione richiesta, evitando così di dover precisare la legittimità dell'incarico o della delega di altri confessori.³⁸ La disposizione non intende comunque sminuire l'immediatezza e concretezza dell'onere del pastore d'anime. La ragionevolezza della richiesta della confessione si pone in linea di continuità con il principio

³² Cfr. *ibidem*, 312.

³³ Cfr. «Communicationes» 32 (2000) 44-45. La puntualizzazione circa la confessione individuale sorse a fronte dell'animato dibattito riguardo all'ipotesi dell'assoluzione generale.

³⁴ Cfr. R. ALTHAUS, 986/2, in *Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici*, eds. K. Lüdicke, R. Althaus, Ludgerus, IV, Essen, Januar 2008 (1.b. *Redaktionsgeschichte*).

³⁵ Cfr. «Communicationes» 10 (1978) 68.

³⁶ La connotazione parrocchiale si associava a una visione strettamente territoriale della cura d'anime.

³⁷ «Il parroco faccia in modo che la santissima Eucaristia sia il centro dell'assemblea parrocchiale dei fedeli; si adoperi perché i fedeli si nutrano mediante la celebrazione devota dei sacramenti e in special modo perché si accostino frequentemente al sacramento della santissima Eucaristia e della penitenza; [...]» (can. 528 § 2).

³⁸ Negli oneri del parroco nel precedente regime c'era anche l'accertamento dell'assolvimento del precetto pasquale che è abbastanza strettamente collegato con l'obbligo penitenziale (cfr. cann. 859 § 3, 906 CIC 1917).

generale dell'economia sacramentale. L'opportunità e assennatezza della petizione non può che essere valutata con generosità e accoglienza pastorale.³⁹ L'eventuale indisponibilità ministeriale si concreta nella dilazione e nel caldo invito a rinnovare la richiesta, mai nel diniego dell'ascolto. L'integrazione concerne appunto la facilitazione e l'incoraggiamento dei fedeli mediante la comunicazione previa degli orari di confessione. Il criterio di determinazione tra l'altro non è legato alle preferenze del disponente ma all'agio e ai bisogni degli interessati. Come precisemo meglio in seguito (*infra* § 5), non si tratta di soddisfare capricci o stranezze ma di venire incontro a ragionevoli aspettative o esigenze dei fedeli.

In caso di urgente necessità ogni ministro abilitato è tenuto a prestare il proprio ministero. Come riferito, è stato espunto l'equivoco riferimento al carattere caritativo dell'intervento. Lo zelo per la salvezza delle anime contraddistingue infatti l'identità e la missione del sacerdote. Evitando scrupoli o complicazioni inutili, l'obbligo è connesso all'integrazione delle necessarie condizioni (la richiesta espressa o quantomeno tacita del penitente)⁴⁰. In pericolo di morte la capacità legata al carattere prevale sul regime delle facoltà⁴¹. Qualunque sacerdote pertanto è chiamato a fornire il proprio ausilio sacramentale.

Il *codice orientale* ha recepito la disposizione latina, ma ha compiuto alcuni *significativi affinamenti*, non solo lessicali. Dalla sommaria relazione dei lavori codificatori non è possibile ricostruire la compiuta giustificazione delle trasformazioni operate, anche se il senso dei cambiamenti è di per sé abbastanza chiaro. Al di là di modifiche sintattiche e formali e della prospettiva teologico sacramentale assunta,⁴² il can. 735 ha compiuto tre precisazioni e un'aggiunta.⁴³ La *rationabilitas* viene trasfusa nell'opportunità della richiesta del sacramento (*opportune*).

³⁹ Cfr. *Lc* 15,7.

⁴⁰ Fermo restando la generosità e disponibilità pastorale, il ministro è vincolato alla sussistenza delle dovute condizioni e disposizioni.

⁴¹ La circostanza deve valutarsi secondo la liberalità e ampiezza della normativa canonica. Cfr. A.L. BERÇAITZ DE BAGGIO, *Peligro de muerte*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, dir. y coord. J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, Aranzadi, Cizur Menor 2012, VI, 65-69.

⁴² L'oggetto della prestazione sostituisce all'"ascolto delle confessioni" "l'amministrazione del sacramento della penitenza" tanto nel § 1 quanto nel § 2; la dizione sembra più rispondente e felice. Cfr. J. ABBASS, *A Legislative History of CCEO Canons 718-736 on Penitence*, in G-H. RUYSEN (ed.), *La disciplina della penitenza nelle Chiese orientali. Atti del simposio tenuto presso il Pontificio istituto orientale, Roma, 3-5 giugno 2011*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2013, 153-186.

⁴³ «§1. Tutti coloro ai quali è stata demandata per ufficio la cura delle anime hanno l'obbligo grave di provvedere che il sacramento della penitenza sia amministrato ai fedeli cristiani a loro affidati, che lo richiedono a tempo opportuno, e che agli stessi sia offerta l'occasione di accostarsi alla confessione individuale in giorni e ore stabiliti per loro comodità. §2. In caso di urgente necessità, ogni sacerdote che ha la facoltà di amministrare il sacramento della penitenza e, in pericolo di morte poi, anche qualsiasi altro sacerdote, deve amministrare questo sacramento» (can. 735 CCEO).

L'opportunità offerta ai fedeli viene resa come occasione (*occasio*). La disgiunzione tra confessore e sacerdote nel § 2 dà luogo alla puntualizzazione della specifica abilitazione del ministro (*qui facultate sacramentum paenitentiae ministrandi praeditus est*) anziché la generica designazione di *confessarius*. L'*integrazione* riguarda la notazione della *gravità dell'obbligo*. Il rilievo sottolinea, più del valore morale dell'omissione come nella precedente formulazione, l'importanza del dovere di assicurare l'amministrazione della penitenza. La positiva inserzione denota l'intenzione di sottolineare la serietà all'osservanza del dovuto anche nel contesto di una certa noncuranza nei confronti della riconciliazione. Il CCEO ha quindi cercato di perfezionare tecnicamente la portata della prescrizione.

IV. LA CARATTERIZZAZIONE GIURIDICA DELLA DISPONIBILITÀ DEL MINISTRO

Al di là della questione della gravità dell'obbligo,⁴⁴ la presenza del confessore nella sede penitenziale non rappresenta solo una lodevole forma di sollecitudine pastorale o una manifestazione di benevola accoglienza e attenzione verso i possibili penitenti, integra un vero e proprio *debito di giustizia nei confronti della comunità servita*.⁴⁵ La cura d'anime comporta infatti il fattivo impegno di venire incontro ai bisogni spirituali dei fedeli, a maggior ragione se sono pienamente giustificati e prevedibili con anticipo.⁴⁶ Il diritto all'assoluzione sacramentale implica un corrispondente dovere ministeriale di accoglienza e accompagnamento.⁴⁷ Il *fondamento dell'obbligazione*, come per tutta l'economia sacramentale, sta nell'incorporazione al mistero pasquale di Cristo; il *titolo* nel rapporto gerarchico di dipendenza o affidamento; la *misura* nell'opportunità dell'istanza e possibilità

⁴⁴ Per la variazione della formulazione nei diversi schemi cfr. *Tabulae congruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum*, E.N. PETERS (ed.), Wilson & Lafleur, Montréal 2000, 895 (anche nello schema latino originario *de sacramentis* [c. 165] si menzionava la gravità dell'obbligazione [«gravi tenetur obligatione»]).

⁴⁵ La dimensione di giustizia evidentemente non esclude quella caritativa e pastorale.

⁴⁶ Cfr. can. 213. Precisa al riguardo J. Hervada: «Questa prescrizione deve essere interpretata alla luce del n. 37 della cost. *Lumen Gentium*, che insegna che tutti i fedeli hanno il diritto di ricevere *abbondantemente* gli aiuti della parola e dei sacramenti. Pertanto non sarebbe corretta un'interpretazione riduttiva del can. 213, simile a quella data dai canonisti al can. 682 del CIC 17. L'avverbio *abundanter* è fondamentale» (*Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, 111).

⁴⁷ L'assoluzione è condizionata alle dovute disposizioni e requisiti, cfr. anche can. 980, nonché A. D'AURIA, *Il dovere e il diritto dei fedeli rispetto alla confessione*, in *Il sacramento della penitenza: XXXVI Incontro di studio, Hotel Planibel, La Thuile (AO), 29 giugno - 3 luglio 2009*, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Glossa, Milano 2010, 179-181 (§ 7. *Esiste un diritto a ricevere l'assoluzione? Il can. 980*).

della soddisfazione della richiesta.⁴⁸ L'obbligo generalizzato di amministrazione del perdono divino, connesso alla condizione sacerdotale, si specifica dunque in ragione dell'abilitazione e della preposizione ministeriale. Come precisato, il dovere riguarda potenzialmente qualunque sacerdote, l'organizzazione e la predisposizione del ministero penitenziale, che è parte significativa della carità pastorale, concerne invece il titolare dell'ufficio con cura d'anime. Un'accezione giuridicista e potestativa dell'impegno però snatura l'essenza della preoccupazione ecclesiale per la salvezza delle anime⁴⁹. Una concezione solo giurisdizionale del mandato (rivendicativa o elusiva) contrasta con la liberalità e apertura del sistema canonico.⁵⁰ La valutazione largheggiante della necessità (rimessa spesso alla sensibilità del richiedente) e l'ampiezza del regime attuale delle facoltà per confessare evidenzia peraltro il coinvolgimento di tanti chierici. L'ordine della giustizia è funzionale all'adeguata diffusione e assicurazione del *mysterium pietatis*. Interessa sottolineare che l'onere assistenziale non riguarda solo il singolo fedele ma la comunità nel suo complesso. La liturgia nella sua matrice e struttura ha sempre una valenza pubblica e comunitaria. Un'offerta della confessione solo su richiesta lede ad esempio l'aspettativa e il richiamo collettivi e disincentiva i deboli e gli incerti. A prescindere da specifici e peculiari atti o momenti penitenziali, l'indicazione degli orari previsti stimola la programmazione, la preparazione, la compostezza e la condivisione del popolo fedele.⁵¹

I tre aspetti sottolineati della disponibilità, presenza e discrezione aiutano a dare più consistenza all'obbligatorietà. Occupandoci in questa sede più della materialità della prestazione del confessore che dello svolgimento dell'azione sacra, centrale e determinante appare soprattutto la disponibilità del confessore. L'attesa e il riserbo richiesti fungono però da corollari del compito ministeriale.

L'appello paolino alla riconciliazione («In nome di Cristo, dunque, siamo ambasciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio», 2 Cor 5,20), per quanto non si riferisca immediatamente al foro sacramentale, costituisce l'inquadramento più efficace del ruolo del confessore. Ogni sacerdote è amministratore e non padrone del segno della grazia.⁵² La concezione potestativa o dominativa del ruolo del sacerdote stravolge il senso della misericordia divina. La distribuzione del perdono,

⁴⁸ Per i concetti di fondamento, titolo e misura richiamati, cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990, 54-60.

⁴⁹ Il senso della trasformazione codiciale è quello di evitare un'interpretazione restrittiva e limitativa del dovere pastorale.

⁵⁰ L'ordinamento ecclesiale premia la libertà e spontaneità del fedele.

⁵¹ Una moderata "fila" al confessionale non è un fattore deteriore o spiacevole, è un segno eloquente di apprezzamento del significato e dell'importanza della conversione.

⁵² «Basta che quest'azione gerarchica – in *Persona Christi Capitis* nel Sacrificio Eucaristico, ministeriale negli altri sacramenti – sia stata istituita *in funzione* dei fedeli o degli uomini e l'ordine

alle dovute condizioni, è dunque un lieto e oneroso dovere e non un'accondiscendenza o una concessione graziosa. La responsabilità degli ufficiali con cura d'anime è dispositiva e attuativa allo stesso tempo.⁵³ L'*obligatio providendi* riguarda essenzialmente la soddisfazione dell'onere dell'ascolto delle confessioni. Fermo restando la generale penuria di clero, il destinatario della garanzia istituzionale del servizio ecclesiale però difficilmente può sottrarsi alla richiesta immediata e diretta dell'interessato. L'inopportunità della richiesta non solo non può trasformarsi mai in un diniego, ma non dovrebbe neppure dar luogo a rinvii o ritardi eccessivi e ingiustificati. L'esistenza di orari e confessori designati non può eludere la convenienza dell'accondiscendenza a fronte di esigenze impellenti o specifiche.⁵⁴ La personalità dell'istanza richiede sempre una risposta altrettanto individuale e particolare. Il parroco non è un "burocrate del sacro" o un organizzatore di servizi pastorali, è il medico e pastore solerte e sensibile del suo gregge.⁵⁵ Una percezione burocratica e distante del ministero risulta poco stimolante e attraente per la chiamata alla penitenza. Anche l'anzianità, l'invalidità o la malattia motivano un dovere di assistenza spirituale aggiuntivo e determinato cui la pastorale ordinaria non sembra sempre disposta e preparata.⁵⁶ Il sostegno domiciliare (provvisorio o permanente), soprattutto a fronte di conclamati impedimenti e richieste manifeste, costituisce una dimostrazione importante di giustizia attenta e solidale. L'obbligo pastorale implica dunque *suapte natura* un esercizio all'ordinarietà e alla straordinarietà (oggettiva o soggettiva) del servizio.

L'*attesa del sacerdote* è una prova di riguardo, attenzione e sollecitudine verso i penitenti. L'incarnazione dell'ansia e della pazienza di Dio aiuta e dispone alla

gerarchico sia il loro depositario e amministratore *pro utilitate* del soggetto» (J. HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 17 [2005] 643).

⁵³ Le due funzioni (preparazione e amministrazione) comunque difficilmente possono disgiungersi tra loro (cfr. anche can. 843 § 2).

⁵⁴ Il margine tra giustizia e carità è molto labile e sfumato, in generale nessun ministro zelante si sottrarrà a richieste minimamente motivate. Osserva opportunamente A. D'Auria: «Pensiamo tuttavia che sia ancora più cogente la sottolineatura reciproca e che solo in casi gravi e per un'oggettività impossibilita un sacerdote possa rifiutarsi di ascoltare le confessioni. Troppo spesso capita, ad esempio, che sacerdoti rifiutino di ascoltare confessioni per il semplice fatto che si è al di fuori degli orari stabiliti o perché non ci si trovi in una chiesa parrocchiale o adducendo pretestuose indisponibilità di tempo» (*Il dovere e il diritto dei fedeli*, 183).

⁵⁵ Benedetto XVI apostrofava come "burocrate sacro" l'atteggiamento ozioso e distaccato del parroco (*Incontro con il clero delle diocesi di Belluno-Feltre e Treviso*, 24 luglio 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III 2007/2, LEV, Città del Vaticano 2008, 59-61).

⁵⁶ L'obiettivo difficoltà (per la carenza di forze e persone) non può nascondere talora la scarsa propensione e aspirazione a una cura pastorale sollecita e capillare (si pensi all'assidua disponibilità a recare servizi sacramentali ai malati o agli anziani).

ricezione del dono di grazia.⁵⁷ L'occupazione della sede penitenziale da parte del confessore, come abbiamo considerato, non solo evita imbarazzi e inibizioni, ma assicura anche la preparazione e disposizione del ministro.⁵⁸ Il "confessionale pieno" indica poi la priorità simbolica e cautelativa della chiamata alla riconciliazione.⁵⁹ La serietà e affidabilità della "copertura" del servizio penitenziale indica l'apertura della chiesa alla giustificazione e il primato della misericordia.⁶⁰ La prestazione non riguarda solo la fruibilità del ministro (l'essere facilmente rintracciabile), ma la concentrazione celebrativa (con i segni che la caratterizzano).⁶¹ Neppure la lodevole prassi di comunicare la costante reperibilità da parte di parroci o cappellani in caso di necessità può oscurare la normalità e abitualità di un congruo spazio di tempo destinato al ministero del confessionale. La puntuale e relativamente frequente presenza *in situ* del sacerdote è la premessa e la "sfida" della pastorale penitenziale. Lungi da un approccio efficientistico o da un'ansia da risultati (palesamente contrari allo spirito cristiano), l'infruttuosità o la scarsa occupazione del confessore non è motivo di abbandono o negligenza, induce semmai alla pazienza e all'applicazione catechetica. L'incentivo principale alla frequenza della penitenza deriva dall'adeguata spiegazione del significato e dalla testimonianza della generosità dall'offerta. La specifica motivazione e l'amabile provocazione nel confronto pastorale e nell'accompagnamento spirituale aiutano a far crescere notevolmente la pratica e il desiderio nel popolo cristiano.⁶²

V. L'OPPORTUNITÀ OFFERTA AI PENITENTI

L'aspetto più innovativo e stimolante della disciplina vigente riguarda la previsione e comunicazione degli orari delle confessioni: «[...] utque iisdem opportunitas

⁵⁷ È una viva testimonianza della tenerezza e vicinanza paterna di Dio (cfr. anche FRANCESCO, lett. Ap. *Misericordia et misera*, 20 novembre 2016, n. 10).

⁵⁸ La disponibilità all'eccezione non toglie la convenienza della preparazione e dell'ordine nel ministero del confessionale (cfr. ad es. *Oratio sacerdotis antequam/postquam confessiones accipiat*, in *Preces selectae*, I. VILLAR (ed.), Adamas Verlag, Coloniae 1990, 214-216).

⁵⁹ Solo questa forma attuativa preserva la segretezza e non identificazione del penitente.

⁶⁰ Non bisogna sminuire l'utilità della contestualità con l'adorazione eucaristica, cfr. can. 937; M. MOSCONI, «*A che ora apre la chiesa?*» *Le disposizioni del can. 937*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 16 (2003) 145-163.

⁶¹ Il disbrigo di altre faccende o l'applicazione alle pratiche dell'ufficio parrocchiale ad esempio non manifesta l'importanza e l'interesse prestato per il ministero della penitenza e l'amorevole ricezione del fedele.

⁶² L'esempio dei grandi confessori costituisce la catechesi più efficace e attraente per facilitare l'accesso e la frequentazione del tribunale della misericordia divina. È rimasta proverbiale la frase con cui per strada San Gaetano Errico rivolgeva alle persone che incontrava un caldo invito a confessarsi: «Dio ti vuol bene, quando ci vedremo?» (BENEDETTO XVI, *Omelia nella canonizzazione*, 12 ottobre 2008).

praebeatur ad confessionem individualem, diebus ac horis in eorum commodum statutis, accedendi» (can. 986 § 1). La maternità della Chiesa spinge ad adeguarsi alla maggior convenienza e utilità dei suoi figli. Il criterio proposto sembra fissare tra l'altro una direttiva di cui tener conto in tutta l'economia sacramentale e liturgica.⁶³ La specifica disposizione probabilmente deriva pure dal desiderio di recuperare l'autonomia e distensione della celebrazione penitenziale, spesso sacrificata o compressa nell'imminenza del sacrificio eucaristico. L'esperienza indica che in molti paesi lo stato di attuazione del disposto appare abbastanza lacunoso e precario. L'indicazione dei momenti destinati al sacramento della riconciliazione è spesso assente dagli orari parrocchiali. La mancata informazione non vanifica solo la conoscenza ma anche la condivisione e partecipazione popolare. All'accentramento e unilateralità decisionale, spesso lamentati a livello di mentalità e di comportamento dai fedeli, in questo caso si aggiunge quindi la lesione di un preciso diritto e di una legittima aspettativa.⁶⁴ Il problema procedimentale evidentemente è subordinato a quello sostanziale. Decisiva è soprattutto la fissazione di un orario congruo e definito, l'ascolto e la consultazione tuttavia sono il mezzo migliore per ottenere il risultato e il coinvolgimento della comunità interessata. La ricezione delle confessioni solo su richiesta o in occasioni particolari risulta limitativo e insufficiente. L'*obligatione tenetur* riguarda tanto la garanzia dell'amministrazione del sacramento quanto la fissazione previa dei momenti adeguati. Il riferimento all'opportunità o occasione fornita non sminuisce troppo la doverosità dell'incombenza legale.⁶⁵ Il criterio di determinazione dei tempi previsti si conforma oltretutto all'agio e alle preferenze dei fedeli, non del ministro. La praticità è connessa non tanto a umori o preferenze soggettive ma a concrete esigenze (lavorative, familiari, sociali, ecc.). Le segnalazioni o preferenze manifestate restano indicazioni o suggerimenti di cui tener conto. L'adeguazione ai bisogni della comunità non toglie che la sintesi e la concreta fissazione sia demandata al responsabile della cura d'anime e tenga conto del contesto e delle altre incombenze pastorali.

Un annoso problema è legato alla *contestualità dell'offerta penitenziale con la celebrazione eucaristica*. La praticità e il funzionalismo sacramentale inducono spesso i fedeli a concentrare la richiesta della confessione nell'imminenza e durante lo svolgimento della Messa con possibile detrimento dell'attenzione e della qualità dell'ascolto e dell'accompagnamento. Il fenomeno è piuttosto generalizzato

⁶³ Anche l'orario delle Messe e l'apertura delle chiese (cfr. ad es. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Dir. *Apostolorum successores*, 22 febbraio 2004, n. 149; can. 937) dovrebbe sempre più conformarsi ai ritmi della vita moderna. Cfr. anche M. DEL POZZO, *I precetti generali della Chiesa. Significato giuridico e valore pastorale*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2018, 101-106.

⁶⁴ La configurazione dell'obbligo *ex* can. 986 § 1 richiederebbe un concorso consultivo del popolo di Dio interessato.

⁶⁵ La fruizione sacramentale è sempre rimessa alla decisione e spontaneità del fedele.

con opposte reazioni o atteggiamenti di fastidio e resistenza o di comprensione e accondiscendenza.⁶⁶ Il pragmatismo e la sbrigatività non pare sicuramente la soluzione ideale per la fruttuosità del segno sacramentale, l'inconveniente tuttavia richiede una paziente e laboriosa opera di spiegazione e catechesi.⁶⁷ Alla radice dell'impellente petizione può esserci sia una ragione di sensibilità e formazione della coscienza (da tutelare e orientare) sia un motivo di superficialità o comodità (da evitare e correggere). Pur cercando di evitare confessioni spicciole o affrettate, il servizio del confessionale in prossimità della Messa, compatibilmente con le effettive possibilità del celebrante, sembra opportuno e doveroso, anche se non dovrebbe trasformarsi nella soluzione ordinaria e abituale del ministero penitenziale. S. Giovanni Paolo II ha promosso l'apertura e la facilitazione nell'accesso al foro sacramentale, evitando chiusure e irrigidimenti concettualistici. Il m. p. *Misericordia Dei* raccomanda pure: «[...] la speciale disponibilità per confessare prima delle Messe e anche per venire incontro alla necessità dei fedeli durante la celebrazione delle SS. Messe, se sono disponibili altri sacerdoti».⁶⁸ Il richiamo pontificio si basa su un esplicito chiarimento della Congregazione per il Culto e la Disciplina dei Sacramenti.⁶⁹ Con realismo e buon senso, la coincidenza celebrativa è quindi consentita e consigliata a fronte delle prevalenti necessità del recupero della grazia e della pace della coscienza. La possibilità di confessare durante la Messa è connessa ovviamente alla presenza di altri sacerdoti disponibili. L'indicazione influisce comunque sulle scelte dell'organizzazione pastorale, evitando ad esempio concelebrazioni che pregiudichino la facoltà dei fedeli di confessarsi.⁷⁰ Il fermarsi a confessare testimonia d'altronde lo spirito altruistico e servente che informa il ministero.

In merito all'opportunità offerta ai penitenti, ci siamo già soffermati sull'eventualità del soccorso sacramentale domiciliare o assistenziale nei confronti degli invalidi e dei malati. La sensibilità verso la vecchiaia e la sofferenza implica che

⁶⁶ In alcuni casi l' "utilitarismo" o la compressione è considerato deteriore e sminuente per la pastorale sacramentale; in altri è incentivato come segnale promettente e stimolante alla via del bene.

⁶⁷ Accogliere con avversione o rimostranza il desiderio e l'intenzione di accedere alla confessione significa contraddire l'essenza della missione ecclesiale.

⁶⁸ Art. 2 MD; cfr. anche J.A. FUENTES, *Estructura fundamental del sacramento de la penitencia. A propósito del m. pr. de Juan Pablo II «Misericordia Dei»*, «Ius Canonicum» 43 (2003) 673-695; C. OHLY, *Das Motu Proprio Misericordia Dei, Perspektiven und Konsequenzen*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 171 (2002) 72-92; A.S. SÁNCHEZ-GIL, *Profili canonici del Motu Proprio Misericordia Dei*, «Ius Ecclesiae» 14 (2002) 562-571.

⁶⁹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Responsa ad dubia proposita*, «Notitiae» 37 (2001) 259-260.

⁷⁰ «Licere quidem patet etiam perdurantibus Missarum sollemnibus confessionem suscipere quotiescumque praevidetur fideles illud petere ministerium. Si concelebratio fit, enixe rogatur ut aliqui sacerdotes abstineant a concelebratione ita ut praesto esse possit fidelibus qui ad sacramentum Paenitentiae accedere velint» (*ibidem*, 260). Cfr. anche G. DERVILLE, *La concelebración eucarística. Del símbolo a la realidad*, Palabra, Madrid 2010, 105-110.

tali situazioni siano annoverate nell'offerta pastorale e non siano emarginate dalla vita della comunità. L'auspicabile regolarità o periodicità degli interventi avvalorano comunque l'esigenza di rispettare l'autonomia e l'iniziativa dei fedeli disagiati.⁷¹ Nel servizio del confessionale è auspicabile anche la *pluralità e diversificazione dei possibili confessori*. L'identificabilità e, se possibile, l'indicazione previa dei sacerdoti incaricati non è una mancanza di fede e visione soprannaturale ma un atto di chiarezza e responsabilità. L'attuale carenza di vicari parrocchiali e altri sacerdoti riduce notevolmente la fruibilità dei ministri, l'impegno per ampliare i possibili confessori e fornire alternative è ad ogni modo un'ulteriore manifestazione di riguardo e delicatezza.⁷² La resistenza o poca propensione del sacerdote idoneo che collabora stabilmente in una comunità a prestare questo aiuto contrasta patentemente con l'indicazione pontificia.⁷³ L'opzione e moltiplicazione istituzionale è una garanzia di scelta e selezione dei confessori.⁷⁴ L'invito di confessori esterni, specie in contesti particolarmente propizi (Quaresima, quarantore, festa patronale, ecc.), è un'occasione di richiamo e incentivo.⁷⁵ Al di là della straordinarietà, la preoccupazione ecclesiale riguarda soprattutto l'assicurazione dell'ordinarietà e abitudine della pratica penitenziale.

VI. LA RESPONSABILITÀ DELL'AUTORITÀ

In merito alla salvaguardia del ministero della riconciliazione, una *specificata responsabilità* riguarda gli *uffici capitali* delle circoscrizioni ecclesiastiche. Non è casuale che l'intervento normativo di S. Giovanni Paolo II recepisce le istanze di una parte considerevole dell'episcopato e si rivolgesse *in primis* ai Vescovi: «Con queste parole ho inteso e intendo far coraggio e, nello stesso tempo, rivolgere un forte invito ai miei confratelli Vescovi – e, attraverso di essi, a tutti i presbiteri – per

⁷¹ Nel ministero del confessionale il fedele ricerca positivamente il confessore, nel caso di visite viceversa è bene, evitando scrupoli o inquietudini eccessive, che la richiesta o il desiderio sia esplicitato dall'interessato.

⁷² L'invito, almeno saltuario, di altri confessori favorisce il distacco e la varietà, evitando eccessivi esclusivismi e protagonismi da parte del pastore abituale.

⁷³ «Inoltre, tutti i sacerdoti che hanno la facoltà di amministrare il sacramento della Penitenza, si mostrino sempre e pienamente disposti ad amministrarlo ogniqualvolta i fedeli ne facciano ragionevolmente richiesta. La mancanza di disponibilità ad accogliere le pecore ferite, anzi, ad andare loro incontro per ricondurle all'ovile, sarebbe un doloroso segno di carenza di senso pastorale in chi, per l'Ordinazione sacerdotale, deve portare in sé l'immagine del Buon Pastore» (MD 1).

⁷⁴ Cfr. can. 991; E. FRANK, *I sacramenti dell'iniziazione, della penitenza e dell'unzione degli infermi. Commento ai canoni 834-1007 del Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Rome 2018, 181; M. MEDINA BALAM, *Yo te absuelvo de tus pecados... vete en paz. Normas canónicas para la celebración y recepción del sacramento de la penitencia*, Arquidiócesis de Yucatán, México 2012.

⁷⁵ I fedeli spesso sono attratti o disinibiti nei confronti di figure più spirituali o meno coinvolte nella vita della comunità.

un sollecito rilancio del sacramento della Riconciliazione, anche come esigenza di autentica carità e di vera giustizia pastorale, ricordando loro che ogni fedele, con le dovute disposizioni interiori, ha diritto a ricevere personalmente il dono sacramentale». ⁷⁶ Nell'integrazione dello *ius confessionis* rientra anche la tempestività e puntualità del soddisfacimento della richiesta. La "esigenza di vera giustizia pastorale" d'altronde non riguarda solo il rapporto di amministrazione del sacramento, concerne anche il controllo e il supporto dell'autorità preposta. Il regime penitenziale infatti soggiace alla doverosa vigilanza dell'Ordinario del luogo. ⁷⁷ La supervisione autoritativa non ha un significato correttivo e disciplinare ma incentivante e propulsivo. Il "rilancio" mira all'incremento e alla facilitazione della pratica penitenziale in spirito di dialogo e collaborazione. ⁷⁸ Le mancanze e le negligenze tuttavia richiedono fermezza e decisione nell'apprestare i rimedi opportuni.

La *responsabilità tutoria* si collega specificamente all'osservanza del disposto codiciale del can. 986 § 1: «Gli Ordinari ricordino a tutti i ministri del sacramento della Penitenza che la legge universale della Chiesa ha ribadito, in applicazione della dottrina cattolica in materia, che: [...] b) Perciò, "tutti coloro cui è demandata in forza dell'ufficio la cura delle anime, sono tenuti all'obbligo di provvedere che siano ascoltate le confessioni dei fedeli a loro affidati, [...]» ⁷⁹ Il m. p. *Misericordia Dei* ingiunge ai Pastori la formazione e l'ammonizione del presbiterio in ordine agli obblighi ministeriali. All'istruzione segue però l'onere dell'accertamento: «Gli Ordinari del luogo, nonché i parroci e i rettori di chiese e santuari, devono verificare periodicamente che di fatto esistano le massime facilitazioni possibili per le confessioni dei fedeli. In particolare, si raccomanda la presenza visibile dei confessori nei luoghi di culto durante gli orari previsti, l'adeguamento di questi orari alla situazione reale dei penitenti, e la speciale disponibilità per confessare prima delle Messe e anche per venire incontro alla necessità dei fedeli

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, m. p. *Misericordia Dei, Proemio* (5^o cpv), poco oltre lo stesso Pontefice precisa: «Nelle attuali circostanze pastorali, venendo incontro alle preoccupate richieste di numerosi Fratelli nell'Episcopato, considero conveniente richiamare alcune delle leggi canoniche vigenti circa la celebrazione di questo Sacramento, precisandone qualche aspetto per favorire in spirito di comunione con la responsabilità che è propria dell'intero Episcopato una sua migliore amministrazione» (7^o cpv).

⁷⁷ Cfr. G. TREVISAN, *La facoltà di confessare*, in *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore*, 91-99.

⁷⁸ «Evidentemente la prudenza di governo consiglia di prediligere un'azione solerte e tempestiva, prima che un abuso o una deviazione di consolidino e si radichino e modi e forme adeguati, facendo precedere misure più dure e gravose da atti di esortazione e di invito. La mitezza e la pazienza però non si contrappongono affatto all'esigenza e alla fermezza» (M. DEL POZZO, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Edusc, Roma 2013, 475).

⁷⁹ Art. 1 MD (la lett. a richiama il can. 960).

durante la celebrazione delle SS. Messe, se sono disponibili altri sacerdoti». ⁸⁰ Il riscontro periodico concerne l'effettività dell'agevolazione e favore del ricorso alla Penitenza. Le *facillime facultates* riguardano la presenza visibile dei confessori, l'adeguatezza degli orari previsti e la disponibilità in prossimità e durante la Messa. L'esigibilità chiaramente si riferisce alla garanzia delle prestazioni dovute. La disponibilità richiesta si concreta nell'insistenza nella sede penitenziale e nella specifica e motivata dedizione. La disposizione si rivolge a tutti coloro che hanno un onere organizzativo e dispositivo relativo ai luoghi di culto: *in primis* i parroci e i rettori e, quindi, gli Ordinari del luogo. L'impronta sollecitatoria e di richiamo della prescrizione motiva un impegno prioritario dei diretti responsabili. La funzione degli Ordinari non è tuttavia meramente sussidiaria e cautelativa ma immediata e principale in ragione del monito e dell'accertamento. La fonte dell'incombenza legale è iscritta peraltro nella *ratio* del mandato giurisdizionale e risponde alla sua logica. ⁸¹ Le trascuratezze e omissioni che purtroppo ancora si registrano evidenziano i limiti del sistema di vigilanza e controllo. Anche la visita pastorale non ha un fine ispettivo e di sorveglianza ma dovrebbe sovvenire a riscontri o indicazioni di questo genere. Più in generale, la raccolta di dati e informazioni permette agevolmente di riscontrare almeno le lacune formali. ⁸² Fermo restando il fatto che il problema è concettuale e formativo e non risparmia i pastori a tutti i livelli, una maggior determinazione amministrativa e direttiva potrebbe contribuire a sviluppare un costume più virtuoso e rispettoso dei diritti fondamentali dei fedeli.

La responsabilità e l'attenzione tutoria in materia è richiamata pure nel *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi*. ⁸³ Il punto si sofferma prioritariamente sulla consonanza dottrinale dei confessori che è la principale preoccupazione dell'ufficio capitale. La qualità del ministro comunque presuppone sempre l'effettivo svolgimento del ministero. La sorveglianza è iscritta nel ruolo del Vescovo: «Dovrà perciò vigilare perché le norme stabilite dalla legittima autorità siano *attentamente osservate* [...]». ⁸⁴ La custodia, come rilevato, comporta la precedente regolazione e promozione. Nel sacramento della riconciliazione l'ufficio capitale ha essenzialmente un compito abilitativo e dispositivo, ⁸⁵ non può però ignorare o trascurare il livello di adempimento delle prescrizioni legali e di svol-

⁸⁰ Art. 2 MD.

⁸¹ La giurisdizione presuppone il clima di fiducia e dialogo con gli amministratori più prossimi della comunità.

⁸² La carenza o insufficienza di orari stabiliti ad esempio è un dato facilmente registrabile.

⁸³ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Dir. *Apostolorum successores*, n. 151.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, n. 146.

⁸⁵ La Penitenza non viene menzionata tra i sacramenti amministrati dal Vescovo. L'esempio e la testimonianza diretta del Pastore, anche estemporanei, come dimostra l'atteggiamento degli ultimi Pontefici, risultano comunque molto significativi e stimolanti.

gimento della pratica penitenziale. Il rischio del formalismo impositivo e della sterile enunciazione programmatica corrompe il senso della giustizia ecclesiale.

Nell'operato dell'autorità locale un contributo può venire anche dal Vicario foraneo. La cura dell'adempimento diligente dei doveri relativi alle funzioni sacre rientra nelle attribuzioni dell'arciprete.⁸⁶ Lo spiccato collegamento con la materialità liturgica può tranquillamente essere esteso all'osservanza del ministero del confessionale. Il compito essenziale del Vicario foraneo non è di delazione o ingiunzione (per quanto non escluda eventuali rilievi e segnalazioni correttive), ma di aiuto e sostegno fraterno. La frequenza delle visite permette agevolmente di avvedersi di disfunzioni e carenze, onde fornire incoraggiamenti e suggerimenti e indicare possibili rimedi operativi.

VII. LA TESTIMONIANZA DELLA MISERICORDIA DIVINA

Il forte pericolo della scarsa attuazione del disposto del can. 986 § 1 e di una sorta di desuetudine della comunicazione pubblica degli orari di confessione evidenzia che la supposta “crisi della penitenza” è, forse, piuttosto una “crisi della fede” e del costume clericale.⁸⁷ Anche lo scarso riscontro al m. p. *Misericordia Dei*, almeno per quanto attiene alla questione trattata, ingenera pena e preoccupazione. Al pressante appello degli ultimi Pontefici a fruire della misericordia divina e a sperimentare la gioia del perdono non sembra corrisposto un atteggiamento sacerdotale altrettanto deciso e determinato di incentivo e stimolo alla pratica penitenziale. Alla radice della renitenza al ministero del confessionale non c'è in genere l'opposizione o la cattiva volontà ma un senso di frustrazione e insufficienza.⁸⁸ I problemi organizzativi e amministrativi e le altre incombenze ministeriali tendono a prevalere, almeno nell'ambito del clero diocesano,⁸⁹ sulla “testimonianza” della priorità del richiamo alla conversione e alla giustificazione. Il triste risultato però è un certo abbandono o trascuratezza della frequenza e periodicità della confessione nel popolo cristiano. La limitazione dell'onere ministeriale al “mancato rifiuto” e alla (talora sofferta) “soddisfazione delle specifiche richieste” non è equiparabile alla diligente presenza e fruttuosa attesa nel confessionale. Il quadro ecclesiale non può essere generalizzato, non mancano lodevoli eccezioni o

⁸⁶ Cfr. can. 555 § 1, n. 2.

⁸⁷ Cfr. pure R. SARAH, *Si fa sera e il giorno ormai volge al declino*, intervista con N. Diat, Cantagalli, Siena 2019, 23-96 (*La crisi della fede; La crisi del sacerdozio*).

⁸⁸ La resistenza di molti parroci, rettori e cappellani a “legarsi inutilmente le mani” è forte. Il ministero del confessionale invece rappresenta una sfida e un investimento pastorale.

⁸⁹ Il discorso è in parte diverso nel clero regolare e nelle parrocchie affidate a religiosi.

liete sorprese. Soprattutto nelle società cristiane secolarizzate e “sclerotizzate”,⁹⁰ ad ogni modo la constatazione delle carenze indicate è abbastanza diffusa e comune.

La *spinta* di san Giovanni Paolo II era orientata, come abbiamo visto, al *ri-stabilimento della giustizia* e alla *facilitazione e semplificazione dell'accesso al foro sacramentale*.⁹¹ A distanza di vent'anni l'auspicato “rilancio” forse non c'è stato o non pare immediatamente percepibile, ci sono però segnali di ripresa e di maggior sensibilità per la correttezza celebrativa. Il senso dell'intervento pontificio, oltre a correggere abusi o deviazioni, era quello di stimolare un'integrazione o corroboramento del disposto codiciale, stimolando la generosità e liberalità dell'atteggiamento dei chierici. La fedele applicazione della prescrizione comporta quindi un *plus* del minimo legale. Più dell'aspetto dimensionale o quantitativo interessa sottolineare soprattutto la *valenza giuridica del richiamo*: l'ascolto della confessione è una questione di stretta *giustizia ministeriale*. Il fedele, alle dovute condizioni, ha un diritto a ricevere il segno sacramentale. Spostare la questione solo sul piano della benevolenza e dedizione del sacerdote rischia di falsare i termini della relazione di servizio. La ricezione della confessione non è un favore o una graziosa concessione, è un obbligo in giustizia, magari talora sofferto e oneroso. La speciale propensione e l'appoggio ecclesiale si manifestano tra l'altro nella determinazione del momento stabilito e adeguato alle esigenze dei penitenti. Molte delle attuali trascuratezze nella disciplina ecclesiastica derivano da una concezione individualistica e spontaneistica dei beni della comunione e dallo smarrimento della portata giuridica e solidale dei comportamenti dovuti.⁹² Il recupero del *contenuto razionale* e non solo impositivo della *dimensione di giustizia* della prescrizione può contribuire perciò a diffondere una prassi virtuosa ed edificante.

Al di là della scarsa preparazione giuridica del clero, il *problema di fondo è catechetico e formativo*, e riguarda sia i pastori che i fedeli. Solo la spiegazione e promozione del cammino penitenziale può portare a una reale conversione popolare e istituzionale. La perdita del senso del peccato rischia altrimenti di compromettere anche l'apprezzamento del valore della riconciliazione. Lo stile e la motivazione sacerdotale tuttavia influisce prepotentemente sull'atteggiamento e sul contegno dei *christifideles*. La disponibilità rettamente intesa non può che trasformarsi in dedizione e sollecitudine pastorale. Là dove la pastoraltà qualifica

⁹⁰ I problemi sono molto diversificati tra le giovani Chiese o le zone di recente evangelizzazione e le realtà meno vivaci e attive.

⁹¹ La spinta alla vicinanza e all'accessibilità del foro giudiziario ha animato la riforma processual-matrimoniale di Papa Francesco (cfr. m. p. *Mitis iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, *Proemio*), le stesse istanze potrebbero invocarsi per il foro sacramentale.

⁹² «A fronte del soggettivismo e dell'individualismo dominanti, la perdita del significato della giustizia, implica infatti un pernicioso smarrimento del valore comunitario e solidale del dover essere fissato» (DEL POZZO, *I precetti generali della Chiesa*, XII).

e specifica l'impegno richiesto.⁹³ La dovuta presenza garantisce almeno l'invito e l'accoglienza nei confronti dei penitenti. Evitando trionfalismi e miracolismi, non è detto che l'attesa nel confessionale sia sempre proficua e fruttuosa. Il rischio della lentezza e insufficienza della richiesta è tutt'altro che recondito. La flessibilità e un sano pragmatismo può ammettere anche riduzioni o rimodulazioni di orario. È necessario però che la decisione sia frutto di concreta e prolungata sperimentazione e non di supposizione o scetticismo del ministro preposto alla cura d'anime e, se possibile, sia giustificata e concordata nella comunità. La giustizia (ciò che è giusto), nella sua accezione perfetta, si integra con la disposizione del soggetto (il giusto) conferendo merito e significato all'azione. La beatitudine non sta nel successo ma nella compiacenza nel bene. La testimonianza della tenerezza paterna di Dio è allora ben disposta ad accettare la provocazione dell'insensibilità e dell'indurimento del cuore dell'uomo.

ABSTRACT

La supposta “crisi della penitenza” è un problema di catechesi e di vita di fede che coinvolge anche il costume e lo stile clericale. Il collegamento del ministro con la sede penitenziale (purtroppo largamente trascurato) facilita la preparazione e la discrezione e richiede attenzione e pazienza. Analizzando l'origine, il contenuto e gli sviluppi normativi (m. p. *Misericordia Dei*) del disposto del can. 986, lo studio esamina l'estensione della disponibilità richiesta per l'amministrazione della confessione, la specifica opportunità offerta ai penitenti e la responsabilità dell'autorità preposta. Il riscontro applicativo della norma evidenzia la necessità di recuperare la dimensione di giustizia della prescrizione e di incrementare soprattutto la formazione e la motivazione dei fedeli e dei pastori per diffondere una prassi virtuosa ed edificante.

The supposed “crisis of penance” is a catechetical and faith-life problem that also touches on clerical customs and modalities. The link between the minister and the confessional (which has unfortunately become largely neglected) facilitates preparation and discretion, while also requiring a certain level of attention and

⁹³ La pastoraltà non è un surrogato o un ripiego rispetto alla giustizia ma una dimensione o, piuttosto, un “valore aggiunto” della doverosità della prestazione ministeriale. In questa linea cfr. anche D. ANDRÉS GUTIÉRREZ, *La confesión frecuente impulsada mediante la sensibilización del ministro. Un comentario al m.p. Misericordia Dei*, «Apollinaris» 57 (2004) 275-292; J.M. DÍAZ MORENO, *El sacramento del perdón. Anotaciones canónico-pastorales*, «Revista Española de Derecho Canónico» 73 (2016) 87-106; J. HERRANZ, *Il rilancio disciplinare del sacramento*, «Commentarium pro Religiosis» 83 (2002) 130-133.

patience. Analyzing the origins, content and normative developments (m. p. *Misericordia Dei*) of the provisions of can. 986, this study examines the extent to which availability is required for the administration of the sacrament of confession, the specific opportunity offered to penitents, and the responsibility of the relevant authority. The consequences for the application of this norm highlight the need to recover the dimension of justice in this provision and to increase the formation and motivation of the faithful and their pastors, so as to foster a praxis that is virtuous and edifying.

THE RECEPTION OF PELAGIANISM IN CONTEMPORARY SCHOLARSHIP

STUART SQUIRES*

SUMMARY: I. *Rejection of Original Sin*. II. *Unrestricted Freedom*. III. *Sexuality*. IV. *Soteriology in the Theological Disputes of the Fourth Century*. V. *Soteriology in the Christological Disputes of the Fourth Century*. VI. *Soteriology in the Anthropological Disputes of the Fifth Century*. VII. *Conclusion*.

Since the middle of the last century, a popular trend in scholarship has attempted to retrieve the thought of Pelagius and the Pelagians. Many scholars—while publishing important historical scholarship that has helped clarify Pelagians thought—have made it clear that they ultimately side with the Pelagians. One biographer of Pelagius, B.R. Rees, has claimed that he was ‘no less orthodox’ than Augustine.¹ Making a bolder claim, Elizabeth Clark views the Pelagians as ‘heroes,’² while C.B. Armstrong even went as far as declaring both Augustine and Pelagius equally as ‘saints.’³ John Ferguson argued that Pelagius had made several important contributions to Christian thought and that he sides with Pelagius; he looks ‘with sympathy but ultimately negatively at Augustine’s views, and with no sympathy at all at his policies,’⁴ and elsewhere he said that ‘it is not certain that any statement of his [Pelagius] is totally irreconcilable with the Christian faith or indefensible in terms of the New Testament. It is by no means so clear that the same may be said of Augustine.’⁵ Even Gerald Bonner who, in 1963, said that ‘it is possible that the pendulum has swung too far and that the heresiarch now enjoys a more favorable reputation than he deserves’⁶ changed his mind and,

* University of St. Thomas, Houston.

¹ Cfr. B. REES, *Pelagius: A Reluctant Heretic in Pelagius: Life and Letters*, I, The Boydell Press, Woodbridge 1998, 132. Also 22, 34-35, 83, and 131.

² E. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992, 10.

³ C. ARMSTRONG, *St. Augustine and Pelagius as Religious Types*, «Church Quarterly Review» 162 (1961) 155. Also 164.

⁴ J. FERGUSON, *In Defence of Pelagius*, «Theology 83» (1980) 114-115.

⁵ J. FERGUSON, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, W. Heffer & Sons, Cambridge 1956, 182-183.

⁶ G. BONNER, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, S.C.M. Press, London 1963, 316.

in 2007, said that the Pelagians ‘deserve more sympathy than they have generally received down through the ages.’⁷

It seems that Pelagian thought has become quite fashionable today,⁸ as the list of scholars wishing to ‘recover’ the Pelagians is extensive.⁹ This sentiment even has spilled out of the academic world when, in 2011, a resolution was proposed by Rev. Benno D. Pattison at the 105th Annual Council of The Episcopal Diocese of Atlanta asking for the Council to appoint a committee ‘to honor the contributions of Pelagius and reclaim his voice.’¹⁰

Why is contemporary scholarship so enamored of the Pelagians? If only one or two individuals found comfort in Pelagian thought, then we could assume they were on the margins of the mainstream. But, something deeper—some fundamental shift of thought—is happening. What is in the soil that encourages such a radical shift after 1600 years such that Pelagius would be much more comfortable in our time than Augustine? Or, to ask it another way, why is our age more com-

⁷ G. BONNER, *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, ix–x, 72.

⁸ Cfr. S. LANCEL, *Saint Augustine*, S.C.M. Press, London 2002, 342.

⁹ Cfr. G. DE PLINVAL, *L'Heure est-elle Venue de Redécouvrir Pélage?*, «Revue des Études Augustiniennes» 19 (1973) 158, 162; P. BARCLIFT, *In Controversy with Saint Augustin: Julian of Eclanum on the Nature of Sin*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 58 (1991) 20; T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und Ihre Genesis*, Almquist, Uppsala 1957, 5; G. BONNER, *How Pelagian Was Pelagius? An Examination of the Contentions of Torgny Bohlin*, «Studia Patristica» 9 (1966) 351–352; R. EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, The Seabury Press, New York 1968, 66; FERGUSON, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, 182–183; R. HAIGHT, *Notes on the Pelagian Controversy*, «Philippine Studies» 22 (1974) 27, 31, 36, 38; M. LAMBERIGTS, *Le Mal et le Péché. Pélage: la Réhabilitation d'un Hérétique*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 95 (2000) 111; J. LUCAS, *Pelagius and St. Augustine*, «Journal of Theological Studies» XXII/1 (1971) 73, 84; J. O'DONNELL, *Augustine: A New Biography*, HarperCollins Publishers, New York 2005, 276; W. PHIPPS, *The Heresiarch: Pelagius or Augustine?*, «Anglican Theological Review» LXII/2 (1980) 133; É. REBILLARD, *Sociologie de la Déviance et Orthodoxy: Le Cas de la Controverse Pélagienne sur la Grâce*, in S. ELM (ed.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, École Française de Rome, Rome 2000, 225; A. SELL, *Augustine Versus Pelagius: A Cautionary Tale of Perennial Importance*, «Calvin Theological Journal» 12 (1977) 117–118; H. WOLFSON, *St. Augustine and the Pelagian Controversy*, in *Religious Philosophy: A Group of Essays*, The Belknap Press, Cambridge 1961, 176; A. BONNER, *The Myth of Pelagianism*, Oxford University Press, Oxford 2018. Other scholars wish to place Cassian as a corrective alternative to both Augustine and the Pelagians. M. AZKOUL, *Peccatum Originale: The Pelagian Controversy*, «Patristic and Byzantine Review» 3 (1–2) (1984) 39–53; A. CASIDAY, *Rehabilitating John Cassian: An Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic against the Semipelagians*, «Scottish Journal of Theology» 58 (2005) 270–271; C. HARRISON, *Truth in Heresy? 1. Pelagianism*, «The Expository Times» 112.78 (2000) 82.

¹⁰ The Episcopal Diocese of Atlanta 105th Annual Council. ‘Resolutions submitted by 10/5/2011.’ The Episcopal Diocese of Atlanta, https://www.episcopalatlanta.org/Content/Resolutions_submitted_by_10_5_2011.asp [accessed April 17, 2013].

fortable with Pelagius than Augustine? This article will attempt to address these questions. First, it will demonstrate that Pelagian anthropology is more in harmony with the assumptions about the human person in our postmodern, secular age¹¹ than Augustine's anthropology by investigating three points of commonality: the rejection of original sin, the unrestricted nature of the free will, and the goodness of sexual impulses.¹² Second, this article will review recent scholarship that states that the Theological and Christological controversies of the fourth and fifth centuries were not fundamentally about the nature of God or the person Jesus Christ, but were about the salvation of humanity. Third, it will make the argument that the Pelagian Controversy also was soteriological at its core. To rehabilitate Pelagianism based on anthropological similarities with postmodernity, then, would be a mistake because it skews the Christian doctrine of salvation.

I. REJECTION OF ORIGINAL SIN

One of the central positions of the Pelagians was their rejection of original sin. Prior to the Pelagian Controversy, Pelagius had written commentaries on all of St. Paul's letters and, in reference to Romans 5:12 ('therefore, just as through one person sin came into the world, and through sin death'), which became the most contested verse during the entire fight,¹³ Pelagius said that sin came into the world by Adam's 'example or by pattern.'¹⁴ In other words, he believed that when people sin, they do so not because they are compelled by a postlapsarian condition,¹⁵ but that people sin out of *imitatio* of Adam.¹⁶ An individual sinful action then develops into a *habitus*, which may fool us into believing in original sin. In his letter to the young Demetrias, who had broken her engagement in order to live as a consecrated virgin, Pelagius said that there is no 'reason why it is made difficult

¹¹ For an excellent discussion on the secular age: C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press, Cambridge 2007.

¹² There are other points of contact between the Pelagians and our contemporary intellectual climate, such as radical individualism and an emphasis on the laity, among others. For the sake of length, however, we will not explore these parallels.

¹³ Cfr. T. DE BRUYN, *Pelagius's Interpretation of Rom. 5:12–21: Exegesis within the Limits of Polemic*, «Toronto Journal of Theology» 4 (1989) 30–43; S. LYONNET, *A Propos de Romains 5:12 dans l'Oeuvre de S. Augustin*, «Biblica» 45 (1964) 541–542; IDEM, *Rom. V, 12 Chez Saint Augustin: Note sur l'Élaboration de la Doctrine Augustinienne du Péché Originel*, in *L'Homme Devant Dieu: Mélanges Offerts au Père Henri de Lubac*, Aubier, Paris 1963.

¹⁴ PELAGIUS, *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, T. DE BRUYN (translated by), Clarendon Press, Oxford 2002, 5.12.

¹⁵ Cfr. P. BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press, Berkeley 2000, 367; EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, 97.

¹⁶ Cfr. AUGUSTINE, *Pecc. mer.* 1.9.9. All translations for Augustine come from the New City Press series.

for us to do good other than that long habit of doing wrong which has infected us from childhood and corrupted us little by little over many years and ever after holds us in bondage and slavery to itself, so that it seems somehow to have acquired the force of nature.¹⁷ But, this *habitus* may be broken by the force of the free will such that, if we wanted it badly enough, we could live perfectly sinless lives.¹⁸

Such a positive view of the human person could be claimed today by any postmodern. This rejection of original sin is one of the marks of the postmodern world that continues since the Enlightenment.¹⁹ Shorn of its overly optimistic flavor of progress towards perfection of the Enlightenment thinkers such as Thomas Jefferson,²⁰ the goodness of humanity continues to be affirmed in all spheres of life. The philosopher and novelist Irish Murdoch accurately diagnosed the intellectual climate of our times, and critiqued it, when she said that ‘briefly put, our picture of ourselves has become too grand, we have isolated, and identified ourselves with an unrealistic conception of will, we have lost the vision of a reality separate from ourselves, and we have no adequate conception of original sin.’²¹ This ‘grand’ understanding of the human person is not confined to philosophers, but has found favor outside the academic world. The 1970s pop-psychology book *I’m OK—You’re OK*, with its assertions that we need to shed our negative perceptions of ourselves, is a symptom of this thought. The contemporary vision, then, champions the goodness of the human person and bristles at any argument that the human person is turned *incurvatus in se*.

II. UNRESTRICTED FREEDOM

Because the Pelagians rejected the idea of original sin,²² they believed that the individual has a will that is entirely free,²³ which Pelagius defined as the ‘choice

¹⁷ PELAGIUS, *To Demetrias*, in *Pelagius: Life and Letters*, B. REES (translated by), The Boydell Press, Woodbridge 1998, 8.3. Also 17.3; *On the Christian Life*, in *Pelagius: Life and Letters*, B. REES (translated by), The Boydell Press, Woodbridge 1998, 13.2.

¹⁸ Cfr. S. SQUIRES, *The Pelagian Controversy: An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Pickwick Publications, Eugene 2019, 186-188.

¹⁹ Cfr. J. SMITH, *Who’s Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Baker Academic, Ada 2006, 26.

²⁰ Cfr. E. GAUSTAD, *Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Thomas Jefferson*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1996, 262.

²¹ I. MURDOCH, *The Sovereignty of the Good*, Routledge, New York 2001, 46.

²² Cfr. D. CRESWELL, *St. Augustine’s Dilemma: The Conflict between Eternal Law and Grace, its Resolution in Double Predestination, and its Effect on Freedom in the Late Pelagian Controversy*, Luther Northwestern Theological Seminary, St. Paul 1991, 143; BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, 350; EVANS, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, 94.

²³ Cfr. D. OGLIARI, *Gratia et Certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the*

between two ways, on this freedom to choose either alternative, that the glory of the rational mind is based, it is in this that the whole honour of our nature consists...²⁴ and was echoed later by Julian of Eclanum when he psaid that it is ‘nothing but the possibility of sinning and of not sinning, which is not subject to any violence from either side, but which has the ability to move by its spontaneous judgment to the side which it wills.’²⁵ The Pelagian claim that the will must be free to choose either good or evil, which was developed in contrast to the Augustinian cry for divine assistance,²⁶ was founded on a simple syllogism: if human beings are responsible for their actions (as all Christians believe), and to hold individuals responsible for deeds for which they are not totally in control would be unjust, and God is clearly just, therefore human beings must have the ability to choose.²⁷ Augustine believed that even though the free will was not lost because of the sin of Adam and Eve, our freedom to choose the Good was compromised such that, left unaided by God, we only will choose evil.²⁸

Although the syllogism—from which the Pelagians conclude the necessity of the free will—certainly is not acceptable to the postmodern mind, the final conclusion that humans have an unfettered will is shared by both groups. The complete autonomy of the will, in fact, is *the* defining anthropological marker of our time. Unencumbered by original sin, out from under any form of religious obligation or obedience, and disconnected from any sense of the Good, the contemporary individual sees life as a cafeteria menu with unlimited options from which the will may choose freely in order to consume whatever satisfies his physical, psychological, or spiritual impulses.

III. SEXUALITY

I doubt that at any time before or after the first few centuries of Christianity were celibate men so concerned with sex. While debates about sex were often restricted to issues of asceticism, they found their way into the lives of married men and women. Was sexual desire itself sinful? When is it acceptable for married couples to engage in sex? Did Jesus have sexual desire and, if so, what does that tell us

Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians, Leuven University Press, Leuven 2003, 231-232; FERGUSON, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, 138.

²⁴ PELAGIUS, *To Demetrias*, in *Pelagius: Life and Letters*, 3.1.

²⁵ AUGUSTINE, *C. Iul. imp.* 6.9.

²⁶ Cfr. AUGUSTINE, *Persev.* 20.53.

²⁷ Cfr. CRESSWELL, *St. Augustine's Dilemma: The Conflict between Eternal Law and Grace, its Resolution in Double Predestination, and its Effect on Freedom in the Late Pelagian Controversy*, 153.

²⁸ For example: AUGUSTINE, *C. Iul. imp.* 6.19.6. Also: BONNER, *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, 72.

about the goodness of sex? A variety of voices offered visions of sexuality and marriage on different points of a spectrum.²⁹ On the one end, Jerome—while praising marriage as a good—believed that its sole good was to produce future virgins.³⁰ On the other end, Jovinian³¹ placed married couples on the same level as virgins.³² That the Pelagian Controversy confronted issues of sex is not shocking, but it is surprising that it wasn't until Julian's contribution to the fight in the 420s that it became a serious point of contention.

Julian believed that sex was good, and he rested this belief on several important foundations.³³ First, he was ensconced in the Roman aristocratic world that had different attitudes towards sex than did renunciants such as Augustine, Jerome, and Cassian.³⁴ It was common at the time for aristocratic Christians to come into positions of power in the Church and to pass those positions to their children.³⁵ Julian was the son of a bishop, had married the daughter of a bishop, and it was expected that they would have a son who would most likely become a bishop.³⁶ There is no evidence, however, that they had any children, and by the time he had locked horns with Augustine he was continent.³⁷ Such pressures to continue the family lineage and dynasty, as well as the burdens of wealth and political power as Peter Brown has noted, were more pressing than nagging sexual desires: 'compared with the truly sinister pressures placed on aristocrats by their social status, the sexual eddies of the body seemed a small matter.'³⁸ Unlike Augustine, whose *Confessions* tell of his keen insight into the grip that *concupiscentia* had on

²⁹ Peter Brown's book offers an excellent survey of the ways that sexuality was envisioned in the Early Church: P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988.

³⁰ Cfr. JEROME, *Ep.* 49.19-20; J. KELLY, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Hendrickson Publishers, Peabody 2000, 101-103.

³¹ For a good description of the fight between Jerome and Jovinian, Also: D. HUNTER, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford University Press, Oxford 2007.

³² Cfr. JEROME, *Ad Jov.*, 3.

³³ Peter Brown's section discussing the dispute between Julian of Eclanum and Augustine is foundational for my understanding of the Julian's understanding of sexuality. Cfr. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 408-420.

³⁴ Cfr. P. BROWN, *Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum*, in E. GABBA (ed.), *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, New Press, Como 1983, 55.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, 68.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, 54.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, 67.

³⁸ BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 410.

his own life,³⁹ Julian never fully understood the danger of the sexual urge—there were more pressing challenges at hand.

The second foundational argument emerges out of the rejection of original sin because of the fall of Adam and Eve that was addressed earlier.⁴⁰ As Barclift has noted, ‘everything in Julian’s philosophy... hangs on his understanding of the inherent goodness of nature.’⁴¹ If humanity did not change as a result of the sin of our first parents, then it follows that sexual urges must be good.⁴² To Julian, Augustine’s insistence that *concupiscentia* was a result and symptom of the fall clearly betrayed his Manichean worldview.⁴³ Looking even more closely at the story of Adam and Eve, moreover, Julian noted the command of God to ‘be fertile and multiply’ (Gen 1,28) and ‘the two of them become one body’ (Gen 2,24) shows that God ordained the sexual act prior to Genesis 3.⁴⁴ How, Julian asked, could a good humanity that is created by a good God and was commanded by that God to reproduce be punished for obeying Him?

Third, Julian argued that if humanity is not fallen, and if every human being experiences *concupiscentia* (including Jesus),⁴⁵ then we must conclude that it is ‘natural.’⁴⁶ Augustine took great pleasure in ridiculing Julian for his perception of him as a sexual libertine for this view. ‘Is then this evil, or this good of yours,’ he taunted Julian ‘not reined in by married couples? I suppose that married couples lie down together, whenever they like, and enter each other whenever the desire moves them. This desire for intercourse is not postponed even for an hour; rather,

³⁹ Augustine’s famous prayer to God ‘*da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*’ summarizes Augustine’s struggle with sexual desire: *Conf.*, 8.7.17.

⁴⁰ Cfr. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 412–3.

⁴¹ BARCLIFT, *In Controversy with Saint Augustine: Julian of Eclanum on the Nature of Sin*, 6. Also: M. LAMBERIGTS, *Julian and Augustine on the Origin of the Soul*, «Augustiniana» 46 (1996) 244; M. RACKETT, *Sexuality and Sinlessness: The Diversity among Pelagian Theologies of Marriage and Virginity*, Duke University, Durham 2002, 244.

⁴² Cfr. AUGUSTINE, *Nupt. et conc.* 2.9.21; *C. Iul. imp.* 4.26.

⁴³ Cfr. AUGUSTINE, *Nupt. et conc.* 2.9.22. This is a unique critique from Julian that cannot be found in the works of his Pelagian colleagues. RACKETT, *Sexuality and Sinlessness: The Diversity among Pelagian Theologies of Marriage and Virginity*, 235.

⁴⁴ Cfr. RACKETT, *Sexuality and Sinlessness: The Diversity among Pelagian Theologies of Marriage and Virginity*, 238–239.

⁴⁵ The debate between Augustine and Julian over Jesus’ sexuality is one of the most surreal moments of the entire Pelagian Controversy: *C. Iul. imp.* 4.45–4.87. Also: M. LAMBERIGTS, *Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ*, «Augustinian Studies» 36 (2005) 168.

⁴⁶ AUGUSTINE, *Nupt. et conc.*, 2.7.17; *C. Iul.*, 4.2.7; 4.8.52; *C. Iul. imp.*, 3.142.2; 5.5. Also: BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 413; BARCLIFT, *In Controversy with Saint Augustine: Julian of Eclanum on the Nature of Sin*, 8; RACKETT, *Sexuality and Sinlessness: The Diversity among Pelagian Theologies of Marriage and Virginity*, 243.

the union of their bodies is seen as permissible at the very moment when this natural good of yours is spontaneously aroused.⁴⁷ It was not the drive itself that was evil, Julian insisted, but its misuse. A man and a woman must harness the sexual drive in the bonds of marriage, and it must never be allowed to run in excess.⁴⁸ Julian also saw homosexual acts as an inappropriate use of the drive;⁴⁹ but, even though it is sometimes misused, he always maintained that it was a natural and good part of the human condition.⁵⁰ Furthermore, the command to ‘be fertile and multiply’ (Gen 1,28)⁵¹ would be impossible to achieve without the natural ‘heat’ (*calor genitalis*) of *concupiscentia*.⁵² This heat was a necessary prerequisite for the procreative act and, therefore, must be good and natural.⁵³

Fourth, Julian argued that because humanity did not fall as a result of the sin of Adam and Eve, sexual desire is still under the control of the will. ‘And so this [sexual] appetite is not sinful,’ Julian said, ‘in its genus or in its species or in its moderation but in its excess, because its genus and species pertain to the work of the creator, while its moderation pertains to morally good choice and its excess to the defect of the will.’⁵⁴ This belief in the dominance of the will over sexual desire, as Brown has noted, was in harmony with the best thinking at that time. ‘Julian’s essentially physiological view of sexuality,’ Brown says, ‘went hand in hand with an ancient faith that sexuality, like any other instinctual drive, was amenable to the will. This meant, in fact, that sexuality could be constrained with little difficulty into following the dictates of society.’⁵⁵ If the sexual impulse were not under the control of the will, the individual could not be held responsible and any punishment due to sexual sin would render God unjust. For Augustine, on the other hand, this medical thinking was deficient. The clearest sign that *concupiscentia* is a result of our postlapsarian nature is that it rebels against the will. ‘If the moderation of this appetite pertains to morally good choice,’ Augustine

⁴⁷ AUGUSTINE, *C. Iul.*, 3.14.28.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*. Also: LANCEL, *Saint Augustine*, 420.

⁴⁹ Cfr. AUGUSTINE, *Nupt. et conc.*, 2.19.34; *C. Iul.*, 3.20.39.

⁵⁰ Cfr. AUGUSTINE, *Nupt. et conc.*, 2.6.16; *C. Iul.*, 4.13.63; 5.8.31; *C. Iul. imp.*, 3.167; 3.212; 4.38.5; 4.40-42.

⁵¹ Cfr. BARCLIFT, *In Controversy with Saint Augustin: Julian of Eclanum on the Nature of Sin*, 7-8.

⁵² Cfr. LANCEL, *Saint Augustine*, 419-20.

⁵³ Cfr. LAMBERIGTS, *Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ*, 167.

⁵⁴ AUGUSTINE, *C. Iul.*, 3.13.27. Also: 3.14.28; 3.21.42; 4.2.8; 5.4.16.

⁵⁵ BROWN, *Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum*, 63. Also: BARCLIFT, *In Controversy with Saint Augustin: Julian of Eclanum on the Nature of Sin*, 11; LAMBERIGTS, *Julian and Augustine on the Origin of the Soul*, 248; BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 413.

asks, ‘would the choice of any good spouses will that this appetite be aroused at any time except when it is needed? And yet they cannot do what they will.’⁵⁶

Although current metaphysical arguments are not exactly the same as Julian’s metaphysical arguments, our contemporary intellectual climate, coming out of the sexual revolution, believes, like Julian, that sexuality is natural and must not be impeded or restricted in anyway (short of pedophilia or rape). As Allan Bloom has noted, ‘sexual liberation presented itself as a bold affirmation of the senses and of undeniable natural impulses against the puritanical heritage, society’s conventions and repressions, bolstered by Biblical myths about original sin.’⁵⁷ Today, not only is sex viewed as natural, but it is viewed as intrinsically good precisely because it is natural.⁵⁸ Just as freedom has lost its orientation toward the Good, sex has lost its procreative *telos*⁵⁹ and is viewed as good regardless of how it is ordered. Sex, now, has a variety of goals and definitions, all of which are constructed by the individual. As noted in one recent sociological survey, ‘the new narrative, which has come to define our broader Western culture, is that of the individualist: sex is about me. In the individualist narrative, sexuality is about personal satisfaction...the rules of individualist sexual encounters are self-defined. The highest goals of sex are not just pleasure, but freedom and self-expression.’⁶⁰ Sexual experiences may now be had without the possibility of bringing a new life into the world. Divorced from the responsibilities that come with procreation, sex has become good for its own sake.

IV. SOTERIOLOGY IN THE THEOLOGICAL DISPUTES OF THE FOURTH CENTURY

Now that we have established that Pelagian anthropology and postmodern anthropology are similar and, therefore, why so many scholars desire to rehabilitate the Pelagians, I now want to argue that, despite these anthropological similarities, a recovery of the Pelagians would be problematic. In this last section, I first will review the Theological and Christological controversies of the fourth century

⁵⁶ AUGUSTINE, *C. Jul.*, 3.13.27.

⁵⁷ A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Simon and Shuster, New York 1989, 98; also: P. MARIN, *A Revolution’s Broken Promises*, in K. SCOTT (ed.) *Perspectives on Marriage*, Oxford University Press, Oxford 2001, 141.

⁵⁸ Augustine, and the Catholic Church, believed that sex is only good when it is rightly ordered towards its *telos* of procreation. At the beginning of Book II of his *Confessions*, Augustine says of his younger self that ‘I could not have been wholly content to confine sexual union to acts intended to procreate children, as your law prescribes, Lord.’ (2.2.3.).

⁵⁹ Cfr. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, 234.

⁶⁰ D. KINNAMAN, *You Lost Me: Why Young Christians are Leaving Church...and Rethinking Faith*, Baker Books, Grand Rapids 2011, 155.

and—using Athanasius as a focus for our Theological conversation and Gregory of Nazianzus for our Christological conversation—I will highlight that many recent scholars have argued that both controversies at root were soteriological. I then will argue that the fifth-century anthropological fights, likewise, fundamentally were about soteriology. To resurrect Pelagianism would be a grave error because, like Arianism and Apollinarianism, it warps the Christian claim of salvation.

Many recent scholars have pointed to the soteriological foundation of the Theological controversies in the fourth century.⁶¹ John Meyendorff has said that ‘doctrinal conflicts between the various theologies from the fourth to the sixth century cannot be understood until their soteriological aspects are taken into consideration. During the Arian controversy, St. Athanasius and the Cappadocians firmly established that salvation was accomplished in the real meeting between God and man.’⁶² Gerald O’Collins has claimed that ‘right from the outset the driving force behind theological inquiry and official teaching about Jesus was clearly the experience of salvation.’⁶³ Donald Winslow has also stated that ‘with few exceptions, the major arguments and formulations concerning the doctrine of the Trinity and of the person of Christ rested directly upon a variety of soteriological principles.’⁶⁴ Frances Young has concurred that ‘the issues [between Arians and Nicenes] were less Trinitarian, as older textbooks suggested, than soteriological, ethical and Christological.’⁶⁵

Athanasius’ Theology and Christology were fundamentally soteriological after 325 in his attacks on Arius and, if his *De incarnatione* was written before 325, then his soteriological concerns even predated Nicaea.⁶⁶ Thomas Weinandy has claimed that ‘from the onset of his theological career, Athanasius was concerned with demonstrating that the whole of economy, from creation to the second coming of Christ, was an economy of salvation. Athanasius’ later writings, almost all of which were written in the heat of controversy, do not depart from his

⁶¹ Although, as it has been noted, soteriology was ‘only rarely the direct focus of attention until well into the 360s.’ L. AYRES, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, 78.

⁶² J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood 1975, 14-15.

⁶³ G. O’COLLINS, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1995, 154.

⁶⁴ D. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Mercer University Press, Macon 1979, v.

⁶⁵ F. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, Baker Academic, Second Edition, Grand Rapids 2010, 46.

⁶⁶ There is a dispute about when *De incarnatione* was written. Young claims that it may or may not have been written prior to Nicaea: *Ibidem*, 52-56; Weinandy, however, believes that it was written after Nicaea. T. WEINANDY, *Athanasius: A Theological Introduction*, Ashgate, Burlington 2007, 3.

earlier soteriological concerns.⁶⁷ Basil Studer has said that ‘the question of the meaning of salvation through the Son of God is in fact predominant not only in his treatise *De incarnatione* but is basic to the whole of his theological work, most of which involves polemics against the Arians.’⁶⁸ William Rusch also has said that ‘for Athanasius, the major issue in the quarrel with Arius was the nature of salvation.’⁶⁹ Young also has declared that Athanasius’ ‘fight against the ‘Arians’ would be motivated by soteriological concerns.’⁷⁰

A few examples from his *De incarnatione* will make Athanasius’s soteriological preoccupations clear. He claimed that ‘the supreme object of His coming was to bring about the resurrection of the body. This was to be the monument to His victory over death, the assurance to all that he had Himself conquered corruption and that their own bodies also would eventually be incorrupt.’⁷¹ Elsewhere, he claims that salvation was ‘the first cause of the Saviour’s becoming Man.’⁷² By becoming human, Christ brought about the possibility of deification of humanity.⁷³ Athanasius says that ‘this [sacrifice] He did that he might turn again to incorruption men who had turned back to corruption, and make them alive through death by the appropriation of His body and by the grace of His resurrection.’⁷⁴

Later in his expressly anti-Arian texts, Athanasius expanded his soteriological vision.⁷⁵ He insisted that the Logos must be fully divine or else humanity cannot be saved. Adolf von Harnack distilled the essence of Athanasius’ theo-soteriological claims when he said that ‘our fellowship with God, our adoption as sons of God, would be unaccomplished, had not Christ imparted to us what was his own to give,’⁷⁶ and this was later echoed by Meyendorff when he said that ‘the incarnate Word was truly God, not a creature, for God alone could reconcile fallen mankind to himself.’⁷⁷ More recently, John McGuckin said that ‘Athanasios’s concept of the incarnation of a perfect divine Logos as the only sure way to secure

⁶⁷ *Ibidem*, vii.

⁶⁸ B. STUDER, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, T&T Clark, Collegeville 1993, 116.

⁶⁹ W. RUSCH, *Introduction*, in *The Trinitarian Controversy*, Fortress Press, Philadelphia 1980, 22.

⁷⁰ YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, 55. Also: 63-64, 163.

⁷¹ ATHANASIUS, *On the Incarnation*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood 1953, 4.22.

⁷² *Ibidem*, 2.10. Also: 4.21.

⁷³ Cfr. STUDER, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, 116-118.

⁷⁴ ATHANASIUS, *On the Incarnation*, 2.8. Also: 2.7 and 2.10.

⁷⁵ Cfr. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, 64.

⁷⁶ As quoted in the introduction to the Nicene and Post-Nicene Fathers volume of Athanasius’ works. A. ROBERTSON, *Introduction*, in *Athanasius: Select Works and Letters, Nicene and Post-Nicene Fathers*, Hendrickson Publishers, Peabody 2004, 304.

⁷⁷ MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, 14-15.

the concept of redemption of the whole human race,⁷⁸ and Ayres has reinforced this saying that ‘Athanasius emphasizes God’s unmediated action in the material world, and sees the Arian/Eusebian emphasis on the intermediate nature of the Logos as serving to prevent this connection.’⁷⁹

The most concentrated discussion from Athanasius discussing the necessity of the divinity of the Logos for the assurance of human salvation comes from the second of his four⁸⁰ discourses in the *Orationes contra Arianos*.⁸¹ For the sake of brevity, only a few examples will be offered here. First, Athanasius said that ‘if, as they [Arians] hold the Essence of the Word being of created nature, therefore He says, ‘The Lord created me,’ being a creature, He was not created for us; but if He was not created for us, we are not created in Him; and, if not created in Him, we have Him not in ourselves but externally; as for instance, as receiving instruction from Him as from a teacher.’⁸² Later, Athanasius states that ‘for if, being a creature, He had become man, man had remained just what he was, not joined to God; for how had a work been joined to the Creator by a work? Or what succor had come from like to like, when one as well as other needed it? And how, were the Word a creature, had He power to undo God’s sentence, and to remit sin, whereas it is written in the Prophets, that this is God’s doing?’⁸³ Shortly after this, we see Athanasius say that ‘for man had not been deified if joined to a creature, or unless the Son were very God; nor had man been brought into the Father’s presence, unless He had been His natural and true Word who had put on the body...For therefore the union was of this kind, that He might unite what is man by nature to Him who is in the nature of the Godhead, and his salvation and deification might be sure.’⁸⁴ Here, we see the clearest connection for Athanasius between the salvation and deification of humanity dictated by the assumption that the Logos must be truly God. For Athanasius, then, as Weinandy has stated, ‘the whole of Athanasius’ theological programme is thoroughly soteriological...For soteriological reasons, Athanasius insists not only that the Son is truly God, but also that he has truly come to exist as a genuine human being.’⁸⁵

⁷⁸ J. MCGUCKIN, *Gregory of Naziansus: An Intellectual Biography*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood 2001, 45.

⁷⁹ AYRES, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, 77.

⁸⁰ There is a debate over the authenticity of the fourth oration.

⁸¹ The translation of Athanasius’ four *Orationes contra Arianos* comes from the Nicene and Post-Nicene Fathers series.

⁸² ATHANASIUS, *Orat.* 2.20.56.

⁸³ ATHANASIUS, *Orat.* 2.21.67.

⁸⁴ ATHANASIUS, *Orat.* 2.21.20. Also: 1.12.49; 2.20.54; 2.20.55–6; 2.21.69–70.

⁸⁵ WEINANDY, *Athanasius: A Theological Introduction*, vii.

V. SOTERIOLOGY IN THE CHRISTOLOGICAL DISPUTES OF THE FOURTH CENTURY

Early Christological controversies, like the Theological controversies, were fundamentally about soteriology. Although the battles over Christ's humanity were fought on such fronts as the existence of Jesus' body and rational soul, always lurking behind these fights and dictating their answers was the issue of salvation. Aloys Grillmeier recognized this, and said that 'soteriology remained the actual driving force behind theological inquiry, even—as we shall see especially in the period from the third to the fifth century—behind reflection on the identity of Christ and the Holy Spirit.'⁸⁶ Studer later echoed this and said that 'in the development of the christological question we must not lose sight of the soteriological point of view. In all the stages of the development of this question, soteriological, i.e. pastoral and spiritual, concerns stood in the foreground...Only from this soteriologically directed development can the Christological question be fully understood.'⁸⁷

Gregory of Nazianzus' critique of Apollinarius' Christology came out of his soteriological anxieties.⁸⁸ In fact, Gregory's entire vision of God and Christ were saturated by his vision of salvation.⁸⁹ As Winslow has argued, 'Gregory was primarily a soteriologist; perhaps more than any of the Greek Fathers his writings testify to the fact that triadology and Christology have their roots in soteriology.'⁹⁰ While Apollinarius' soteriology dictated that Jesus could not have had a rational soul, Gregory's did just the opposite. Gregory believed that it was essential that Jesus must have a rational soul, or else the rational soul of every human being could not be saved. This can be seen best in Gregory's most famous dictum that was originally directed against Arius but then turned against Apollinarius:⁹¹ 'for what has not been assumed [by the Logos] has not been healed; it is what is united to his divinity that has been saved.'⁹² In this short statement, Gregory's entire understanding of God, Jesus, and salvation has been summarized. Christopher Beeley has commented on Gregory's insight by saying that Gregory 'believes that

⁸⁶ A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, JOHN BOWDEN (translated by), 1, John Knox Press, Atlanta 1975, 9.

⁸⁷ STUDER, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, 197.

⁸⁸ Cfr. C. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, Oxford University Press, Oxford 2013, 127-128.

⁸⁹ Cfr. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, 15; WINSLOW, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, 79.

⁹⁰ *Ibidem*, vi. On p. 79 of the same text, Winslow would qualify this by stating that Gregory's theological and soteriological identification are 'taken for granted in Gregory and therefore seldom spelled out in detail.'

⁹¹ Cfr. STUDER, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, 195.

⁹² GREGORY, *Ep.* 101.7.32.

Apollinarius has lost sight of the true nature of sin and the basic purpose of the incarnation...Apollinarius' exclusion of the human mind therefore undermines what Gregory takes to be the most important aim of the character of the incarnation. So Christ assumed flesh for the sake of flesh, soul for the sake of soul, and mind for the sake of mind—a complete human existence in order to heal us from sin in our totality.⁹³ Christology and soteriology, then, are 'inseparably involved with each other and in a sense amount to the same thing.'⁹⁴

VI. SOTERIOLOGY IN THE ANTHROPOLOGICAL DISPUTES OF THE FIFTH CENTURY

With such extensive scholarship revealing that the Theological and Christological controversies of the fourth century were fundamentally soteriological, it is surprising that no scholar has made an argument, as I will do here, that the Pelagian Controversy was soteriological at its core as well. Although Augustine never writes one text—or even one section within a text—that offers a condensed soteriological analysis of Pelagian anthropology (this lacuna, undoubtedly, is the cause for the scant attention paid to this issue by scholars), he returns time and again to soteriology from the beginning of the controversy to the end.

Let us begin by returning to our earlier point that Pelagian and the postmodern anthropology reject the notion of original sin. At the beginning of the controversy, Augustine responded to an inquiry from the tribune Flavius Marcellinus who posed to Augustine a set of questions that included multiple quotations from an unknown Pelagian.⁹⁵ The anonymous author said that babies are not baptized for the forgiveness of original sin, because original sin does not exist and babies have not committed any personal sins in any way. The nature of children is inviolate and babies are only baptized so that 'through spiritual procreation, they might be created in Christ and become partakers of the kingdom of heaven, and in the same way children and 'heirs of God, coheirs with Christ' (Rom 8,17).⁹⁶

Augustine's response to Marcellinus, *De peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo parvulorum*, was that babies do have original sin, that they are baptized to remove the guilt (*reatus*) of original sin although they have not committed any personal sins,⁹⁷ and their salvation depends on it. Augustine asked:

⁹³ BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, 290. Also: Gregory, *Ep.* 101.

⁹⁴ Cfr. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*, 122.

⁹⁵ Cfr. W. DUNPHY, *Rufinus the Syrian: Myth and Reality*, «Augustiniana» 59/1 (2009) 131.

⁹⁶ AUGUSTINE, *Pecc. mer.* 1.18.23.

⁹⁷ Cfr. *Ibidem*, 1.24.34.

who then would dare to claim that little ones can attain eternal salvation without this rebirth [baptism], as if Christ did not die for them? After all, 'Christ died for sinners' (Rom 5,6). But if they are not held by any bond of sinfulness stemming from their origin, how did Christ, who died for sinners, die for these infants who obviously have done nothing sinful in their own lives? If they are not afflicted by the disease of original sin, why do those caring for them bring them out of a holy fear to Christ the physician, that is, to receive the sacrament of eternal salvation? Why are they not told in church, 'take these innocents away; 'it is not those who are in good health who need a physician, but those who are sick' (Mt 9,12). Christ did not come 'to call the righteous, but sinners' (Lk 5,32)? No one ever said, no one ever says, and no one ever will say something as false and contrived as that in the Church of Christ!⁹⁸

For Augustine, the Pelagian claim that babies do not have original sin, and therefore do not need baptism for the forgiveness of original sin, strikes at the heart of the Christian claim of the necessity of Christ's sacrifice.

Almost twenty years later, just before his death in 430, Augustine returned to the question of the goodness of nature, this time in opposition to Julian, despite the fact that he was bored of having to repeat himself.⁹⁹ Like the anonymous author, Julian claimed that God's creation must be considered good and uncorrupted.¹⁰⁰ Once again for Augustine, such claims continued to question Christ's purpose:

if the reign of sin collapsed when the law was given, then righteousness comes through the law. 'If righteousness comes through the law, then Christ has died in vain' (Gal 2,21). This is the apostle's statement, not mine. Now come out into the open, you enemies of the cross of Christ! Why are you afraid of the great people of Christ and not afraid of the great judgment of Christ? Say it openly: we could be justified by nature; we could be justified by the law; Christ has died in vain. But because you are afraid of the great number of Christians, you substitute your Pelagian expression, and when they ask you why Christ has died if nature or the law makes us righteous, you reply: so that this may be done more easily—as if it could still be done, though with more difficulty, either by nature or by the law.¹⁰¹

We see here that the most important scriptural passage for Augustine that he repeatedly cited to underline his soteriological point was Paul's letter to the Galatians: 'if righteousness comes through the law, then Christ has died in vain' (2,21).¹⁰² Using this Pauline insight, Augustine continually hammered the Pela-

⁹⁸ *Ibidem*, 1.18.23.

⁹⁹ Cfr. AUGUSTINE, *C. Jul. imp.* 2.44.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, 1.90.

¹⁰¹ AUGUSTINE, *C. Jul. imp.* 2.198.

¹⁰² Augustine quoted this passage to the Pelagians throughout the controversy: *Spir. et litt.* 29.50; *Nat. et gr.* 1.1, 2.2, 9.10; *Perf. ius.* 7.16; *Gest. Pel.* 6.20; *C. ep. Pel.* 3.7.22, 4.5.10; *C. Jul.* 4.3.17; *C. Jul. imp.* 2.70, 2.188, 2.198-199.

gians with the claim that their view of the human person has left Christ's sacrifice on the cross moot.

The second point from earlier in this essay—the Pelagian claim that the will is not restricted in any way—also has serious soteriological implications for Augustine. Augustine believed that there would be no need for Christ to help the individual choose the Good if the free will was unimpeded and could choose good or evil on its own. The possibility of righteousness would be in the purview of the individual. If the free will decides to be sinless, then the individual, in effect, has won his or her own salvation, rather than receiving it through Christ. In his *De natura et gratia* of 415, Augustine addressed this issue. Speaking about Pelagius, he asked:

Or does free choice and the natural law suffice for one to know this [how to live a good life] as well? This is the worldly wisdom that does away with the cross of Christ. But the apostle said, 'I will destroy the wisdom of the wise' (1Cor 1,19), because this cross cannot be done away with. This wisdom is, of course, overthrown by the foolishness of the preaching which brings salvation to those who believe. After all, if one's natural ability through free choice is sufficient for knowing how one ought to live and of living a good life, 'then Christ has died in vain' (Gal 2,21); 'then the scandal of the cross has been done away with (Gal 5,11). Why should I too not cry out? Indeed, I will cry out and scold these people because of the pain I feel as a Christian, 'you have been removed from Christ; you who are justified by nature have fallen away from grace' (Gal 5,4). For not knowing the righteousness of God and wanting to establish your own, you are not subject to the righteousness of God. For, just as Christ is the end of the law, so he is the savior of corrupt human nature for righteousness for everyone who believes.¹⁰³

Later in his *Contra Iulianum* of 421, Augustine made a similar claim—once again relying on Galatians 2—that if the will has the freedom to choose without divine assistance, salvation remains with the individual:

And then Christ has died in vain, if without faith in Christ human beings attain by any other means or in another way true faith, true virtue, true righteousness, or true wisdom. For as the apostle said of the law with perfect truth, 'if righteousness comes from the law, Christ has died in vain' (Gal 2,21), so it is perfectly true to say: if righteousness comes through nature and the will, then Christ has died in vain. If righteousness of any sort comes through the teachings of human beings, then Christ has died in vain.¹⁰⁴

¹⁰³ AUGUSTINE, *Nat. et gr.* 40.47.

¹⁰⁴ AUGUSTINE, *C. Jul.* 4.17.

These quotations should be sufficient to demonstrate that underneath Augustine's attacks on Pelagian anthropology were soteriological fears.¹⁰⁵ If human nature is unsullied by original sin, and the free will may choose the Good without restriction, then the necessity of Christ is called into question.

VII. CONCLUSION

We have seen that Pelagian anthropology and postmodern anthropology are similar in many ways. Because of these similarities, it is not surprising that many scholars are calling for a rehabilitation of Pelagian thought. But, any such rehabilitation would be a misstep because, as we also have seen, the Pelagian Controversy, at its core, was not about the human person but about how the human person is saved—just as other important controversies were during the same period. The fundamental mistake that the Pelagians made was to offer an unreasonably optimistic anthropology that evaporated the necessity of Christ as savior. Why did the Logos become incarnate if an unstained person may choose to be sinless through the movement of the free will? The Pelagian answer that Christ was an example to imitate was never convincing to Augustine, or to the Council of Ephesus of 431.¹⁰⁶ It now should be evident that Ferguson's claim, which we saw at the beginning of this essay, that 'it is not certain that any statement of his [Pelagius] is totally irreconcilable with the Christian faith'¹⁰⁷ is erroneous, and to reclaim Pelagianism today would not be an act of theological bravery, but would negate the foundational Christian claim of salvation through Christ.¹⁰⁸

¹⁰⁵ There are other examples throughout Augustine's writings against the Pelagians that could be discussed here in addition to the earlier quotations of Galatians 2:21, but will not be so because of time: *Pecc. mer.* 1.9.10, 1.20.26; *Nat. et gr.* 6.6, 9.10; *Gr. et pecc. or.* 2.26.31; *C. ep. Pel.* 1.2.5; *C. Jul. imp.* 2.101.

¹⁰⁶ Cfr. AUGUSTINE, *C. Jul. imp.* 2.146; PELAGIUS, *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 5.10; 5.12; 6.14.

¹⁰⁷ FERGUSON, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, 182–183.

¹⁰⁸ Although Vatican II has nuanced the Christian understanding of salvation through the Church, it also reaffirmed that 'the Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in these religions [Hinduism, Buddhism, and 'other religions']. She has a high regard for the manner of life and conduct, the precepts and doctrines which, although differing in many ways from her own teaching, nevertheless often reflect a ray of that truth which enlightens all men. Yet she proclaims and is in duty bound to proclaim without fail, Christ who is the way, the truth and the life (Jn. 1,6).' *Nostra Aetate*, 2.

ABSTRACT

Over the past 75 years, many modern scholars have argued for a “recovery” of Pelagian thought. This paper investigates why this trend has become so fashionable. By comparing three issues—the rejection of original sin, the belief in the unrestricted free will, and sexuality—this paper intends to show that Pelagian anthropology is closer to the contemporary modes of thinking about the human person than Augustinian thought. The paper continues to show that the conclusions of the two other most important theological controversies in the first 500 years of Christianity (Trinitarian and Christological) were ultimately settled because of their soteriological implications. In conclusion, I argue that any recovery of Pelagian thought is flawed because, although the Pelagian anthropological similarities with the current thinking are clear, Pelagianism fails to meet the Church’s soteriological test.

UNIVERSALE E PARTICOLARE. LA CHIESA E I CRISTIANI NELLA SOCIETÀ PLURALE

ALBERTO FRIGERIO*

SOMMARIO: I. *Crisi dell'universale*. II. *Dibattito teologico*. 1. Libertà religiosa e orientamento statale. 2. Cristo e le religioni. 3. Sfera politica e sacrale. 4. Realtà terrene e Dio. III. *Dibattito filosofico*. 1. Dibattito tra neoliberalismo di John Rawls e neocomunitarismo di Alasdair MacIntyre. 2. Etica del discorso di Jürgen Habermas. 3. Teoria del riconoscimento di Paul Ricoeur. 4. Natura e normatività in Francesco Botturi. IV. *Note conclusive*.

I. CRISI DELL'UNIVERSALE

Al sorgere dell'epoca moderna si trova la crisi dell'universale, provocata dal venire meno di una visione politica, culturale e religiosa condivisa per il crollo dell'Impero, la scoperta del Nuovo Mondo e l'avvio della Riforma protestante, a cui seguì la nascita degli stati moderni, l'incontro con nuove civiltà e la moltiplicazione di appartenenze confessionali. A questi tre fattori, va aggiunto lo sviluppo delle scienze naturali e dell'agire/sapere tecno/scientifico, che nella modernità ha conosciuto un rapido incremento. Il progresso tecnologico, espressione dell'ingegno umano, ha certamente apportato notevoli vantaggi e raggiunto significative conquiste, al tempo stesso ha favorito il sorgere di un'attitudine nuova del soggetto, che tende a disporsi verso la realtà con sguardo autonomo e di dominio.

In tale contesto di frammentazione, l'uomo non era più ritenuto animale sociale (ζῷον πολιτικόν) e la convivenza civile non era più intesa quale ambito in cui ricercare il bene comune [pensiero classico e cristiano], bensì l'uomo era ritenuto nemico dell'uomo (*homo homini lupus*) e il governo era radicato nella paura e volontà di proteggere gli individui gli uni dagli altri. Ebbe così avvio il contrattualismo, secondo cui lo stato è legittimato dall'attitudine a salvaguardare la sopravvivenza dell'individuo.¹ Tuttavia, ai lupi che erano gli altri, c'era il rischio che subentrasse il lupo-stato e questo spinse a rivendicare diritti di libertà.

* Istituto Superiore di Scienze Religiose (ISSR), Milano.

¹ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1996 [1651]. Accanto all'inglese Thomas Hobbes, tra i padri fondatori del contrattualismo si hanno l'inglese John Locke, secondo cui l'uomo si mette in società per evitare lo stato di guerra tra i singoli e preservare

Ebbe così avvio il costituzionalismo, secondo cui lo stato è limitato da diritti fondamentali dell'uomo, che il sistema giuridico deve garantire.²

Contrattualismo e costituzionalismo, che pure attestano una sorta di socialità originaria evocando il bisogno di cooperazione e la correlazione di diritti/doveri,³ muovono dall'idea di uomo pre-sociale e segnano il passaggio dalla *communitas* pre-moderna, in cui i soggetti erano aperti gli uni agli altri, all'*immunitas* moderna, in cui lo stato è dispositivo immunitario che protegge il soggetto dagli agenti esterni, potenzialmente patogeni.⁴

Nel frastagliato panorama europeo si cercò un universale alternativo a quello cristiano che fungesse da collante sociale e lo si individuò nella ragione, facoltà condivisa da tutti gli uomini a prescindere dall'appartenenza politica, culturale e religiosa.⁵ Alla ragione, tuttavia, si chiese troppo, facendo coincidere *tutta* l'evidenza con quella di una ragione *pura*, formale e assoluta, costituita *a priori* rispetto all'agire e preclusa al trascendente; per la legge del contrappasso, si è finito così col chiedere alla ragione troppo poco, ritenendola impotente di fronte alla realtà.⁶ Il razionalismo moderno, che tutto voleva riporre nel perimetro della ragione, ha paradossalmente posto le premesse del relativismo post-moderno, che denuncia l'incapacità della ragione di giungere al senso del reale.

La modernità ha eretto la ragione a misura del reale, coniando il principio d'immanenza che identifica libertà e verità, salvo poi rendersi conto dell'imper-

la proprietà privata, e lo svizzero Jean-Jacques Rousseau, secondo cui lo stato è costruzione sociale che ha il compito di tutelare i singoli dall'ingerenza e violenza altrui: J. LOCKE, *The second treatise of government*, Bobbs-Merrill Educational, Indianapolis 1981 [1689]; J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Flammarion, Paris 2001 [1762].

² Cfr. J. LOCKE, *A letter concerning toleration*, Prometheus Books, New York 1990 [1 ed. 1689]. Locke, che pure è annoverato tra i teorici del contrattualismo, è ritenuto il fondatore del costituzionalismo. Accanto a lui, va menzionato il francese Charles L. de Montesquieu, che intravide la minaccia di un potere assoluto e teorizzò la separazione tra potere legislativo, esecutivo e giudiziario: C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Kissinger, Whitefish 2010 [1 ed. 1748].

³ Cfr. M. RHONHEIMER, *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Con-tratto» VI (1997) 57-123.

⁴ Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998. Accanto alla linea individualista hobbesiana, che intende la relazione individuo/comunità impossibile e però inevitabile e la risolve nella categoria di *contratto* quale via per immunizzarla, si svilupperà la linea dialettica hegeliana, che legge la relazione nella logica del dominio strumentale e la trasferisce dal livello storico a quello depersonalizzante dello Spirito assoluto: F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, V&P, Milano 2009, 181-189.

⁵ Cfr. I. KANT, *Was ist Aufklärung?*, H. Staadt, Wiesbaden 1914 [1784]. Il tedesco Immanuel Kant si colloca nel filone costituzionalista, a cui diede nuovo impulso fornendo una giustificazione filosofica dello stato come *stato di diritto*, che aveva il compito di assicurare i diritti fondamentali dei singoli individui in un contesto di sempre più marcata frammentazione: I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Buchhandlung, Leipzig 1906 [1785].

⁶ Cfr. A. SCOLA, *Ospitare il reale. Per una "idea" di Università*, PUL, Roma 1999, 94.

vietà dell'impresa e negare l'esistenza del vero o comunque sfiduciare la capacità conoscitiva della ragione.

La crisi odierna della ragione, attestata dalla "incredulità nei confronti delle meta-narrazioni",⁷ sembra precludere la ricerca e l'accesso a ogni fondamento veritativo condiviso, tanto più nella società plurale, composta di mondovisioni differenti e spesso conflittuali, ciascuna delle quali andrebbe accolta in nome della tolleranza, condizione per garantire la pacifica convivenza.

Il passaggio dall'età secolare moderna a quella post-secolare post-moderna traspare anche in ambito filosofico giuridico nella dottrina dei diritti fondamentali dell'uomo, maturata in seno al costituzionalismo, che ha il pregio di affermare la dignità della persona umana, indisponibile a qualunque forma di potere, e il limite di intendere la società come dispositivo artificiale preposto a tutelare i diritti dei singoli individui.⁸

L'intenzione primigenia di garantire l'assoluta dignità della persona traspare nella *Dichiarazione universale dei diritti umani*, redatta in risposta alle atrocità dei regimi totalitari del Novecento, mentre la curvatura individualista si delinea nella promozione dei *nuovi diritti* di ambito bioetico e delle nuove tecnologie, in cui le fondamentali esperienze umane (nascere, amare, morire) sono declinate in chiave soggettivista e il diritto è posto al servizio di scelte private: diritto alla salute riproduttiva (aborto, contraccezione), diritto a nascere sano e avere un figlio sano (eugenetica), diritto alla buona morte (eutanasia), diritti sessuali (*same-sex marriage*, procreazione assistita, maternità surrogata, manipolazione della corporeità).⁹

⁷ J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979, 7.

⁸ La visione liberale pone il diritto a servizio della volontà dei singoli per legalizzare istanze e inclinazioni private: V. POSSENTI, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013, edizione Kindle, V,11. È quanto attesta il dibattito in materia di matrimonio e famiglia, in cui il diritto tende a essere sempre più posto a garanzia di scelte private: L. PALAZZANI, *Identità di genere? Dalla differenza alla in-differenza nel diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 44-51.

⁹ I *nuovi diritti* sono diritti di quarta generazione, relativi all'ambito biomedico e delle nuove tecnologie, che segue la stagione dei diritti civili (es. diritto all'uguaglianza, diritto alla libertà), politici (es. diritto di voto) e sociali (es. diritto al lavoro, diritto all'istruzione): N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990. I *nuovi diritti* danno precisa determinazione al processo biopolitico di progressiva politicizzazione e normazione dei fattori corporei, psichici e etici della vita umana: P. BARCELLONA, *Biopolitica, lavoro e diritti. Il controllo del vivente come posta in gioco della globalizzazione*, in L. DEMICHELIS, G. LEGHISSA (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano-Udine 2008, 143-156.

II. DIBATTITO TEOLOGICO

Una certa dialettica sul tema della convivenza civile si registra anche in ambito cristiano. Quattro sono i temi all'ordine del giorno, relativi al nesso che intercorre tra libertà religiosa e orientamento delle istituzioni pubbliche, cristianesimo e religioni, potere civile e potere religioso, realtà temporali e Dio.

1. *Libertà religiosa e orientamento statale*

Recita la Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II: «Gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione [...] così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa [...] Questo diritto degli esseri umani alla libertà religiosa dev'essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società» (n. 2).

Per alcuni commentatori la libertà religiosa professata dal documento conciliare si limiterebbe a sancire l'incompetenza dello stato in materia di scelta religiosa dei cittadini. Compito dello stato sarebbe garantire la libertà della persona in materia religiosa, impedendo che vi sia una qualche forma di coercizione. È questa la lettura offerta dal gesuita statunitense John Courtney Murray, membro autorevole della commissione teologica che lavorò alla stesura del testo, secondo cui il Concilio Vaticano II avrebbe istituito la *immunity from coercion*.¹⁰

Murray ha certamente ragione nel riconoscere che il *novum* della Dichiarazione conciliare è trattare il tema della libertà religiosa in termini giuridici, invitando a istituire un diritto negativo che tuteli la coscienza soggettiva da costrizioni esterne. D'altra parte, la prospettiva giuridica *negativa* della *freedom from coercion* integra quella teologica *positiva* della tradizione, ripresa per altro dalla stessa *Dignitatis humanae*, secondo cui “tutti gli esseri umani sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità” (n. 1).

Inoltre, l'autentica libertà religiosa si compone di due facce: da un lato, esprime l'incompetenza dello stato nelle opzioni religiose della persona, da un altro lato, esige che lo stato tuteli e promuova i contenuti concreti non delle religioni ma delle loro manifestazioni aventi rilevanza sociale.¹¹

¹⁰ Cfr. J.C. MURRAY, *The Declaration on Religious Freedom: A Moment in Its Legislative History*, in J. MILLER (ed.), *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, Associated Press, Notre Dame 1966, 565-576.

¹¹ Cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR, *Libertà religiosa, uguaglianza e laicità*, «Ius Ecclesiae» VII (1995), 199-215.

2. Cristo e le religioni

Dalla seconda metà del secolo scorso va diffondendosi la cosiddetta teologia del pluralismo religioso, secondo cui ciascuna tradizione religiosa, cristianesimo incluso, sarebbe parziale e costituirebbe una tra le vie di accesso a Dio. Il pluralismo religioso si radica sulla convinzione che la verità divina è inafferrabile e inespri-mibile e sull'attitudine relativista secondo cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri. In quest'orizzonte di pensiero, il dialogo non è più il confronto teso alla scoperta del vero, che per il cristiano trae luce e si compie in Cristo, ma significa porre *a priori* sullo stesso piano le differenti fedi e convinzioni.

Diverse sono le vie percorse dalla teologia pluralista: superare il cristocentrismo in nome della visione *teocentrica*¹² o *regnocentrica*¹³ dell'annuncio di Gesù, che relativizza il segno cristologico all'azione divina e al Regno che verrà. In tale prospettiva, se è lecito identificare Gesù con Cristo, non è possibile parlare di piena identità di Cristo con Gesù, in quanto il Verbo non-incarnato potrebbe operare in altre religioni¹⁴ e altre cristofanie potrebbero accadere¹⁵ grazie all'agire libero dello Spirito.

In realtà, la nozione di unione ipostatica dogmatizzata dai concili di Efeso e Calcedonia e sviluppata dal Costantinopolitano II e III, in cui il Verbo divino si unisce definitivamente alla natura umana nella persona di Gesù Cristo (DS 250; 302; 424-425; 556-559), sconfessa tale visione. Inoltre, l'azione dello Spirito è connessa all'evento cristologico, che rende universale ricordando e introducendo al senso pieno della vicenda gesuana (Gv 14,27). Lo Spirito conforma quanti lo accolgono al Signore Gesù. Per questo la Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus* della Congregazione per la dottrina della fede rifiuta il pluralismo e dischiude la visione inclusivista, secondo cui Cristo, mediatore definitivo tra Dio e gli uomini (At 4,12), realizza la volontà salvifica del Padre (1 Tm 2,4-6). Lo Spirito, che pure opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, agisce all'interno del mistero di Cristo, da cui non può essere separato.¹⁶ Inoltre, le religioni non sono prive di errori.¹⁷ Pertanto, via alla salvezza è il bene presente nelle altre religioni

¹² Cfr. A.J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977.

¹³ Cfr. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, Orbis Books, New York 1985.

¹⁴ Cfr. J. DUPUIS, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York 1997.

¹⁵ Cfr. R. PANIKAR, *The Unknown Christ of Hinduism. Toward an Ecumenical Christophany*, Orbis Books, New York 1981.

¹⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. circa la permanente validità del mandato missionario *Redemptoris missio*, n.29.

¹⁷ Cfr. Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 16.

come opera dello Spirito di Cristo, non le religioni in quanto tali, che di per sé sono *praeparatio evangelica*.¹⁸

Lo stato *de facto* di pluralismo religioso tende a generare, come reazione politica, la neutralizzazione delle differenti identità, come accade nel modello francese di *laïcité*, secondo cui la laicità sarebbe garantita dall'estraniamento del religioso dalla vita pubblica. In realtà, il modello francese è in sé contraddittorio, in quanto la giusta a-confessionalità delle istituzioni statali è intesa come indifferenza circa il fenomeno religioso, così, la supposta neutralità delle istituzioni in realtà esprime una visione del mondo di parte, che poggia sull'idea secolare senza Dio. Al modello francese, secondo cui il confronto pubblico deve prescindere dalla radice religiosa delle convinzioni personali, va preferito quello americano della *religious freedom*, che pure non è privo di criticità, ma sembra tutelare la partecipazione attiva delle realtà religiose alla vita pubblica.¹⁹

3. Sfera politica e sacrale

La stagione illuminista ha dischiuso istanze decisamente preziose quale l'appello alla libertà del soggetto, che pose un limite a ogni forma di potere e favorì la più marcata distinzione tra autorità statale e sacrale, così da garantire la libertà religiosa dall'ingerenza del potere politico e la libertà di coscienza dall'ingerenza del potere religioso. L'illuminismo sancì la fine degli antichi regimi sacrali, in cui c'era profonda commistione tra potere civile e religioso. Per questo, diversi pensatori, tra cui gli *encyclopédistes*, intesero cristianesimo e illuminismo come momenti antitetici e inconciliabili.

In realtà, a ben vedere, la moderna idea di libertà è frutto del principio di dualità tra Cesare e Dio istituito da Gesù: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22,21).²⁰ Il detto gesuano segnò una svolta rispetto alla concezione classica, che pure aveva contribuito allo sviluppo del diritto e la giusta convivenza civile. Mentre *pòlis* greca e *civitas* romana subordinavano la

¹⁸ Cfr. A. COZZI, *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore dell'originario*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 18-19 e 129 «La Scrittura attesta l'esistenza di diverse alleanze [...] In questa prospettiva non è chiaro cosa possa significare che un'alleanza mantiene il suo valore permanente accanto al suo compimento, se non nel senso di una pedagogia che è sempre possibile».

¹⁹ Cfr. A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, 77-91. Si veda: A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris 2010 [1835].

²⁰ J. RATZINGER, *Theologie und Kirchenpolitik*, in IDEM, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 142-152. Si veda: J.-L. MARION, *Laïcité ou séparation*, in IDEM, *Brève apologie pour un moment catholique*, Grasset, Paris 2017, 48-82; A. PANEBIANCO, S. BELARDINELLI, *Introduzione*, in IDEM, *All'alba di un nuovo mondo*, Il Mulino, Bologna 2019, 7-13.

dignità del soggetto al riconoscimento dello *status* di cittadino e vincolavano la partecipazione religiosa alla appartenenza civile,²¹ la distinzione tra Cesare e Dio dischiudeva lo spazio alla libertà del soggetto.

Inoltre, va precisato che la distinzione tra sfera religiosa e politica non va intesa nell'ottica della separazione, in quanto il politico ha fondamento su un ordine etico pre-politico radicato nel Creatore, come dichiara Gesù nel dialogo con Pilato: «Tu non avresti nessun potere se non ti fosse stato dato dall'alto» (Gv 19,11). Il politico non è auto-fondato ma radicato nell'ordine inscritto da Dio nel creato, rispetto a cui il teologico è chiamato a offrire il proprio contributo.

La prospettiva gesuana, ripresa e sviluppata in diversi scritti neotestamentari,²² dischiuse la rinnovata comprensione del rapporto tra teologico e politico: per un verso, la distinzione tra Cesare e Dio consentì di sciogliere la commistione tra sfera religiosa e politica propria del mondo classico, aprendo lo spazio alla libertà di coscienza e religiosa, due facce della stessa medaglia,²³ per altro verso, il radicamento del politico sull'etico offrì un punto d'incontro tra teologia e politica, chiamate a dialogare attorno ai temi di ordine etico relativi alla giustizia, fondamento del bene comune.

Nel dialogo tra teologico e politico è centrale il tema della legge, che oltre a essere restrittiva o permissiva è espressiva, oltre a vietare o ammettere un certo comportamento veicola una visione delle cose.²⁴ Snodo fondamentale per la riflessione sulla legge civile e sul nesso tra teologico e politico è la distinzione tra peccato e reato teorizzata nell'Età dei Lumi. Tale distinzione non intendeva porre legge morale e civile su binari paralleli, ma chiarire l'ambito di quest'ultima, chiamata a legiferare sul giusto vivere comune (es. la menzogna non è mai giustificabile, ma va punita civilmente solo se minaccia la convivenza civile, come in caso di frode fiscale), come suggerisce l'autore del *Leviathan*: «I reati sono peccati, ma non tutti i peccati sono reati».²⁵ Per meglio comprendere la riflessione illuminista è

²¹ Cfr. G. BARDY, *La Conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Montaigne, Paris 1947, 9-18.

²² Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Max Hueber, München 1962, 186-194.

²³ Libertà religiosa e di coscienza fondano la laicità dello stato: G. COLOMBO, *Presenza dei cattolici nella società civile*, in IDEM, *Il volto di una Chiesa. Discorsi alla diocesi di Milano*, Jaca Book, Milano 1976, 191-214, 202-205.

²⁴ Cfr. Á. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (*Fil 1,27*). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 69.

²⁵ HOBBS, *Leviathan* II, 27. Naturalmente la coincidenza tra reati e peccati si ha qualora la legge sia giusta, come dovrebbe essere. In caso contrario, come suggerisce Agostino, la legge contraria al senso di giustizia è una sua contravvenzione: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, in *Patrologiae Cursus Completus ... Series Latina*, 32, Paris 1841, 1227 «Lex iniusta non est lex sed parventia legis».

utile avanzare due osservazioni, relative al *prima* e al *dopo* l'Epoca dei Lumi, così da metterne in luce i presupposti e la rilettura successiva.

L'antefatto che ha preparato il terreno alla teorizzazione illuminista è il pensiero elaborato in seno al cristianesimo alla luce dei due suddetti principi gesuani. Nel dialogo col mondo pagano, la Chiesa delle origini fece tesoro delle conquiste del mondo classico, apportando al tempo stesso elementi di novità: i Padri della Chiesa, da un lato, riaffermarono il radicamento della legge civile in quella morale e la sua funzione pedagogica al modo dei greci e dei latini, da un altro lato, definirono il ruolo della legge civile, chiamata a legiferare sulla giusta convivenza, superando l'identificazione classica tra appartenenza civile e religiosa.²⁶ La visione patristica fu ripresa e sviluppata in epoca medievale, trovando una formulazione sintetica nel trattato sulla legge di Tommaso.²⁷ Per l'Aquinate la legge civile non può legittimare né comandare atti cattivi (tollerare non è legittimare), né può tantomeno impedire atti buoni, al tempo stesso non deve vietare tutto ciò che è cattivo, ma solo ciò che è nocivo al bene comune. Come disse Benedetto XVI al *Bundestag*, tale concezione della legge civile, colta dalla ragione e tesa alla salvaguardia della giustizia, non è mai venuta meno nella storia della Chiesa, nemmeno nei momenti in cui il bilanciamento tra *ius sacrum* e *ius publicum* è stato disturbato dalla tentazione sacrale di servirsi del potere politico come *instrumentum salvationis* e dalla tentazione politica di servirsi del potere sacrale come *instrumentum regni*: «Il cristianesimo non ha mai imposto allo stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto».²⁸

È piuttosto nella rilettura successiva, operata da autori di per sé legati alla tradizione illuminista, che la distinzione tra peccato e reato assunse tratti problematici. Si pensi a Cesare Beccaria, secondo cui il peccato è un'offesa rivolta a Dio, il reato un danno arrecato alla comunità.²⁹ Più che distinguere tra peccati punibili o meno dalla legge civile in quanto lesivi o meno la giustizia sociale, l'illuminista milanese pose peccati e reati in ambiti separati, aprendo la strada al divorzio tra legge civile e morale.

²⁶ Cfr. M. SCHLAG, *Libertà religiosa, tolleranza e verità nei Padri della Chiesa prima di Teodosio*, «Annales Theologici» 27 (2013) 103-120.

²⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I-II, qq. 90-108, ESD, Bologna 2012.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI*, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011. Si veda: S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Il Mulino, Bologna 2002. Per l'autore il *reddite Caesaris*, pure inteso in modi diversi lungo la storia, costituisce il *proprium* della religione cristiana.

²⁹ Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Marco Coltellini, Livorno 1764.

4. *Realtà terrene e Dio*

Si legge nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...] Se invece con l'espressione autonomia delle realtà temporali si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni» (n. 36).

Il testo conciliare ha dischiuso una certa lettura dualista tra Dio e realtà terrene, fede professata e vita praticata. Tale interpretazione è dovuta all'impianto del documento conciliare, in cui traspare l'eredità della teologia neo-scolastica del *duplex ordo*, che separava tra ordine naturale della creazione, di competenza della ragione, e ordine soprannaturale della redenzione, di competenza della fede. Come ha scritto il teologo milanese Giuseppe Colombo, *Gaudium et spes* è cristocentrica nell'intenzione ma legata alla teologia manualistica nell'attuazione e pertanto resta in qualche modo a metà del guado.³⁰

Tuttavia, come suggerisce la seconda parte del n. 36, l'autonomia delle realtà terrene non va intesa nell'ottica dell'indipendenza da Dio, ma si riferisce alla loro consistenza creaturale. Il testo, dunque, non va letto in chiave dualista, come se la fede non avesse nulla da dire sulle realtà terrene, piuttosto, si tratta di riconoscere che le differenti realtà terrene, dotate dal Creatore di leggi proprie, andranno indagate con metodi consoni e appropriati. *In re sociali* questo significa che il politico è *altro* rispetto al potere religioso, in quanto non è teocraticamente

³⁰ Cfr. G. COLOMBO, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303. Si veda anche: L.F. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE, *Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987; A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, Queriniana, Brescia 2005, 29-40. La prospettiva di *Gaudium et spes*, al pari di altri documenti conciliari, è debitrice del pensiero di Jacques Maritain, che mirava a superare l'impostazione di scuola ma che si presta a una certa lettura dualista tra fede professata e vita praticata. Si veda, in tal senso, l'invito del filosofo francese a *Distinguere per unire* (1932) e a vivere un *Umanesimo integrale* (1936) in cui il cristiano sarebbe chiamato a agire *in quanto* cristiano sul piano spirituale e *da* cristiano su quello temporale. Scrive al riguardo il teologo milanese Inos Biffi, accorto sostenitore e promotore della visione teologica cristocentrica: «Preferiamo, invece che la formula "distinguere per unire", la formula "distinguere nell'unito", perché è l'unito che si trova al principio a cui si accede con il metodo dell'inclusività. Ci piace anche di più la formula "cristianesimo integrale", che non quella di "umanesimo integrale". Il cristiano "comprende" la ragione, se vuole essere fedele all'intenzione e alla elargizione originaria» (I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Jaca Book, Milano 1982, 17-18).

costituito, ma non è indipendente da Dio, in quanto è eticamente fondato. Di conseguenza, non è corretto escludere pregiudizialmente il teologico dal politico, piuttosto, si tratterà di chiedere al teologico (inteso quale pensiero elaborato in seno alle tradizioni religiose) di dialogare col politico sui fondamenti etici della convivenza civile.

La visione cristocentrica afferma che Cristo non è risposta *immediata* alle singole discipline, tuttavia, la struttura intelligibile della realtà si radica sul *Lógos* che è Cristo, che favorisce la comprensione *ultima* del reale e pone in quadro di senso unitario le acquisizioni dei diversi campi d'indagine,³¹ anche di ordine politico.

Il cristocentrismo, da intendere in chiave trinitaria,³² invita a assumere la categoria di *universale concreto*, che dice la condizione storica di esistenza dell'universale e il significato universale del particolare. Nell'evento concreto di Cristo si attua in maniera piena e definitiva l'universale antropologico, che si dà sempre al modo dell'universale concreto, in quanto il valore universale ha sempre realizzazione particolare: il valore della amicizia si coglie grazie all'incontro con un amico, il calore dell'amore paterno e materno si coglie grazie al bene ricevuto da *un* papà e *una* mamma.³³ Per questo motivo, il teologo svizzero H. U. von Balthasar parla

³¹ Cfr. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, 90.

³² Il cristocentrismo non esaurisce il contenuto rivelato ma riveste interesse metodologico, in quanto indica la via d'accesso alla Rivelazione e consente alle varie branche della teologia di evidenziare il confluire del dato rivelato con l'esperienza umana, pienamente illuminata dalla vicenda di Cristo. La visione cristocentrica apre al mistero di Dio nel suo senso trinitario, tracciando la via per contemplare la forma della rivelazione (2 Cor 4,6) che è quella dell'amore (1 Gv 4,16). Il cristocentrismo dischiude così il riconoscimento dell'azione propria delle persone divine e la reciprocità delle missioni del Figlio e dello Spirito, che consente di evitare tanto il cristomonismo quanto il pneumatocentrismo. In tal senso, la pneumatologia non è superamento ma piuttosto frutto del cristocentrismo: G. COLOMBO, *Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?*, in IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 107-142.

³³ La conoscenza umana è dischiusa dall'esperienza sensibile (*nihil in intellectu nisi in sensu*) e sviluppata dall'intelletto, che la illumina e le dà valore (*nihil in sensu nisi per intellectum*), come suggerisce la dottrina tomasiana della *conversio intellectus ad phantasmata*, secondo cui la dipendenza del conoscere umano dalla sensibilità non preclude la possibilità di superare l'orizzonte sensibile e inaugurare la conoscenza meta-fisica, piuttosto, la conoscenza umana ha avvio dall'intuizione sensibile (particolare) e giunge all'elaborazione del concetto astratto (universale). Mentre gli angeli sono esseri spirituali intellettuali che comprendono direttamente le sostanze intelligibili, gli uomini sono esseri spirito-corporei razionali che comprendono le specie intelligibili acquisite dall'esperienza mediante l'astrazione: TOMMASO, *STh.*, I, q. 84, a. 7.

L'idea di conoscenza (*apprehensio*) tomasiana riposa sulla ricettività dell'essere da parte del soggetto, la cui facoltà razionale è dotata di un principio passivo e di uno attivo. Tale lettura del fenomeno conoscitivo mette in luce la problematicità del principio d'immanenza moderno, che identifica l'essere e il conoscere: TOMMASO, *STh.*, I, q. 79, a. 3, ad 1.

di Cristo come “norma universale e concreta”³⁴ dell’agire morale, in cui brilla il valore universale della singolarità di Cristo.

III. DIBATTITO FILOSOFICO

Razionalismo moderno e relativismo post-moderno hanno disgiunto universale e particolare: il primo pensando l’universale a monte rispetto al particolare, il secondo negando l’esistenza o comunque la conoscibilità dell’universale in nome del particolare. La composizione di universale e particolare è il centro d’interesse della riflessione filosofica politica contemporanea, di cui si richiameranno alcuni pensatori illustri.

1. *Dibattito tra neoliberalismo di John Rawls e neocomunitarismo di Alasdair MacIntyre*

Note introduttive. Il dibattito a distanza tra John Rawls e Alasdair MacIntyre verte attorno al tema dell’universale e del particolare: mentre per lo statunitense i principi di validità universale sono dati *a priori* rispetto alla loro incarnazione nella storia, per lo scozzese le particolarità storiche paiono prive di universalità certa.

John Rawls. Nell’opera *A Theory of Justice* (1971) Rawls muove dal convincimento che un’idea di giustizia condivisa sia prerequisito all’edificazione della cosa pubblica³⁵ e sostiene che i principi di giustizia siano frutto di un accordo che prescinde dalla concezione del bene. Il pensatore statunitense ipotizza la scelta dei principi di giustizia in uno *status* originario privo di visioni sostantive: «Condizione ipotetica [...] nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o status sociale [...] Assumerò anche che le parti contraenti non sanno nulla delle proprie concezioni del bene e propensioni psicologiche. I principi di giustizia sono scelti sotto questo velo d’ignoranza [...] i principi di giustizia sono il risultato di un accordo o contrattazione equa».³⁶ In questa posizione, asserisce Rawls, i contraenti non sceglierebbero il principio di utilità ma due altri principi: uguaglianza nei diritti/doveri fondamentali; ammissione di ineguaglianze economiche e sociali solo a condizione che si producano benefici per i più svantaggiati.³⁷ Rawls pone dunque una discontinuità tra giusto e bene e afferma che i principi di giustizia non dipendono da visioni sostantive della vita ma hanno validità

³⁴ Si veda il testo redatto da von Balthasar per la Commissione Teologica Internazionale, al fine di indicare la via teologica della morale: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De ethica christiana et eius normis* (1974), in *Documenta-Documenti* (1969-1985), LEV, Città del Vaticano 1988, 70-123.

³⁵ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, 3-6.

³⁶ *Ibidem*, 12.

³⁷ Cfr. *ibidem*, 14-15.

universale e sono fondamento *a priori* della società politica: «La comprensione di questi principi non dovrebbe richiedere una conoscenza di particolari contingenti, né certamente un riferimento a individui o associazioni [...] Essi devono valere per ognuno, in virtù del suo essere una persona morale. Assumo dunque che ciascuno può comprendere questi principi e usarli nelle sue deliberazioni».³⁸

In realtà, l'idea di *eguaglianza* non dipende dal contratto pattuito ma ne è piuttosto la premessa e condizione indispensabile, così come la procedura contrattualista si radica su determinate convinzioni morali quali il valore della libertà e del rispetto universale, l'importanza del dialogo razionale e l'attenzione alle persone più svantaggiate, che sono maturate e hanno preso fisionomia all'interno del pensiero liberale. L'universalismo liberale pare dunque limitato nella sua portata, in quanto i principi di giustizia sono il portato di una tradizione precisa, che è quella liberale, in tal senso hanno natura storico-culturale.

Tuttavia, nel testo *Political liberalism* (1993) il pensiero rawlsiano compie una torsione in senso contestualista. Il filosofo statunitense offre un radicamento storico ai principi di giustizia, entro cui sono vissuti e compresi dal soggetto: «Non abbiamo un'identità che preceda il nostro essere nella società; non è come se arrivassimo da qualche altro posto, ma ci troviamo a crescere in questa società e in questa posizione sociale».³⁹ Il soggetto è da sempre inserito e da sempre appartiene a un preciso contesto sociale, che Rawls descrive nei termini di cooperazione con altri soggetti, in cui è pattuito il contratto sociale su cui si edifica la cooperazione stessa: «Gli equi termini della cooperazione sociale sono concepiti come frutto di un accordo fra le persone impegnate nella cooperazione stessa, cioè tra cittadini liberi e uguali nati nella società nella quale vivono le loro vite».⁴⁰ Di conseguenza, però, il contratto non è più fondamento della società politica ma luogo entro cui il soggetto, dotato di capacità morale, rielabora in ottica universale un'esperienza di giustizia già in atto in un certo contesto sociale. Mentre in Hobbes il contratto sociale faceva fuoriuscire dallo stato di natura pre-sociale, in Rawls il contratto sociale è stipulato nell'ambito di una pre-supposta immanenza dei contraenti in una realtà già cooperativa. I criteri assiologici che sostanziano i principi di giustizia non vanno dunque intesi in termini astratti e aprioristici, bensì dipendono dall'appartenenza sociale, in cui i soggetti, dotati di capacità morale, vivono e colgono i principi di giustizia stessi. In tal modo Rawls apre alla giusta comprensione della genesi dei principi di giustizia della società, in cui la capacità morale universale

³⁸ *Ibidem*, 131-132.

³⁹ J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 41.

⁴⁰ *Ibidem*, 27.

dei soggetti si dà e sviluppa in un determinato contesto particolare, entro cui i soggetti sono chiamati a ricercare un “consenso per intersezione”.⁴¹

Alasdair MacIntyre. In *After virtue* (1981) MacIntyre afferma che la morale è sempre vincolata a una dimensione socialmente e storicamente delimitata, pertanto, definire un terreno comune neutrale per le differenti concezioni comprensive è illusorio: «Una morale che non sia la morale di una società particolare non può essere trovata in nessun luogo [...] Dove mai è esistita o esiste la *morale in sé?*». ⁴² È questo il motivo del fallimento storico del modello liberale, che pensa alla razionalità pratica e alla giustizia in astratto, a prescindere dal loro darsi storico e concreto: «Non c'è spazio per appelli alla razionalità-pratica-in-quanto-tale o alla giustizia-in-quanto-tale a cui ogni persona razionale sia spinta ad aderire in virtù della sua stessa razionalità. C'è invece soltanto la razionalità-pratica-di-questa-o-di-quella-tradizione e la giustizia pratica-di-questa-o-di-quella-tradizione». ⁴³

Tuttavia, asserisce il filosofo scozzese, la coscienza morale non è chiusa nel particolare, piuttosto, il particolare è condizione di accesso all'universale a cui aspira il pensiero umano. Il determinato contesto storico e la determinata comunità di appartenenza è punto di partenza fattuale in cui si dà la possibilità di praticare e cogliere la verità: «Il fatto che l'io debba trovare la propria identità morale in e attraverso l'appartenenza a comunità ... non implica che egli debba accettare le *limitazioni* morali dovute alla natura particolare di tali forme di comunità [piuttosto] senza queste particolari moralità da cui partire non ci sarebbe mai nessun punto da cui partire; ma la ricerca del bene, dell'universale, consiste appunto nel superamento di tali particolarità». ⁴⁴

Come il linguaggio umano vive in molte e differenti lingue, in quanto la natura linguistica nell'uomo è universale ma la competenza linguistica è determinata, così il livello trascendentale del vero bene si dà sempre all'interno di tradizioni particolari, specificate in senso categoriale: «Laddove il punto di vista di una tradizione richiede un riconoscimento dei diversi tipi di lingua-in-uso attraverso cui dovranno venire articolati i diversi tipi di argomento, il punto di vista dei centri di cultura liberale moderna presuppone invece la possibilità di una lingua

⁴¹ J. RAWLS, *The Idea of an Overlapping Consensus*, «Oxford Journal of Legal Studies» 7 (1987) 1-25. Si veda: F. VIOLA, *Etica dei diritti*, in C. VIGNA (a cura di), *Introduzione all'etica*, V&P, Milano 2001, 319-338. L'autore collega la dottrina rawlsiana dell'accordo pratico per intersezione alla dottrina aristotelica delle *éndoxa*, opinioni condivise e consolidate che sono poste alla base del diritto.

⁴² A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1984, 265-266.

⁴³ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Indiana 1988, 346.

⁴⁴ MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 221.

comune di tutti i parlanti o, come minimo, la perfetta traducibilità di ciascuna lingua in ogni altra». ⁴⁵

Note conclusive. Rawls e MacIntyre sono comunemente accusati d'incorrere in un duplice e speculare errore: mentre il primo svilupperebbe una concezione universalista, che guarderebbe alla persona come individuo sganciato dalla storia, il secondo svilupperebbe una concezione particolaristica, che guarderebbe alla persona come membro di una comunità particolare che costringe a una lettura relativista della storia.

In realtà, entrambi offrono piste di riflessione preziose per riannodare universale e particolare, individuo e comunità. Il pensatore statunitense istruisce una visione universalista in *A Theory of Justice*, in cui i principi di giustizia sono pensati in termini astratti e aprioristici, apportando però una correzione contestualista in *Political liberalism*, in cui i principi di giustizia sono vissuti e compresi dal soggetto in un certo contesto storico. Il pensatore scozzese in *After virtue* (e in diverse altre opere) denuncia il fallimento del liberalismo per via del carattere storico e culturale del soggetto e della sua comprensione del vivere morale, precisando però che il soggetto non è chiuso nel contingente, piuttosto, il particolare traccia la strada per accedere all'universale.

In tal modo i due filosofi, pur partendo da presupposti distanti e seguendo percorsi differenti, aprono alla giusta comprensione della genesi dei principi di giustizia della società, in cui la capacità morale universale dei soggetti si dà e sviluppa in un contesto comunitario particolare [A. MacIntyre], entro cui i soggetti sono chiamati a ricercare un'intesa [J. Rawls].

2. Etica del discorso di Jürgen Habermas

Un altro autore che ha riflettuto a lungo sul tema della convivenza civile è Jürgen Habermas. Il filosofo tedesco intende la modernità quale era post-metafisica, attraversata da tre spinte di "dis-ellenizzazione": ⁴⁶ nominalismo, illuminismo e storicismo. Per questo motivo, Habermas rifiuta di fondare la morale su tesi di *natura* e sviluppa un sistema morale che prescinde da fondamenti metafisici, che va sotto il nome di *etica del discorso*. Si ha così la cesura tra giusto e bene, il primo universalizzabile e il secondo destinato a restare circoscritto. Mentre ci si può attendere un consenso sul giusto, ciò non potrebbe accadere a riguardo del bene: «Le questioni morali, che sotto l'aspetto della capacità di universalizzazione degli interessi o della giustizia si possono in linea di massima decidere razionalmente, sono ora distinte dalle questioni valutative, che sotto l'aspetto più

⁴⁵ MACINTYRE, *Whose justice? Which rationality?*, 400.

⁴⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione*, «Teoria politica» 23 (2007) 5-10.

generale si presentano come questioni della vita buona e sono accessibili a una discussione razionale soltanto entro l'orizzonte aproblematico di una forma di vita storicamente concreta o una condotta di vita individuale». ⁴⁷

Habermas riformula il principio kantiano di universalizzabilità, secondo cui l'azione giusta è quella che è nell'interesse di tutti. Tuttavia, ciò che per Kant è autoevidente al soggetto pensante e agente, per Habermas lo diventa nell'ambito comunicativo: «L'etica del discorso supera l'impostazione meramente interiore, monologica di Kant, la quale prevede che ciascun singolo conduca in foro interno la verifica delle sue massime azioni ... Al contrario, l'etica del discorso attende un'intesa attraverso la capacità di universalizzazione degli interessi solo come risultato di un discorso pubblico organizzato in forma intersoggettiva». ⁴⁸ L'etica del discorso si fonda dunque sulla *teoria dell'agire comunicativo*, ⁴⁹ che pone i fondamenti normativi formali di una morale universale della ragione: libero accesso al dibattito, uguaglianza di diritti, veridicità, assenza di coercizione. Alla luce della riflessione relativa ai fondamenti dell'agire comunicativo si comprende la critica che Habermas muove alla così detta genetica liberale. Per il filosofo tedesco la genetica liberale (in particolare la manipolazione genetica tramite applicazione di biotecnologie) mina il piano di parità tra gli interlocutori, in quanto il contesto comunicativo è di carattere strumentale e dunque non è rispettoso dei fondamenti normativi di una morale universale. ⁵⁰

Il pensatore tedesco, dunque, rifiuta di fondare la riflessione politica su elementi metafisici, tuttavia, ripone fiducia nella ragione umana, invitata a investigare e dialogare sui fondamenti del vivere. In tal senso, riveste particolare interesse quanto il filosofo tedesco dice circa il “processo di argomentazione sensibile alla verità”. ⁵¹ Nel dire ciò, Habermas individua nella sensibilità alla verità un elemento centrale del procedimento argomentativo politico. Egli indica anche il metodo del dibattito pubblico, che va sotto la cifra di “principio di traduzione”, ⁵² secondo

⁴⁷ J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, 39.

⁴⁸ *Ibidem*, 20-21.

⁴⁹ J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, 170: «Die ausdifferenzierte Gestalt des kommunikativen Handelns nur insofern von Interesse, als die zugehörige Reflexionsform, nämlich der Diskurs...».

⁵⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2005. Si veda: H. JONAS, “Laßt uns einen Menschen klonieren. Von der Eugenik zur Gentechnologie”, in IDEM, *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel-Verlag, Frankfurt 1985, 162-203.

⁵¹ Cfr. J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, «Humanitas» LIX n. 2 (2004) 239-250.

⁵² J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 142: «Staatsbürger gegenseitig Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden».

cui nell'ambito della convivenza civile ciascun soggetto deve tradurre le proprie convinzioni in un linguaggio accessibile a tutti.

La riflessione filosofica politica condotta da Habermas ha il pregio di fuoriuscire dall'ottica utilitarista e favorire il dialogo dei soggetti che abitano la società plurale nella ricerca di una convivenza giusta. Tuttavia, la disgiunzione di giusto e bene toglie fondamento alla morale e alle sue implicazioni nel vivere comune, in quanto il giusto è sempre anche bene, proprio per questo si è motivati a agire rettamente.⁵³

3. Teoria del riconoscimento di Paul Ricoeur

La riflessione filosofica politica elaborata da Paul Ricoeur muove dalla convinzione che il fenomeno etico sia caratterizzato dalla ricerca di una vita buona che il soggetto realizza nel rapporto con l'altro all'interno di un'equa società politica: «Chiamiamo prospettiva etica *la prospettiva della vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*».⁵⁴ Il tema morale ha dunque a che fare col discorso normativo pubblico, incentrato sul tema della giustizia, reso tanto più urgente per via del pluralismo della società odierna.

Al centro della riflessione ricoeuriana si trova la categoria di tolleranza, intesa quale via alla costruzione della società plurale. Il filosofo francese definisce la tolleranza in termini negativi come rinuncia da parte di chi detiene il potere ad imporre agli altri il proprio stile di vita,⁵⁵ in termini positivi come riconoscimento del diritto all'esistenza delle differenze e alle condizioni materiali di esercizio della loro libera espressione.⁵⁶

Nell'odierna società plurale, asserisce Ricoeur, le religioni sono chiamate a riconoscersi come vie parallele, legate al *fondamento* in modo parziale, nessuna superiore alle altre: «La speranza è di un certo riconoscimento reciproco tra le religioni, ognuna delle quali rinuncia a proclamare di possedere la verità e dice di sperare di essere nella verità, riconoscendo l'esistenza di un'altra parte di verità al

⁵³ Cfr. S. KAMPOWSKI, *La contingenza dell'inizio e l'autonomia della persona. Jürgen Habermas e l'eugenetica liberale*, in IDEM, *Ricordati della nascita. L'uomo in ricerca di un fondamento*, Cantagalli, Siena 2013, 123-139.

⁵⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, 202.

Il greco *etica* e il latino *morale* rimandano all'idea di *costume* nella duplice accezione di ricerca di una vita buona e del quadro normativo di riferimento, bene ricercato e condizioni per perseguirlo. In *Sé come un altro* Ricoeur sottolinea la distinzione tra registro etico *teleologico* di matrice aristotelica e morale *deontologico* d'ispirazione kantiana.

⁵⁵ Cfr. P. RICOEUR, *The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable*, in IDEM (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*, Berghahn Books, Providence 1996, 190.

⁵⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in IDEM (présenté par), *Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, 301.

di fuori di essa e accettando questa difficilissima dialettica: il fondamento passa anche attraverso altre lingue, ma io non conosco quella via, è la via degli altri». ⁵⁷

Ricoeur estende il discorso all'ambito non-religioso e chiede che ci sia un riconoscimento reciproco tra differenti tradizioni culturali: «Il riconoscimento che il religioso è frammentato, è pluralismo, porta due correttivi: c'è del religioso altrove che nella mia religione; c'è il non religioso dei miei contemporanei; la politica va pensata non più in quanto teologico-politica ma in quanto regola procedurale per vivere insieme in una società in cui ci sono religiosi e non religiosi». ⁵⁸

La logica sottesa è chiara: ogni convinzione sarebbe di per sé intollerante e renderebbe diffidenti della differenza, così, ciascuno dovrebbe rinunciare a ogni pretesa veritativa e il politico andrebbe inteso in termini procedurali nella ricerca della giustizia formale, slegata dalla verità del bene. Nella visione ricoeuriana si può parlare di giustizia, che include l'idea di rispetto, senza ricorrere alla verità, che può essere messa tra parentesi, non per scetticismo relativista, ma in quanto irrilevante sul piano della giustizia. ⁵⁹

In realtà, lo stesso Ricoeur riconosce l'esistenza di alcuni atteggiamenti inammissibili (razzismo, antisemitismo, violenza sessuale) perché irrispettosi della dignità personale, che pongono domande ineludibili per il vivere comune e invocano un criterio per stabilire cos'è intollerabile. ⁶⁰ Per il filosofo francese non merita tolleranza chi manca di rispetto, base della tolleranza stessa. ⁶¹ Ricoeur dice di approvare tutti i modi di vita, purché non provochino danno a terzi. ⁶² A questo punto, però, resta aperto il problema di stabilire cosa sia o meno rispettoso delle persone, e lo stesso Ricoeur ritiene che a questo livello ci si trovi su un terreno fragile. ⁶³

La concezione formale di giustizia non offre criteri per distinguere tollerante e intollerante e non è in grado di far convivere mondovisioni differenti. ⁶⁴ La visione procedurale è inadeguata all'istanza veritativa insita nel vivere comune, riflesso dell'anelito al vero dell'io. ⁶⁵

⁵⁷ J.-P. CHANGEUX, P. RICOEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, Paris 1998, 305.

⁵⁸ CHANGEUX, RICOEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, 332-333.

⁵⁹ Cfr. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 301.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 306.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 306.

⁶² Cfr. RICOEUR, *The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable*, 191.

⁶³ Cfr. RICOEUR, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 306.

⁶⁴ Cfr. S. KAMPOWSKI, *Il tollerabile e l'intollerabile: esistono limiti alla misericordia?*, in J.-J. PÉREZ-SOBA, A. FRIGERIO (a cura di), *Misericordia: pensieri, parole, opere e omissioni*, Cantagalli, Siena 2017, 159-172.

⁶⁵ Cfr. A. SCOLA, *Il Mistero Nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Marcianum Press, Venezia 2014, 164 «L'istanza veritativa è ineludibile per la libertà dell'uomo che, in ogni suo atto, è chiamato a decidere pro o contro la verità. Né può essere messa a tacere con la tesi semplicistica che

L'istanza procedurale, che pure è preziosa in chiave metodologica, in quanto la vita comune è regolata da procedure condivise, non va assunta in modo sostantivo, in quanto il vivere comune pone domande ineludibili circa la verità del bene.⁶⁶ Come suggerisce Socrate nel *Gorgia* di Platone, il dialogo non è mettere in comune le differenti posizioni né valorizzare le posizioni dell'interlocutore in quanto tali, piuttosto, ha per condizione la coerenza argomentativa e per scopo la denuncia del falso e la scoperta del vero nella ricerca del bene comune: «Credo sia necessario che tutti facciamo a gara nel sapere che cosa è vero e che cosa è falso riguardo a ciò che diciamo: infatti è un bene comune per tutti che ciò divenga chiaro».⁶⁷

Inoltre, la convinzione che ciascuna pretesa veritativa sarebbe sinonimo di violenza è assai discutibile, in quanto la Verità non è esclusiva ma capace di correggere quanto vi è di erroneo e porre in un quadro unitario i frammenti di verità colti dalle differenti tradizioni culturali e religiose, come suggerisce in ambito teologico la dottrina patristica dei *semina Verbi*, ripresa dalla Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II: «La Chiesa nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (n. 2).

L'istanza procedurale ricoeuriana, che pure non è priva di elementi critici poco anzi rilevati, dischiude la strada per favorire il riconoscimento universale di valori afferenti a contesti storici e comunitari particolari. Il dilemma tra universalismo e contestualismo chiede di ricercare un equilibrio riflessivo fra esigenza di universalità e riconoscimento dei limiti contestuali, che il filosofo francese individua nella categoria di *universali in contesto* o *universali potenziali* o *universali incoativi*. Come nel caso dei diritti umani, anziché sbarazzarsene in quanto sospettati di essere solo frutto della particolare storia culturale occidentale, per Ricoeur è preferibile sottoporli al dibattito pubblico per verificarne la pretesa universale: «La nozione di universali

in una società multiculturale e pluralista ognuno ha diritto alla propria verità, limitandosi perciò, in nome del rispetto della libertà dell'altro, a mettere in parallelo verità tra loro contraddittorie. Ragione e libertà non possono rinunciare all'urgenza di interezza contenuta nel vero».

⁶⁶ Cfr. N. BOBBIO, *Perché non ho firmato il Manifesto laico*, in E. MARZO, C. OCONE (a cura di), *Manifesto laico*, Laterza, Roma-Bari 1999, 123-134, 127: «Per laicismo si intende un atteggiamento di intransigente difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi e di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose [...] lo spirito laico non è esso stesso una nuova cultura ma la condizione per la convivenza di tutte le possibili culture. La laicità esprime piuttosto un metodo che non un contenuto».

⁶⁷ PLATONE, *Gorgia*, 505 e 4, Laterza, Bari 1997.

in contesto o di universali potenziali o incoativi è quella che meglio rende conto di quell'equilibrio riflessivo che andiamo cercando fra universalità e storicità».⁶⁸

4. *Natura e normatività in Francesco Botturi*

In un testo indirizzato a papa Benedetto XVI, l'antropologo italiano Francesco Remotti metteva in luce la connotazione culturale dell'universale, a partire da cui criticava la nozione di natura quale fonte di normatività.⁶⁹ Traendo spunto dalla provocazione lanciata da Remotti, il filosofo italiano Francesco Botturi ha riflettuto sul binomio natura/normatività.

Per Botturi il naturale nella vita umana si dà in termini culturali di comprensione e interpretazione, pertanto, la natura è condizione di possibilità della cultura e la cultura è espressione della natura.⁷⁰ È questa la visione classica di natura, per molti aspetti distante da quella moderna: mentre questa intende la natura in termini naturalistici come *pattern* prefissato di comportamenti, quella intende la natura come principio genetico permanente, tendenza fondamentale strutturante.⁷¹ Nel primo caso, l'idea di natura è sconfessata, nel secondo è confermata dalla varietà culturale, che sempre ricerca regole di comportamento e le realizza in misura differente.⁷² A dispetto del naturalismo e culturalismo moderni, che condividono il paradigma di separazione natura/cultura, nella prospettiva genetico-processuale la natura universale si realizza mediante la cultura particolare, chiamata a farla fiorire, e questo rende conto della pluralità di espressioni dell'unico fenomeno umano.⁷³

⁶⁸ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 336.

⁶⁹ Cfr. F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷⁰ F. BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. FACCHINI (a cura di), *Natura e cultura nella questione del Genere*, EDB, Bologna 2015, 27-47, 46-47 «Già si coglie la novità assoluta della natura umana. Da una parte, essa è principio e condizione di possibilità, e sotto questo aspetto è la *datità* che precede l'agire umano – l'uomo si trova-ad-essere natura razionale –; dall'altra, è appunto forma razionale, cioè è una *datità attiva e riflessiva*, che cioè si ri-comprende, s'interpreta e si dirige [...] nella natura umana vi è la *compresenza di natura e di ragione*, di *natura in quanto natura* e di *natura in quanto ragione* [...] il naturale umano si dà sempre in coerenza/coesione con il culturale [...] La natura umana è condizione di possibilità della cultura, la cultura è luogo di esercizio della natura umana».

⁷¹ Cfr. E. BERTI, *Natura e cultura: il paradigma classico*, «Dialoghi» 15/2 (2015), 22-28.

⁷² Si veda: C. LÉVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, Unesco, Paris 1952. L'autore descrive le culture come modalità particolari di risolvere i medesimi problemi.

⁷³ BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, 32-33: «Ogni cultura è da una parte espressione dell'*universale natura umana*, dall'altra ne è una manifestazione sempre *storicamente determinata*: le condizioni antropologiche strutturali di una cultura sono universali e, in questo senso, assolute, mentre le sue effettuazioni sono storiche e particolari e, in questo senso, relative. Per questo l'universale antropologico si dà sempre nel modo dell'*universale concreto*, cioè del *valore universale* entro una realizzazione determinata e particolare (come nell'opera d'arte)».

Il nesso natura/cultura rende ragione della tendenza di ciascuna cultura a auto-universalizzarsi e relativizzare le diverse culture: che la natura sia condizione di possibilità della cultura dice perché i diversi sistemi culturali tendono a riconoscersi come universalmente validi; che la cultura sia espressione della natura rende ragione della spinta a relativizzare le culture. In realtà, la natura si manifesta a diversi gradi nella cultura, che è dunque luogo di conoscenza della natura stessa.⁷⁴

La comunicazione di natura e cultura sconfessa la posizione di quanti rinunciano alla natura quale fonte di normatività e invita a intraprendere la risalita dalla cultura alla natura, dalla fenomenologia delle forme culturali alle loro caratteristiche strutturali, tanto più urgente nell'odierna società aperta. Il profondo intreccio di natura e cultura dice la comparabilità valutativa tra diverse forme culturali e abilita e invita al confronto sui criteri del vivere, rendendo ragione agli interlocutori delle proprie posizioni. Teoricamente e praticamente, le diverse espressioni culturali sono comparabili e valutabili in forza della comune origine naturale, che ciascuna di esse incarna e traduce in maniera più o meno appropriata.⁷⁵

Nella società plurale è decisivo tessere un dialogo tra i diversi soggetti che la abitano e costituiscono, al fine di mettere in luce gli elementi incompatibili col vivere comune. A questo riguardo, Botturi menziona il caso del contro-natura (che il relativismo nega), possibile nella misura in cui una forma culturale contenga elementi che contraddicono i caratteri costitutivi o alcuni caratteri fondamentali dell'identità naturale umana (es. incesto, antropofagia, sacrifici umani, schiavitù).⁷⁶ Il richiamo di alcuni pensieri e atteggiamenti contro-natura si riallaccia al tema ricorrenza dei pensieri e degli atteggiamenti intolleranti e intollerabili, su cui però si era arenata la riflessione di matrice proceduralista. In realtà, l'intreccio di natura e cultura dice la comparabilità valutativa tra diverse forme culturali e abilita e invita al confronto sui criteri del vivere rendendo ragione delle proprie posizioni agli interlocutori: «*Di principio* è importante affermare la comparabilità valutativa. Quali siano i caratteri definitivi della natura umana non è così evidente,

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, 32-33.

⁷⁵ *Ibidem*, 33: «Lo statuto della cultura radicata nella natura generatrice, sempre immanente e sempre trascendente le forme culturali, sta a *fondamento della confrontabilità e della valutabilità* delle forme culturali. *Confrontabili*, perché aventi tutte un principio comune di riferimento, una misura diversamente partecipata, per la quale tutte le culture non sono mai completamente estranee tra loro; le forme culturali infatti portano in sé i tratti e le caratteristiche della matrice naturale da cui provengono. Perciò le forme culturali sono *valutabili*, in forza di questo riferimento che fornisce indicazioni di senso vincolanti; d'altra parte, le diverse forme culturali possono essere da questo punto di vista integrabili o equiparabili oppure diversificate fino alla contraddizione, ma pur sempre riferibili a comuni esigenze umane. La relazione genetica a una natura impedisce, dunque, il relativismo per il quale non vi è un comune riferimento delle espressioni culturali e per il quale, quindi, non vi è principio di comunicazione tra le differenze».

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 34.

anche la natura è oggetto di interpretazione, essa non è una forma geometrica evidente da cui si deducono le proprietà umane (come pensavano i giusnaturalisti moderni). Per questo, non esiste un'autorità sopra le parti che possa giudicare della 'naturalità' di una forma culturale in modo inappellabile, ma proprio per questo ogni autorità culturale è legittimata a proporre con i suoi argomenti le sue ragioni di giudizio». ⁷⁷

La comunicazione di natura e cultura offre una strada alternativa al naturalismo e al culturalismo. Almeno in linea di principio, non è giustificabile la posizione di quanti rinunciano alla natura quale fonte di normatività. Inoltre, proprio perché la natura è sempre interpretata e interpretabile, i soggetti che abitano la società aperta sono chiamati a dialogare avanzando i propri convincimenti nel pubblico dibattito, senza rinunciare *a priori* a promuovere la propria monodivisione in nome di una tolleranza astratta, formale e priva di contenuto. ⁷⁸

IV. NOTE CONCLUSIVE

Il percorso svolto attorno alla questione politico-legislativa ha messo in luce significativi punti di contatto e convergenze tra pensiero teologico e filosofia politica, che tracciano la direzione per istruire un'adeguata nozione di laicità.

Dibattito teologico. La riflessione teologica si è concentrata attorno a quattro tematiche, oggetto di ampio dibattito, che riguardano il nesso tra libertà religiosa e orientamento statale, cristianesimo e religioni, potere civile e religioso, realtà temporali e Dio. Laddove il nesso tra le coppie di termini è reciso, la laicità è intesa come esclusione della religione dalla società e confinamento nella coscienza individuale: la laicità si esprimerebbe nella totale separazione tra stato e Chiesa, che non avrebbe titolo per intervenire sui temi relativi alla convivenza civile, in una visione a-religiosa della vita.

In realtà, come ha evidenziato il dibattito teologico, una netta separazione dei termini è ingiustificata, pertanto, Chiesa e cristiani sono chiamati a abitare costruttivamente la società plurale, caratterizzata da visioni differenti e talvolta contrastanti: si consideri il tema della vita nel suo sorgere e declinare e della sessualità nei suoi risvolti pubblici e legislativi relativi all'istituto del matrimonio e della famiglia. Si consideri, più in generale, la gamma di *nuovi diritti*, che hanno un forte impatto sulla vita delle persone e della società e che non cessano di generare dibattito nella pubblica arena.

⁷⁷ *Ibidem*, 34.

⁷⁸ Sulla crisi dell'universale nella prima e seconda modernità, in cui ciascun soggetto è interpellato per la ri-edificazione della cosa pubblica, si veda: F. BOTTURI, *Universale, plurale, comune*, V&P, Milano 2018.

Nella società aperta ciascun soggetto, personale o comunitario, è abilitato e chiamato a proporre la propria visione del mondo, arricchendo il dibattito pubblico e offrendo all'interlocutore le proprie ragioni del vivere. Qualora un soggetto si tacesse in nome di una presunta tolleranza, toglierebbe qualcosa a tutti, specialmente nel caso in cui si trattasse di questioni inerenti alla dignità personale e alla giusta edificazione della comunità civile.

I cristiani nella loro veste di cittadini e la Chiesa in quanto soggetto comunitario che abita la società plurale hanno il diritto e anzi il compito di avanzare la propria proposta di vita buona per edificare il bene comune. Una fede pienamente vissuta è chiamata a maturare una lettura della realtà e, in tal senso, a produrre cultura, secondo l'invito paolino a giudicare tutto e trattenere il valore (1 Ts 5,21).⁷⁹

La Chiesa e i singoli cristiani, al pari di ogni altro soggetto che compone la società plurale, sono chiamati a proporre la propria concezione del mondo, in particolare attorno ai temi decisivi del vivere: vita, famiglia, libertà di educazione, primi e fondamentali beni per la salvaguardia e promozione della dignità della persona e *dunque* per l'edificazione della società.⁸⁰

Dibattito filosofico. Nella società aperta il dibattito politico chiede di preservare l'istanza procedurale senza negare il momento veritativo, come indicano la categoria di *consenso per sovrapposizione* di Rawls, il *processo di argomentazione sensibile*

⁷⁹ A. SCOLA, *Il contributo dei cristiani nel processo di integrazione europea*, Università Cattolica Giovanni Paolo II di Cracovia, 11 Settembre 2010 «In questa fase di post-modernità si confrontano due interpretazioni del Cristianesimo. L'una tratta il Cristianesimo come religione civile, cemento etico delle democrazie. Una simile posizione è plausibile in chi non crede, insufficiente per chi crede. L'altra intende il Cristianesimo quale annuncio della pura Croce di Cristo. Occuparsi per esempio di biopolitica distoglierebbe dall'autentico messaggio di misericordia di Cristo, come se fosse storico e non possedesse implicazioni antropologiche, sociali e cosmologiche. Tale atteggiamento produce una dispersione dei cristiani nella società e nasconde la rilevanza umana della fede. Nessuna di queste due interpretazioni riesce a esprimere in modo adeguato la vera natura del Cristianesimo e della sua azione nella società civile: la prima perché lo riduce alla sua dimensione secolare, separandolo dalla forza sorgiva del soggetto cristiano, dono dell'incontro con l'avvenimento personale di Gesù nella Chiesa; la seconda perché priva la fede del suo spessore carnale. Io credo che sia più adeguata un'altra interpretazione, che corre lungo il crinale che separa la religione civile dalla cripto-diaspora e propone l'avvenimento di Cristo in tutta la sua interezza, annunciando i misteri della fede e gli aspetti e le implicazioni che da tali misteri sempre sgorgano».

⁸⁰ Tra i diritti umani, che rispondono a esigenze imprescindibili della dignità personale, il primo è quello alla vita, di cui è parte integrante vivere in una famiglia e ambiente favorevole allo sviluppo della persona: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2005, nn. 152-159.

In tal senso va letta la dottrina dei *principi non negoziabili* di Ratzinger-Benedetto XVI, secondo cui alcuni elementi insiti nella natura umana sono irrinunciabili per la tutela della dignità personale e l'edificazione sociale, per questo motivo la Chiesa ha il compito di richiamarli: J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Il posto di Dio nel mondo. Potere, politica, legge*, Cantagalli, Siena 2014.

alla verità di Habermas e la nozione di *universali in contesto* di Ricoeur.⁸¹ L'universale è sempre culturalmente connotato, tuttavia, come suggerisce la visione classica, la natura è principio genetico-dinamico che precede e produce le differenti forme culturali, tra cui, asserisce Botturi, c'è *confrontabilità e valutabilità*.

Nella società plurale il politico, forma istituita della società,⁸² non deve sostituirsi ad essa ma governarla, favorendo *percorsi del riconoscimento*⁸³ tra i soggetti che la compongono e individuare elementi comuni per l'edificazione della vita comune. Tra i diversi soggetti, vi sono le religioni, voci dell'umana sapienza che offrono un contributo prezioso all'edificazione sociale.⁸⁴ In un'adeguata forma di laicità, le diverse tradizioni sono chiamate a offrire il proprio patrimonio sapienziale, ricercandone il fondamento e rendendolo intelligibile. In tal modo si giunge a una vera valorizzazione della società, in cui l'identità dei soggetti che la abitano non è neutralizzata politicamente, ma invitata a dirsi nel dibattito pubblico per edificare la vita buona in un dialogo serio e costruttivo.

Laicità non è indifferenza alle culture, ma capacità di vagliarle alla luce dei diritti umani, espressione di una ragione che attinge le verità più profonde dell'umano, e lo stato laico è quello che riconosce la libertà originaria delle persone nel professare le loro convinzioni e fa propri i valori che emergono in maniera condivisa nel dibattito fra differenti tradizioni sulla base di argomentazioni razionali.⁸⁵

Il tratto culturale dell'universale è motivo di formulazioni diverse degli stessi principi morali, che, in quanto patrimonio comune, attestano al tempo stesso il profilo universale della ragione. In questo orizzonte laicità indica la possibilità e anzi il compito, per i soggetti personali e comunitari (cristiani e Chiesa inclusi) che abitano la società aperta, di avanzare le proprie convinzioni e sottoporle al

⁸¹ Rawls, Habermas e Ricoeur, che pure concepiscono la democrazia in termini procedurali, non sclerotizzano la laicità su un modello che neutralizza le differenti visioni sostantive ma invitano a valorizzare le diverse identità che abitano la società plurale, chiamate a narrarsi vicendevolmente in vista di un reciproco riconoscimento.

⁸² Il giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenforde parla di fondamenti morali pre-politici dello stato liberale, che è realtà *seconda* alla società, verso cui è pertanto debitore: E. W. BÖCKENFORDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in IDEM, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M. 1991, 92-114, 112: «*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*».

⁸³ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, 241: «*À la base du vivre-ensemble existe un motif originariement moral [...] désir d'être reconnu*».

⁸⁴ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 133-172. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, 119-154.

⁸⁵ Cfr. P. DONATI, *La laicità in una società multicultural: declinare le differenze con la ragione relazionale*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, 141-203, 177 e 184.

vaglio della comunità, per favorire una crescita nella comprensione e realizzazione del bene comune.⁸⁶

Note conclusive. La Chiesa e i cristiani, insieme a tutti gli uomini e le donne di buona volontà, hanno il compito di cooperare al bene, traendo insegnamento e giovamento dalla riflessione ecclesiale maturata lungo i secoli alla luce della vita di fede, che assume il volto di indicazioni precise e dottrinali: con la grazia divina, i fedeli in Cristo sono chiamati all'annuncio del Vangelo, capace di illuminare tutti gli aspetti dell'umana esistenza (1Cor 10,31) e innervare la città degli uomini.⁸⁷ I cristiani, che il poeta francese Charles Péguy definiva "i più civili tra gli uomini",⁸⁸ hanno il compito di alimentare il dialogo pubblico e partecipare propositivamente all'incontro interculturale per edificare una giusta società plurale.⁸⁹

ABSTRACT

A seguito di alcuni eventi inediti, con l'avvio dell'età moderna si assiste alla messa in discussione dell'*universale cristiano*, che in età post-moderna conduce alla frammentazione e moltiplicazione dei particolari, almeno in prima istanza difficilmente conciliabili tra loro. La crisi dell'universale ha ricadute rilevanti sulla convivenza civile, composta di soggetti portatori di istanze e mondovisioni differenti, non di rado conflittuali.

In questo contesto, teologia e filosofia, poste di fronte al dilemma fra universalismo e contestualismo, sono invitate a riflettere sul nesso che intercorre tra universale e particolare. Diversi sono i temi che impegnano teologi e filosofi nei rispettivi campi d'indagine, nel tentativo di riannodare universale e particolare e suggerire una via alla *nuova* laicità.

Facendo tesoro del prezioso apporto offerto dal pensiero teologico e filosofico, di cui si darà conto, il presente contributo suggerirà alcuni elementi che di-

⁸⁶ Cfr. C. VIGNA, E. BONAN (a cura di), *Multiculturalismo e interculturalità*, V&P, Milano 2011. La comunicabilità tra culture fa sì che al termine multiculturalismo si preferisca quello di interculturalità, via in cui i beni comuni universali emergono e si manifestano.

⁸⁷ Cfr. J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1996, Kapitel V.

⁸⁸ Cfr. C. PÉGUY, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, in IDEM, *Oeuvres en prose complètes*, III, Gallimard, Paris 1992, 594-783.

⁸⁹ Cfr. R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Parigi 1999. L'autore identifica nel concetto di *secondarietà* il *proprium* dell'Europa, in cui la Roma pagana prima e cristiana poi seppero custodire e tramandare il patrimonio ellenistico e giudaico. *L'atteggiamento romano*, capace di amalgamare fede giudaica nel Dio personale che si rivela nella storia, ragione greca che indaga il *lógos* inscritto nel reale e pensiero giuridico che ricerca le fondamenta del diritto, segna la via all'incontro tra culture.

schiodano la *via* che la Chiesa e i cristiani sono chiamati a percorrere per abitare costruttivamente l'odierna società plurale.

Following various epochal events, with the beginning of the modern age we witness the questioning of the *Christian universal*. In the post-modern age, this leads to the fragmentation and multiplication of particulars that, at least at first glance, remain hardly reconcilable among themselves. The crisis of the universal has significant repercussions on civil coexistence composed of subjects with different stances and worldviews that are often conflicting.

In this context, theology and philosophy, placed before the conundrum between universalism and contextualism, are invited to reflect on the bond that runs between the universal and the particular. Different themes occupy theologians and philosophers in their respective fields of inquiry, as both attempt to reassemble the universal and the particular and suggest a way to the *new* laity.

Bearing in mind the precious contribution offered by theological and philosophical thoughts, which will all be accounted for, this paper will suggest some elements that reveal the way by which the Church and Christians are called to travel to constructively inhabit today's plural society.

IS THERE A RULER OVER THE EARTH? A RELATIONSHIP BETWEEN WIS 1:14 AND JN 12:31

MANUEL HERNÁNDEZ SIGÜENZA *

SUMMARY: I. *Wis 1:13-15*. 1. Translation notes. 2. The term ἄδης in Wis, LXX, and Hellenism. II. *Jn 12: 30-32*. 1. Translation notes. 2. Who is the ruler of this world? III. *Conclusions*.

The Bible is an ensemble of texts which exegetes often study in order to find the connections between them and their deeper message. It is obvious that, because biblical books have been written over such a long time and in different socio-political and economical contexts, the biblical theology has its own subtleties. This is the question that we want to treat here: are there critical oppositions (or contradictions) between some books of the Catholic Bible or are they just different ways of explaining the same truth?

Most scholars hold that the Book of Wisdom was written around 40-30 BC in the flourishing and placid Alexandria of Egypt. On the other hand, according to a great group of scholars, the Gospel of John was finished around AD 90-110 in Syria or Asia Minor, after a time of bloody persecution against the first communities. Wis 1:14d states firmly that «[There is] no kingdom of Hades over the earth», being preceded by the positive phrase: «Because God did not make death» (Wis 1:13a). That said, in the Gospel of John, Jesus claims that «the ruler of this world will be cast out» (Jn 12:31b). Thus, a question emerges: is it possible to understand both texts without concluding that they are in contradiction, that is, can they be understood in a complementary way? Was Jesus wrong when predicting the throwing out of the prince of this world or was it a failure of the sacred author of the Wisdom of Solomon? How can there be a “ruler of this world” if over the earth¹ there is no “kingdom of Hades”?

The aim of this paper is to compare both texts. We commence with textual criticism in order to examine the variants. Although many exegetes will start directly from the critical editions of the Bible, we consider that there are some subtleties in the variants which can aid in understanding the two texts. Then, we will try to understand properly the term of “Hades” and discover who Jesus refers

* Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid.

¹ We admit that “earth” is equivalent to “world” in Jn.

to when speaking of the “ruler of the world”. Thus, we will examine the intended meaning of both sacred authors and ascertain whether there is a contradiction between Wis 1:14 and Jn 12:31.

I. I. WIS 1:13-15

This pericope forms an inclusion with Wis 2:23-24. Both texts are the beginning and the conclusion of the section regarding the impious and unrighteous. The unit 1:13-15 is about how life is for the ungodly and constitutes a diptych with 3:1-19, which regards the comparison between the life of the wicked and the life of the righteous.²

1:13 ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν
οὐδὲ τέρπεται ἐπ’ ἀπωλείᾳ ζώντων.

1:14 ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα,
καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου
οὔτε ἄδου βασιλειον ἐπὶ γῆς.

1:15 δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν.

1:13 Because God did not make death
nor delights on the destruction of the living.

1:14 For [He] created all things to exist,
and the creatures of the world [are] bringers of salvation,
and there is no poison of ruin in them,
nor the kingdom of Hades [is] over the earth.

1:15 For righteousness is immortal.

1. Translation notes

We focus only on 1:14d, which is the concern of this paper. Nevertheless, we prefer to analyse it in its context, so as to better understand it. Hence the translation of the whole pericope.

Codex Alexandrinus (A) reads the variant οὐδὲ, a negative coordinating conjunction. Nevertheless, Ziegler³ and Rahlfs⁴ opt for οὔτε as it appears in the majority of Greek manuscripts. In any case, this variant is of little value to our study.

² All translations from the Bible are the author’s.

³ J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis*, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XII,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017³.

⁴ A. RAHLFS, R. HANHART, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.

With regard to βασιλειον, almost all scholars, among whom we have C. Larcher or G. Scarpat, agree in translating it as “kingdom”. Literally, the term refers to “what belongs to a king” or “what is fitting to a king” and hence, the normal translation should be “palace”. The main reason for the change is due to the fact that βασιλειον in the LXX is equivalent to βασιλεία, and in the abstract means “the power exercised by a king”, and concretely “the territory ruled by a king”⁵. The same idea is used again in Wis 5:16, where it is said that righteous people will receive a «beautiful kingdom».

Finally, A reads the determined article τῆς before the substantive γῆς “earth”. As only this codex and some minor manuscripts read this variant, and given that here we follow Ziegler in accordance with Rahlfs, we consider it irrelevant for our study.

2. The term ᾠδης in Wis, LXX, and Hellenism

It is clear that ᾠδης is not an unequivocal noun. As a matter of fact, its meaning varies depending on the text and context in which it is found. Firstly, we will analyse the distinct interpretation of Hades, and then we will explain them. According to M.V. Fabbri,⁶ the term can be understood in five different ways. These are:

- The God of the underworld.
- Death itself.
- The Devil himself.
- The Dwelling of dead.
- The Dwelling of impious dead.

Hades, the *god of Underworld*, was one of the main deities of Greek culture. His appearance in Greek texts dates from the sixth century B.C., including in texts such as the Iliad and the Odyssey. Thus, he has been present from the time of ancient Greek culture: he was the eldest son of Cronus and Rhea, the one who, with the help of his brothers Zeus and Poseidon, defeated the Titans and overthrew his father. Having seized the control of the whole cosmos, the brothers decided to divide it amongst themselves: Zeus received the sky; Poseidon, the oceans and seas; and Hades, the underworld. His dwelling was under the earth and six rivers separated his realm from the world of the living. Cerberus guarded the entrance and had the mission of not letting anyone enter or leave. Hades was also the god of metal, as it can only be found under the earth.

⁵ Cfr. T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters, Leuven 2009, 114.

⁶ Cfr. M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza: esegesi di Sapienza 1,13-15*, Armando Editore, Roma 1998, 132.

Hades had a wide cult,⁷ although some scholars claim the opposite. In fact, Serapis, which is the Egyptian Hellenistic name for Hades,⁸ was the protector god of Alexandria of Egypt! He was associated with and was taken as patron by Ptolemaic dynasty and his cult was especially concerned with the royal court. Nevertheless, he was the god of the *polis*, who unified the different populations of the city in order to create peace among the different factions of inhabitants. Moreover, the temple dedicated to him, the Serapeum, was so large and magnificent that it was considered the “daughter of the Library of Alexandria”.⁹

In this sense, it is possible that the author of the Wisdom of Solomon had in mind the god of Underworld, as a background, when writing his text. Nonetheless, it is difficult to assert that he wanted identify the term ἄδης with Serapis because it does not fit with the context of the pericope or with the LXX. Further still, the sacred author is Jewish! He has another religion, and so he did not follow Greek cults. It is possible to argue that he may have inserted the text within a polemic context against foreign gods, just like the prophets would speak about Baal in order to deny their existence, but it does not seem the case because of, as previously said, the context. In fact, as a Jew, he refers constantly to his monotheism, considering himself a worshipper of YHWH.

Hades as *death itself* is the second interpretation which Fabbri proposes. In Wis 2:1cd, the impious people claim that «there is no remedy when a man dies, and no one has been known to come back from Hades». It is true that, in this sense, ἄδης can be understood as “death” in Wis 2:1; but in our text, although both words are related, they actually express different concepts. In fact, “death” has its own Greek term: θάνατος. Thus, there is no need to interchange these words unnecessarily for they are not perfect synonyms. Doing this would lead to a misunderstanding of the text.

A further observation is that the term ἄδης appears two more times in Wis, but neither there can it be understood always and in an unequivocal way as “death”. These are the cases of Wis 16:13 and 17:13, which both make a reference to the “gates of Hades”. In these two verses, it would seem more logical to assume the idea of Hades as a physical place or as a spiritual state and not as death itself. In

⁷ For further information about Hades and its cult in archaic and classical ages, cfr. K. SEKITA, *The Figure of Hades/Plouton in Greek Beliefs of the Archaic and Classical Periods*, University of Oxford, Oxford 2015.

⁸ L. KAHIL, *Cults in Hellenistic Alexandria*, in M. TRUE, K. HAMMA (edd.), *Alexandria and Alexandrianism. Papers Delivered at a Symposium Organized by The J. Paul Getty Museum and the Getty Center for the History of Art and the Humanities and Held at the Museum April 22–25, 1993*, Getty Publications, Malibu 1996, 77: «Many sources tend to identify Serapis with Hades, the Greek god of the dead, and the advisors of the king persuaded him that Hades-Pluto was the Greek name for the Egyptian name Serapis».

⁹ Cfr. KAHIL, *Cults in Hellenistic Alexandria*, 75-79.

any case, in a metaphorical sense it is legitimate to understand it that way. But, as far as we are concerned, it seems very forced and not a natural or proper reading.

Even though ἄδης in Wis 1:14 cannot be interpreted as “death”, we cannot reject the idea that the sacred author had this concept in mind as one closely related to his own concept of Hades. It is impossible to speak about Hades, understood in the literal sense of “place of the dead”, and not think about death. This is the reason why, in some sense, we can agree with M.V. Fabbri in understanding the term as “death itself”: because it is not possible to go to the Hades if one did not go first through the gates of the death.

Hades as the *Devil himself* is a difficult interpretation, because it would lead us to some confusion (perhaps even contradiction?) with Jesus’ speech in Jn 12:31. We will refer to this latter. In any case, a question arises if we follow this understanding of ἄδης: if God did not create death as Wis 1:13 states, is it possible that He did create the demons and his angels, as stated in the Book of Enoch? In fact, the fallen angels, according to Enoch (cf. 1 Enoch 1-36), can adopt human figures to fulfil their appetites. With regard to our book, Wis 2:24a also states that «death entered the world by the envy of the Devil».

Mazzinghi claims that «in the Old Testament there is already a personification of death that can be in the background of our author»¹⁰ and refers to Job 18:13 where death’s first-born appears. It is possible to admit this interpretation, as the author of Wis understands Hades as a closer-to-Hell personified reality. But, it is really difficult to understand ἄδης as the “Devil” in the other three texts where the term appears. In fact, it is not easy to comprehend “the gates of Hades” as referring to “the gates of the Devil”. Do the dead get into the Devil? In which part are they hosted? It seems more logical to understand it as a place or as a state. This leads us to the next interpretation: Hades as the place of the dead.

Hades as the *dwelling of the dead* refers to the place, not necessarily physical (as it could also be a state), where all people who die go. Both Hellenism and Judaism have some features in common regarding this dwelling:¹¹ it is a dark, misty, gloomy, underground place where the dead gather together. They do not have minds or memories or physical activity. Rather, they are a kind of empty shadow’s ghostly beings who merely wander. Hence, death is not understood as a total annihilation or as a fall into oblivion.

¹⁰ Cfr. L. MAZZINGHI, *Non c’è regno dell’Ade sulla terra. L’inferno alla luce di alcuni testi del Libro della Sapienza*, «Vivens Homo» 6/2 (1995) 245.

¹¹ Cfr. FABBRI, *Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza*, 170. For a systematic study of how Greek, Jewish and other ANE religions interpreted the afterlife, Cfr. J. KROLL, *Gott und Hölle: der Mythos vom Descensuskampfe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.

As J.H. Ellen says: «In all Ancient Near Eastern mythology of the underworld, it [Sheol] is a place of no return, a place of darkness and the depths of the earth».¹² This interpretation is the traditional one of Sheol in which Israel deeply rooted its belief in the afterlife. Moreover, this belief was common through the Ancient Near Eastern and the Mediterranean religions. Therefore, Ἅδης is the Greek translation that LXX uses for the Hebrew term שְׁאוֹל , which is widely used in the MT.

According to T.F. Glasson:

In the original Old Testament view of Sheol (the realm of the departed conceived as a vast cavern under the ground), there was no differentiation between good and bad. All alike shared the same fate. It was the same with the original conception of the Greek Hades. But as time went on Greek Hades underwent modification and a different fate for certain men was envisaged. It is important to notice that this development occurred among the Greeks much earlier than among the Jews.¹³

Thus, comprehending Hades as the *dwelling of the dead*, that is, the traditional concept of the Hebrew Sheol, is to understand it also as a closer-to-Hell personified reality. As a matter of fact, this interpretation fits better than the others in our text, especially with those that refer to the “gates of Hades”, but probably it is not the one that the sacred author had in mind. Furthermore, the author had a more developed idea of Sheol/Hades as he lived in a diaspora community influenced by Hellenistic culture and society.

Hades as the *dwelling of impious dead* is a more advanced idea that was developing in the core of Jewish diaspora communities. Without doubt, Hellenism broke into the shell of Jewish thinking and so reflects the texts of that time. For example, the idea of a double death and the one of immortality entered Judaism at this time. Such a paradigmatic model of Hellenism inculturation in Jewish thought can be found in the Book of the Wisdom of Solomon.

In this sense, D.J. Harrington writes:

While suspicious of the attractions of Hellenism, the author uses some of its terms and concepts to communicate with his Diaspora Jewish audience. He denies that God made death and that God delights in death (Wis 1:13). The death to which he refers here does not seem to be merely natural physical death. Rather, in 1:12 he implicitly introduces the concept of ultimate death (death after physical death) by warning about the evil consequences of “the error of your life” (bad behaviour) and “the works of your hands” (idolatry, see chapters 13—15). He also links righteousness with immortality, and declares in conclusion that “righteousness is immortal” (1:15). The

¹² J.H. ELLENS, *Afterlife and Underworld in the Bible*, in IDEM(eds.), *Heaven, Hell, and the Afterlife. Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, 1, Praeger, Santa Barbara 2013, 3.

¹³ T.F. GLASSON, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, S.P.C.K., London 1961, 13.

idea seems to be that righteousness [...] is a necessary condition for enjoying eternal life with God.¹⁴

Thereafter, the traditional concept of Sheol was abandoned in favour of being the place where only the unrighteous dwell. Hence, Sheol becomes the place for the ungodly, whereas righteous people no longer “stay” there. So, Sheol is conceived as a place of punishment, idea more or less similar to the one that Catholic Church has of Hell. In this sense, righteous people do not go to Sheol but await the resurrection of Christ for participating in God’s divinity.¹⁵ This notion of awaiting place is presented in other passages of the LXX too, such as Ps 15:9-10 and 48:10-16.

To sum up, it is likely that the sacred author had in mind all five understandings of Hades when writing Wis 1:14. It is not easy to separate these concepts and understand them as such, without being influenced by the others. In fact, it should not be done, because the author relates to all of them in some way and a biased reading that does not take into account some of these ideas would lead to an incomplete comprehension of the text. In any case, it is highly probable that the writer’s main concept of Hades was as a place of punishment, that is, as a dwelling of ungodly dead. This idea would come from a developed Jewish traditional notion of Sheol due to Hellenistic influences.

II. JN 12:30-32

This pericope is placed just before the conclusion of the first book of Jn: the Book of the Signs, which embraces chapters 1-12 inclusively. Jesus proclaims that his hour has arrived: it is the hour of his death and resurrection.

12:30 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν·
οὐ δι’ ἐμέ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι’ ὑμᾶς.
12:31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου,
νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω·
12:32 κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς,
πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.

12:30 Jesus answered and said:

“This voice did not come for my sake but for yours.

¹⁴ D.J. HARRINGTON, *Transcending Death. The Reasoning of the “Others” and Afterlife Hopes in Wisdom 1—6*, in D.C. HARLOW, K.M. HOGAN, M. GOFF, J.S. KAMINSKY (eds.), *The “Others” in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2011, 211-212.

¹⁵ Cfr. CCC 632.

- 12:31 Now is the judgment upon this world,
 now the ruler of this world will be cast out.
 12:32 And when I am lifted up from the earth,
 I will draw everyone to myself.

1. *Translation notes*

As has been done before, when carrying out the textual criticism and commenting to some words, we will focus only on the verse that concerns our study, that is, the v.31. Nevertheless, we continue in translating the pericope, that is, the verses close to the v.31, because the pericope provides the context of the verses.¹⁶

With regard to *τούτου*, the demonstrative is omitted in Papyrus 66, codex Bezae and codex Washingtonianus, among others. Its omission does not greatly change the meaning of the sentence, so we prefer to follow the reading of Nestle-Aland.¹⁷

As far as *ἐκβληθήσεται ἔξω* is concerned, there are two variants. The first one, *βληθήσεται ἔξω* “will be thrown out” is read in Papyrus 66, codex Bezae and in some minor Latin manuscripts. The meaning of the sentence does not change because of *ἔξω* “outside”, but the NA reading emphasizes the verb with the prefix *ἐκ*. Consequently, the stress on “outside” is double: the verb itself with the prefix as well as the adverb. With respect to the second variant, *βληθήσεται κατω* “will be thrown down” is read in codex Koridethi, Sinaitic Palimpsest, in some Latin and Coptic manuscripts and in the writings of Epiphanius of Constantia. The verb is the same as in the first variant, so it needs no further explanation; but the adverb *κατω* “down” refers to the place where the ruler of the world is going to be cast. May this be a reference to Hades? Or does it refer to a casting out from heaven? As a matter of fact, the prophecy of Isaiah predicts that someone will fall from heaven to Sheol.

2. *Who is the ruler of this world?*

The expression *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* “ruler of this world” is utilized only by Jn in the whole New Testament. It can also be found in Jn 14:30 and 16:11. This expression is unique to the Gospel of John and it does not appear in the letters

¹⁶ The whole pericope is Jn 12:30-36, but for the motives of our study, we only focus on the interpretation of verses 30-32. For an interpretation and structural analysis of the whole pericope, cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12:31-36)*, «Gregorianum» 49/3 (1968) 460-478.

¹⁷ Cfr. B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER (eds.), *Nestle-Aland – Novum Testamentum Graece, 28th revised ed.*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

attributed to him. It is commonly accepted that the expression refers to the devil as a personal being, that is, to Satan or Beelzebub.

Paul uses some similar expressions,¹⁸ such as ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου “the god of this age/world” in 2 Cor 4:4. It is important to note that αἰὼν can be translated either as “age” or as “world”. In a similar way, Ignatius of Antioch speaks of ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου “the ruler of this age/world” in *Eph.* 17:1; 19:1; and so does Paul in 1 Cor 2:6; 2:8.

According to T. Löfstedt,¹⁹ the ruler can be:

- The Devil himself, as a personal reality.
- The Devil as a personification of sin.
- Judas.

The Devil as a personal reality is the first identification that the author makes of “the ruler of the world”. This interpretation is the most commonly accepted among exegetes but also among Christians in general. In this sense, T. Löfstedt states: «The notion that the world was somehow controlled by the devil was commonplace in early Christianity».²⁰ So, already from the beginning of Christian communities it is believed that there is a devil who is a personal being and who acts in the world. Accepting this interpretation means that Jesus speaks against a personal being that will be cast out.

Rv 12:9-10 expresses the same idea as Jn 12:31. It is true that the sacred author does not use the same terms, but he wants to show the same concept: the casting out of the great dragon, the ancient serpent. Nonetheless, in this case, this character receives not one but two names: the Devil and Satan. So, in Rv the prediction that Jesus says in Jn 12:31 comes to pass²¹, with the difference that now the name of the character appears. On this matter, G.R. Beasley-Murray states:

The assertion “Now the prince of this world shall be thrown out” manifests a use of apocalyptic imagery unusual for the Evangelist. [...] The Evangelist is not an apocalypticist, but it is difficult to believe that this assertion “Now the prince of this world shall be thrown out” is *not* linked with the Apocalypticist’s picture through the common traditions of the Johannine school.²²

¹⁸ We will not study them since they are not the aim of our inquiry.

¹⁹ Cfr. T. LÖFSTEDT, *The Ruler of This World*, «Svensk Exegetisk Årsbok» 74 (2009) 55-79.

²⁰ LÖFSTEDT, *The Ruler of This World*, 57.

²¹ It is important to note that in Jn 12, the place from which the «ruler of the world» is to be cast out is not specified. So, it is ambiguous: cast out of the earth or of Heaven? Notwithstanding, in Rv 12 it is clear that he is cast out of Heaven into the earth. Thus, saying that Rv 12 is fulfillment of Jn 12 is assuming that he is cast out of Heaven. For further information of this discussion, Cfr. BROWN, R.E., *El Evangelio según san Juan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1999, 801-802.

²² G.R. BEASLEY-MURRAY, *John 12,31-34: the eschatological significance of the lifting up of the son of man*, in W. SCHRAGE (ed.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments: Festschrift*

And similarly M.-E. Boismard writes:

If the theme of the fall of Satan, the prince of this world, cannot be read elsewhere in the Gospel of John, it is expressed in analogous context in the Apocalypse which, if it is not of the same author, emanates from the same background.²³

There is also a link between these texts and Lk 10:18. There, after the returning of the 72, Jesus says that he observed Satan falling from heaven / the sky²⁴. These are the only three texts in the whole New Testament where the devil, supposing that Jn 12:31 refers to Satan, is cast outwards.

The Synoptic Gospels do not use the expression “ruler of this world”, but a similar one: Βεελζεβούλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, “the prince of the demons” (cf. Mt 12:24; Mk 3:24; and Lk 11:30). Although the translations usually differ in English, both sentences have the same word as subject: ἄρχων. Furthermore, for John there is a negative conception of the world, as is explained later. Therefore, it is possible to establish a correlation between both expressions, that is, between “ruler of the world” and “prince of the demons”. In fact, the Synoptic Gospels give a concrete name to this “prince of the world”: Beelzebub. This is why, by comparing the four Gospels, we know it is the devil who is behind the expression: “the ruler of the world”.

In T. Löfstedt’s opinion:

When these texts refer to the devil as a ruler, they imply that he has subjects that obey him. If we can take the witness of the synoptic Gospels at face value, Jesus’ contemporaries believed in some kind of a demonic hierarchy with Beelzebub or Satan on top; compare Mt 12:24, Mk 3:22, and Lk 11:15 where Beelzebub, or Satan, is referred as “the ruler (ἀρχὼν) of the demons” and Mt 25:41, which implies that the devil has angels that do his will. We find the same notion in Jewish texts contemporary with the New Testament.²⁵

This interpretation fits perfectly with the various texts of the New Testament. In fact, since the first interpretations of the text and in the almost unanimous agreement of the exegetes, the character of the “ruler of the world” has been associated with the devil. This fits with the context of Jesus’ life, because he practices many exorcisms.²⁶ Moreover, in some of them, such as in Mk 5, Jesus

Heinrich Greeven, De Gruyter, Berlin 1986, 75.

²³ M.-E. BOISMARD, *Le prince de ce monde sera jeté en bas: Jn 12,31*, in A. DENAUX (ed.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*, BETL 161, Peeters, Leuven 2002, 179.

²⁴ The term οὐρανός can be translated in two senses: Heaven and sky. So, we prefer to show both of them and no opt for any in particular, because it does not affect the main aim of our study.

²⁵ LÖFSTEDT, *The Ruler of This World*, 57.

²⁶ It is curious to note that Jesus does not practice any exorcism in Jn, but he does in the other Gospels.

himself speaks directly with the demon. This is another reason in favour of conceiving the devil as a personal being or as a personal reality.

Devil as a personification of sin is the second interpretation that T. Löfstedt gives. He understands “the ruler of the world” not as a personal reality, but as the ensemble of all the sins and temptations of the whole world, that is, as the sum of all the wicked and evil forces. It is interpreted in an abstract way. Nonetheless, it is important to note that assuming this position does not necessarily mean rejecting the existence of the devil as a personal reality, but to understand this expression in a determined sense. It is possible to see the devil as a personal being in other passages, such as in the dialogues that Jesus holds with the demoniacs. Notwithstanding, exegetes who support this position generally conceive the devil as the combination of all wicked forces, sins and temptations of the world. This personification of sins and evil forces is supported by R.K. Bultmann²⁷ and by R. Schnackenburg.²⁸

Furthermore, the term κόσμος “world” in Jn always has a negative meaning, which generally is used in contrast with God and his divine power. The “world” is the place of evil-doers. Jn usually opposes this world, understood negatively, with the transcendent one, which is understood as the perfect one.

R. Leivestad is of the same opinion and claims that:

The intercession of Jesus is not concerned with the world, but only with those whom God has given him out of the world. The explanation of the apparent contradictions is partly that the positive statements reflect the reaction of the world. God wanted the world to be saved through Christ; the world rejected his love and was accordingly doomed to remain in darkness and death. [...] The world is not a neutral object of salvation, but primarily an active hostile power. It is in the service of the evil one (1 Jn 5:19). [...] The world really loves the darkness.

[...] The “world” becomes the comprehensive common denominator of all unbelief and hostility, a *massa perditionis*. In this pregnant sense, ὁ κόσμος or ὁ κόσμος οὗτος is a metaphysical, collective power, something more than the sum of all unbelieving people. It is the embodiment of all evil, of hatred, falsehood, darkness, and death.²⁹

Nevertheless, there is an objection to this interpretation: if “the ruler of this world” is conceived just as a personification and not as a real being, how can Jesus speak of him as someone who is coming in Jn 14:30? Is he not already in the world or rather, is he not the “world” (κόσμος) in a Johannine sense? Thus, if he is in

²⁷ Cfr. R.K. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, II, S.C.M. Press, Waco 1955, 17.

²⁸ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John*, II, Seabury Press, New York - London 1980, 39.

²⁹ R. LEIVESTAD, *Christ, the Conqueror. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*, MacMillan, London 1954, 203-204.

the world or is the world, they cannot come into it because he is already there! This is the reason why we do not accept this second interpretation.

That *Judas* is the ruler of the world is an interpretation that can be deduced from Jn 14:30. The near context to this verse is Jesus announcing that He has to leave this world but the Paraclete will come instead. However, in a wider context, He is speaking about his death and resurrection. In fact, in saying that “the ruler of the world is coming”, He refers to Judas when he comes with the Roman cohort, the officers from the chief priests and the Pharisees in the beginning of chapter 18. Actually, the sending of the Paraclete and the power of the world, regarding the fate of Jesus, are closely related: «the Paraclete will “prove the world wrong” and show how sin, righteousness, and judgment are brought to light in Jesus’ death and exaltation».³⁰

It is not that Judas can be identified as a personification of the devil, but as one of his instruments. As a matter of fact, the devil entered the apostle just after he ate the bread that Jesus offered to him (cf. Jn 13:27). The Evangelist explicitly states that Judas is the way in which the devil acts in the pericope.

In this regard, T. Löfstedt writes:

While Judas has a unique role in the passion narrative, he is in a sense representative of the world as a whole. Judas is identified with the ruler of this world because he is his willing accomplice in Jesus’ betrayal. Similarly, the judgment of the ruler of this world is the judgment of the world itself (cf. Jn 12:31; 16:11), because the world as a whole had from the beginning let itself be seduced to do the devil’s will (cf. Jn 8:44). And like Judas, the world as a whole did not believe in Jesus (cf. Jn 6:64; 16:9).³¹

Although Judas can be understood as an instrument of the devil, we cannot understand him to be the “ruler of the world”. The apostle was a person, with his limits and nature, who fell into the temptation of betraying Jesus. Thus, he cannot rule over the world. Besides, although Judas can be a referent in 14:30, it is certain that he is not so as the character of the other two verses that regard “the ruler of this world”.

III. CONCLUSIONS

In our analyses it has been necessary to distinguish between the different interpretations of Hades in order to know which one the sacred author of the Wisdom of Solomon had in mind when writing the book. By doing so, we can conclude that, because of Hellenistic influences, he conceived of Hades in a more developed way

³⁰ J.L. KOVACS, “Now shall the Ruler of This World be driven out”: *Jesus’ Death as Cosmic Battle in John 12:20-36*, «Journal of Biblical Literature» 114/2 (1995) 231.

³¹ LÖFSTEDT, *The Ruler of This World*, 73.

than the traditional idea of Sheol. For him, Hades was the place or state of mind where the wicked suffer punishment, whereas those who did good during their lives did not go to Sheol but awaited for participating in YHWH's divinity (cf. Lk 16:19-31).

Nonetheless, although this may have been the sacred author's main concept of Hades, it is not legitimate to discard other interpretations. As a matter of fact, he lived in an age and society where the Greek god Hades had a wide cult. Neither can we forget that he was a Jew who lived in the Diaspora, educated in a particular form of Judaism and way of thinking. Furthermore, death and the devil are closely related with the concept of Hades. For all these reasons, we have to keep in mind that these were other connotations of Hades.

On the other hand, the author of the Fourth Gospel was most likely referring to the devil when speaking of the "ruler of the world". In fact, the Synoptic Gospels give him a name, identifying him with Beelzebub, also known as "the prince of demons". The sacred author understood the devil as a personal reality, and not as something abstract. The temptations of the world and the sins of wicked people were conceived as the power of the world, but not as the "ruler of the world". There is a personal being who has command over the world, but he is not necessarily identified with the world. Likewise, Judas should not be interpreted as this ruler, for he was only an instrument in the hands of the devil, not the devil himself.

At this point, we can conclude that Jn 12:31 refers to the devil as a personal reality. As a matter of fact, this is the doctrine of the Catholic Church concerning the devil. Additionally, Wis 1:14d is right in stating that there is «no kingdom of Hades over the earth»! What the sacred author affirms is that evil-doers will have their punishment in Hades, which is not here! His idea of Hades is focused more on the afterlife than on the earthly life. Living persons do not suffer the torment of Sheol on earth, except those who opt for an evil lifestyle. Besides, this sentence is the negative way to express the previous verses, that is, that the whole creation is the bringer of salvation, just the opposite of his concept of Hades.

The main point of the establishment of a relationship between these two texts is to show that there is no contradiction between both texts. As a matter of fact, they are complementary in some way because this conception of Hades does not exclude a devil understood as a personal reality but, on the contrary, it requires it in order to better comprehend the biblical eschatology.

ABSTRACT

The aim of this paper is to compare Wis 1:14 and Jn 12:31 in order to establish whether there is a link between them. In these texts we find the terms "the king-

dom of Hades” and “the ruler of this world” respectively. In the first, we read: “there is no kingdom of Hades over the earth”; while in Jn, Jesus himself speaks of a “ruler of this world”. Is there a contradiction between these passages? How is it possible that there is a “ruler of this world” if on earth there is no “kingdom of Hades”? What did both sacred authors intend to convey?

LIBERTAD Y ESTRUCTURA DE LAS VIRTUDES EN SAN JOSEMARÍA

CECILIA ECHEVERRÍA FALLA*

SUMARIO: I. *Panorama ético contemporáneo*. II. *Ontología de la libertad*. 1. La libertad, efecto del amor creador. 2. La respuesta al amor creador. 3. La relación entre libertad y entrega. III. *El dinamismo de la libertad*. 1. El crecimiento de la libertad. 2. El papel de la educación en el crecimiento de la libertad. IV. *Conclusión*.

I. PANORAMA ÉTICO CONTEMPORÁNEO

A comienzos del siglo XIX, Benjamin Constant en un célebre discurso titulado *La Libertad de los antiguos parangonada a la de los modernos*,¹ saludaba el surgimiento de un rasgo característico de los tiempos nuevos: la libertad de los modernos, que había sido ignorada en la antigüedad clásica, cuando las sociedades eran homogéneas y no conocían las profundas divergencias, en credo religioso y en estilo de vida, que configuran a la sociedad moderna. El contenido de esa libertad intentaba responder al problema del pluralismo de los valores humanos, y proponía la limitación de los poderes públicos frente a las convicciones de los ciudadanos.

En nuestros días ese proceso de diversificación moral no ha desaparecido; es más, la omnipresencia del fenómeno del pluralismo ético en la sociedad actual es un hecho incontestable. Vivimos –sobre todo en Occidente– en sociedades complejas, donde las personas tienen ideas muy diversas sobre el uso y la orientación que dan a su libertad.

* Universidad del Istmo, Guatemala.

¹ Cfr. B. CONSTANT, *Antología di scritti politici*, A. Zanfarino (ed.), Il Mulino, Bologna 1982, 36-58. En el citado discurso Constant afirmaba que, mientras en la antigüedad la libertad consistía en participar en las decisiones públicas, como individuos privados sometidos al poder del colectivo, en la edad moderna hemos descubierto la libertad que consiste en la *independencia del hombre privado* con respecto a los eventos públicos realizados de modo representativo, bajo el control de los ciudadanos, por un grupo restringido de la sociedad. Constant es uno de los representantes de la versión del liberalismo como doctrina prevalentemente política. Cfr. S. HOLMES, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven 1984; M. RHONHEIMER, *La imagen del hombre en el liberalismo y el concepto de autonomía: más allá del debate entre liberales y comunitaristas*, en R. GAHL (ed.), *Más allá del liberalismo*, Eunsa, Madrid 2002.

El amplio consenso que reinaba en épocas pasadas sobre los componentes esenciales de la moral se ha perdido. Ahora, una multiplicidad de referencias éticas surca el tejido socio-cultural. La naturaleza del bien, de la libertad y la vida buena son objeto de desacuerdo entre las personas.² La situación en que nos encontramos nos pone delante una ética perennemente lacerada por conflictos, a los que parece casi imposible dar solución racional. El idolillo de la libertad, entronizado en los siglos XIX y XX, parece un río fuera de madre, que el mismo hombre no sabe cómo contener.³ El “yo” contemporáneo ha perdido los recursos

² La contemporaneidad ha hecho frente a este fenómeno. De hecho, no faltan intentos de acoger la problemática de la complejidad desde su estructura constitutiva. Algunos autores como N. Luhmann y, bajo su influencia, Ch. Larmore han tomado el concepto de *complejidad* como clave de comprensión de la moral. Acerca de la teoría de la complejidad de Luhmann, véase N. LUHMANN, *Komplexität*, “*Historisches Wörterbuch der Philosophie*”, IV, Schwabe 1976, 939-941; también CH. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

³ La absolutización de la libertad como máximo baluarte de la modernidad y sus consecuencias en la sociedad ha sido objeto de reflexión por parte del liberalismo, como filosofía y como doctrina política, desde su gestación en el s. XVI. Un siglo de cruentas guerras por motivos religiosos imprimió en la mente de los liberales la convicción teórica y práctica de que es imposible vivir pacíficamente si se busca imponer en los demás las propias convicciones. El liberalismo de hecho basa toda su concepción de la libertad en el pluralismo de los valores humanos y, en la neutralidad del Estado respecto a estos distintos valores, para garantizar la paz civil. Cuando lo que domina es el conflicto acerca de valores e intereses, la única vía practicable para una pacífica convivencia parece ser la que propone la ética liberal: establecer reglas universales de convivencia aceptables por todos, cuya obligatoriedad absoluta está basada en los derechos de las personas. En los últimos cincuenta años, han surgido en el seno del liberalismo intentos de justificación de la tradición liberal y de los valores inherentes a la cultura política moderna. La discusión se abre con la obra de un autor liberal, John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, Oxford 1972), a la que inmediatamente siguen fuertes críticas por parte de Michael Sandel y Alasdair MacIntyre, exponentes de la línea comunitarista. La controversia se centra primordialmente en la visión antropológica implicada en el liberalismo abstracto y formalista del “primer Rawls” y de otros autores como Ackermann, Nozick y Dworkin. Los comunitaristas critican principalmente el intento de basar el sistema político liberal en un concepto de persona como *pura autonomía*, prescindiendo de sus fines, bienes, valores, tradiciones y comunidad. Critican al liberalismo por desvirtuar la ética con la formulación de reglas universales legalistas que sustraen a los hombres de sus vínculos y de su *ethos* vital. Cfr. C. NINO, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona 1989; RHONHEIMER, *La imagen del hombre en el liberalismo*, 2-14; C. NAVAL, *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista*, Eunsa, Pamplona 1989; A. MACINTYRE, *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Wisconsin 1990; M. MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova, Roma 1995, 148; J. STOUT, *Ethics After Babel, The Languages of Morals and their Discontents*, Princeton University Press, Princeton 2001. También puede verse bibliografía más reciente de la línea que subraya una concepción unitaria de la razón práctica: R.P. GEORGE, *Conscience and its Enemies, confronting the dogmas of liberal secularism*, ISI Books, Wilmington 2013; A. MACINTYRE, *Dependent rational animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 2014; IDEM, *Ethics*

intelectuales y morales para resolver los conflictos a que una ilusoria libertad lo condujo. El escenario en que inicia su singladura el siglo XXI es un mundo pluralista integrado por singularidades concretas que carecen de un lenguaje ético común. Ha cundido la desorientación. Sin embargo, también el siglo XX se ha visto enriquecido por figuras señeras, ascuas en el firmamento, que arrojan luz con su doctrina, el ejemplo de su vida y sus enseñanzas ayudan a enderezar el rumbo y, si es necesario, a salir de la desorientación, cuando ésta se produce.

Una de ellas es el Fundador del Opus Dei, San Josemaría Escrivá de Balaguer, cuya figura deseo honrar en el 31 aniversario de la declaración de sus virtudes heroicas.⁴ Escrivá de Balaguer no era un filósofo, pero sí un santo y, por tanto, Dios le concedió una honda intelección de los temas que laten fuertemente en el corazón del hombre. Uno de estos temas es la libertad. Escrivá experimentó vivamente la libertad, una libertad, que podríamos llamar, *filial*: la del hijo que se sabe querido por su Padre-Dios. Debido a que captó y experimentó en su existencia terrena el sentido de la filiación divina como realidad fundante de toda actividad del alma, es muy frecuente encontrar en sus escritos, el adjetivo *filial*, acompañando a otras realidades del espíritu: “oración filial”, “audacia filial”, “alegría filial”, etc. Este enfoque contrasta con otras actitudes, tradicionales quizá, que pronuncian más el temor servil, y la condición de esclavos ante un Dios severo y lejano, según lo conciben.

San Josemaría fue un apasionado amante de la libertad. Así lo refería de sí mismo en una ocasión: «Algunos de los que me escucháis me conocéis desde muchos años atrás. Podéis atestiguar que llevo toda mi vida predicando la libertad personal, con personal responsabilidad. La he buscado y la busco, por toda la tierra, como Diógenes buscaba un hombre. Y cada día la amo más, la amo sobre todas las cosas terrenas: es un tesoro que no apreciaremos bastante».⁵

Tuvo, además, una capacidad extraordinaria de promoverla, en él mismo y en los demás: desde la intimidad de la vida personal hasta su despliegue en la actividad externa en todos sus ámbitos: desde la actuación en la vida pública hasta la convivencia familiar; y, desde luego en la vida interior, en el trato personal con Dios, en

and Politics. Selected Essays, II, Cambridge University Press, Cambridge 2007; IDEM, *Ética en los conflictos de la Modernidad*, Rialp, Madrid 2017; I. MURDOCH, *La soberanía del bien*, Caparrós Editores, Madrid 2001; M.C. MURPHY, *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; CH. TAYLOR, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge 2006⁸; IDEM, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona 2012; C. ECHEVERRÍA FALLA, *Anthropological Implications of Political Liberalism*, «SunText, Review of Arts & Social Sciences» 1(2): 107 (2020).

⁴ Promulgado el 9 de abril de 1990, por la Congregación para las Causas de los Santos, un año antes de la beatificación.

⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 184/e, ed. crítico-histórica preparada por A. ARANDA, Rialp, Madrid 2013, 935.

la lucha por responder a sus llamadas. Dios le dotó también de una gran claridad para penetrar intelectualmente en la esencia misma de la libertad y del obrar libre. Por eso, con toda justicia, se le ha llamado *maestro de la libertad cristiana*.⁶

En este ensayo abordaremos la temática de la libertad desde sus dos dimensiones fundamentales: la dimensión ontológica y la dimensión dinámica. Las enseñanzas de San Josemaría son el trasfondo de las nociones que se exponen, aunque expresadas, quizá, en términos diferentes. La libertad, como energía operativa que el hombre recibe con el ser, es una semilla que puede crecer, desarrollarse y dar fruto. Por eso, veremos cómo se da ese crecimiento bajo el influjo de las virtudes. Estos principios prácticos que guían la acción libre constituyen una categoría antropológica y ética central estrechamente vinculada con el incremento de libertad, y son un tema constante en la predicación y los escritos del Fundador del Opus Dei. A menudo insistía a sus hijos que lo que realmente le importaba era el crecimiento en virtudes. El decreto de virtudes heroicas, que la Iglesia promulgó en 1990 sobre su vida santa, es una buena prueba de lo que he dicho, y de la importancia primordial que las virtudes tienen en su predicación.

II. ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD

1. *La libertad efecto del amor creador*

La libertad no es una propiedad humana más: es la característica trascendental del ser del hombre. Es lo radical, y la radicalidad del hombre está en desear lo que le supera, que en definitiva es el Autor de sí mismo: el Creador. La libertad es el núcleo mismo de toda acción realmente humana, y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualesquiera de las esferas de su actividad.⁷ A la luz de las enseñanzas de San Josemaría expuestas en la homilía *La libertad, don de Dios*,⁸ nos adentraremos en la ontología de la libertad, empezando por el hecho metafísico capital que ocupa el primado del orden temporal y del orden trascendental: la acción creadora de Dios.

Para explicar qué es la libertad, Escrivá parte de nuestra condición de criaturas, y expresa de una manera sencilla y eficaz, que la conciencia de esa condición no se experimenta como un límite, sino como fuente de grandeza y seguridad, como una llamada a ser felices. Mueve, por tanto, al agradecimiento. «Todas las criaturas han

⁶ C. FABRO, *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, en *L'Osservatore Romano* 2-VIII-1977, 3.

⁷ Cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y el mal*, Eunsa, Pamplona 1987, 99.

⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, nn. 23-38, ed. crítico-histórica preparada por A. ARANDA, Rialp, Madrid 2019, 220-246. A partir de ahora, cada vez que citemos algún texto de esta homilía lo haremos entre comillas, añadiendo a la par el número de parágrafo.

sido sacadas de la nada por Dios y para Dios» (n. 24/a). La intención de Dios al crear entes distintos de Sí mismo, es la manifestación de su perfección. La acción creadora es acción donadora, acción amorosa y, por eso, máximamente libre, porque nada la condiciona, está ausente de cualquier necesidad. En esto se capta que es amorosa, porque se puede forzar a todo menos a amar. En la acción creadora divina no se da algo a alguien: se le otorga el ser, y Dios no recibe nada, porque nada puede añadirse a su ser perfectísimo. La creación es efecto de su amor infinito.

Crear es sobre todo un don, un regalo. No queda nada en Dios, lo da todo. Y la criatura lo que ha de hacer es *acceptar* el amor personal de Dios para poderse dar. Tomás de Aquino lo llamaba *donatio essendi*, porque la causalidad es insuficiente para explicar tal derroche y efusión.

El sentido más profundo de la libertad es la libertad de aceptación, estar de acuerdo con ser criatura, con ser hijo. Es un acto de libertad de intensidad máxima, porque coincide con el ser, con la verdad. No hay posibilidad de entender el sentido de la libertad, si la persona no toma conciencia de su carácter creado, de su relación con lo que le funda, si no acepta nativamente su ser hija de Dios.

Lo veía nítidamente Escrivá: todas las criaturas son para Dios, pero «sólo los hombres nos unimos al Creador por el ejercicio de nuestra libertad» (n. 24/a). En consecuencia, sólo el hombre puede rendir al Creador la gloria que le corresponde por ser el Autor de todo lo que existe, o negársela. Al crear al hombre libre, Dios no lo determina a darle gloria, sino que le *invita* y le *impulsa* a dársela. Como el amor perfecto comporta reciprocidad, correspondencia, se entiende que Dios haya creado seres capaces de amar, de corresponder libremente a su amor creador.

2. La respuesta al amor creador

La pregunta que surge de inmediato es: ¿Cómo corresponde la criatura libre al amor creador? Vamos a intentar responder a esta pregunta partiendo de algunas nociones filosóficas básicas.

El *télos* (o fin) es aquel bien por el que algo se hace, como, por ejemplo, el fin del profesor es lograr que el alumno aprenda. A su vez, la noción de *bien* –como algo que todos apetecen⁹– es correlativa a la de *perfección*, porque la voluntad de la criatura apetece algo en cuanto lo ve como integrante de su plenitud, y por eso obra siempre buscando un bien.

El dinamismo de las criaturas tiene su raíz en la tendencia e inclinación al propio bien, depositada por Dios en lo más profundo de su ser. A esa tendencia constitutiva a la propia plenitud también se le conoce como *deseo de felicidad*. Este deseo se ve colmado con creces cuando el bien al que se tiende es infinito. La

⁹ ARISTÓTELES, *I Ethic.*, c. 1, n. 1. Cfr. J.F. SELLÉS, *El sentido de la vida*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 2008, 8.

ordenación al bien indica que la criatura está finalizada, o, dicho de otro modo, está teleológicamente ordenada a lo que Dios quiere que sea, tiene su *télos* en Dios.

La libertad tiene como fin que el hombre pueda amar, corresponder al amor creador de Dios. Y, a la vez, como afirma San Josemaría «sólo cuando se ama se llega a la libertad más plena» (n. 38/e). ¿Cómo corresponde entonces la criatura al amor creador?

Con el reconocimiento agradecido del ser que ha recibido y con el empeño libre por llevar ese ser recibido a su plenitud. La criatura libre corresponde al amor de Dios realizando la perfección a la que su ser personal –donado por Dios– está finalizado.

La mirada de Adán en los frescos de Miguel Ángel de la bóveda de la capilla Sixtina es una expresión artística maravillosa de la aceptación radical del don divino por parte de la criatura. Fijémonos en algunos detalles de la escena de la creación del hombre.

La mano que Adán alza para tocar la mano de Dios ejemplifica, total y cabalmente, el anhelo de ver ascender hacia su Autor el amor desde lo más profundo de su fragilidad. Su mirada manifiesta el reconocimiento agradecido de una criatura que advierte que de todos los dones que ha recibido de Dios es la libertad el que le ha hecho –a diferencia de las demás criaturas irracionales– decir “amén” a Dios y a sí mismo. El rostro sereno y esperanzado no refleja solamente el autodomínio o señorío sobre las cosas creadas, sino también el saberse destinatario de una iniciativa divina, que no sólo lo hace criatura predilecta, sino mucho más. No sólo ha nacido de Dios, sino que es *con-Dios*,¹⁰ porque es su hijo. En la creación hay infinitas criaturas, pero lo que distingue radicalmente al hombre es que es hijo. Dios eleva la libertad humana, dotándola de un nuevo sentido, un sentido filial.

La respuesta a Dios ha de ser incondicionada, porque es respuesta al infinito amor creador. Condicionarla a algo –al éxito, a la propia satisfacción, al propio gusto– sería tanto como usar la propia libertad para amarse a sí mismo más que a Dios. Por eso subraya Escrivá que la disyuntiva es ser: «O hijos de Dios, o esclavos de la soberbia, de la sensualidad, de ese egoísmo angustioso en el que tantas almas parecen debatirse» (n. 38/a).

Quien no quiere ordenar su libertad al Amor de Dios, la ordena a sí mismo, pero el amor a sí mismo, sin esa ordenación al querer de Dios, es un amor defectuoso. Carlos Cardona afirma que la capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad, sólo amando libremente el Bien infinito de modo incondicionado; de lo contrario se frustra como tal libertad.¹¹ Por eso a Dios no sólo se le puede elegir como una alternativa entre otras, sino que se le ha de elegir por *encima de la misma capacidad de elegir*.¹² La alternativa

¹⁰ Cfr. SELLÉS, *El sentido de la vida*, 8.

¹¹ Cfr. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, 104.

¹² Cfr. *ibidem*, 105.

a esta elección no verdadera es quererle a sí mismo de manera incondicionada como bien absoluto. Y en esta elección “deficiente” consiste el mal, porque se elige el bien finito desvinculándolo del infinito, se elige a la criatura y no al Creador, que es el único que ha de ser amado por sí mismo y al que está vinculado todo otro ser.

Toda acción libre, ya sea buena o mala, coloca a la persona ante Dios. «Somos responsables ante Dios de todas las acciones que realizamos libremente. No caben aquí anonimatos; el hombre se encuentra frente a su Señor, y en su voluntad está el resolverse a vivir como amigo o como enemigo» (n. 36/a). La vivencia de la libertad se experimenta tanto más intensamente cuanto más relevantes son las elecciones. La libertad es tanto más plena cuanto más importante y decisivo es aquello con lo que se enfrenta. Decidir entre un helado y una taza de café no da lugar a mucho rango de libertad; en cambio, hay elecciones que cualifican hondamente la vida personal y comprometen la libertad radicalmente (la elección de una carrera, decidir con quién voy a compartir la vida, etc.). Por eso, en un mundo de trivialidades no se puede ser libre.

En el pensamiento de Escrivá la libertad no consiste en la ausencia de vínculos, sino en la calidad con que se asumen esos vínculos. Esta idea aparece bellamente expresada en un punto de Surco: «Nunca te habías sentido más absolutamente libre que ahora, que tu libertad está tejida de amor y de desprendimiento, de seguridad y de inseguridad: porque nada fías de ti y todo de Dios». ¹³ En otra ocasión, hablando a sus hijos del miedo que algunas personas tienen al compromiso, les hace ver que quien no se compromete, ni asume vínculos voluntariamente, por no querer condicionarse, es quien más condicionado se ve por unos vínculos que insoslayablemente tendrá que asumir en contra de su voluntad. «Si un hombre no se deja vincular por afanes nobles y limpios, con los que acepta las obligaciones de una familia, de una profesión, de unos deberes ciudadanos...; si un hombre no tiene iniciativa para tomar esas decisiones, la vida misma se encargará de imponérselas, contra su voluntad. (...) Cuando eso sucede, esa alma queda todavía más condicionada que la que voluntariamente quiso aceptar unos compromisos, que en apariencia coartaban su libertad». ¹⁴

3. *Relación entre libertad y entrega*

«A Dios nada le impedía crearnos impecables, –con un impulso irresistible hacia el bien– pero “juzgó que serían mejores sus servidores si libremente le servían” (SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, PL 34, 134)» (n. 33/b). Por eso, afirma San Josemaría que la libertad sólo puede entregarse por amor; «otra clase de despren-

¹³ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Surco*, Rialp, Madrid 1986⁴, n. 787.

¹⁴ Archivo General de la Prelatura del Opus Dei (AGP), Po1, 1968, 41.

dimiento no la concibo» (n. 31/b). Escrivá entiende la obediencia a la voluntad de Dios como la máxima afirmación de la libertad, y no como renuncia a ella. En este sentido también es un pionero, porque en la espiritualidad clásica se destacaba más el aspecto de renuncia, de anonadamiento, de abdicar de la propia libertad para poder obedecer. Escrivá la ve más bien como *condición* para obedecer, la revaloriza y la dota de un alto sentido. «Nada más falso que oponer la libertad a la entrega, porque la entrega viene como consecuencia de la libertad» (n. 30/c). «En la entrega voluntaria, la libertad renueva el amor [...]. Por amor a la libertad nos atamos» (n. 31/c).

El sentido último de la libertad personal es responder al amor de Dios amando el plan de Dios para cada persona, es decir, realizando la perfección a la que el ser personal –donado por Dios– está finalizado. Así, cuando la persona responde libremente con su voluntad a la voluntad amorosa de Dios, alcanza su plenitud humana. Y, al contrario, cuando el hombre decide libremente no amar a Dios es un hombre frustrado: autorreducido a cosa, porque, aunque no quiera, da gloria a Dios, pero sin que haya en ello ninguna intervención de su ser personal.¹⁵ San Josemaría sostenía de acuerdo con la tradición clásica, particularmente Tomás de Aquino,¹⁶ que la posibilidad de elegir el mal no pertenece a la esencia de la libertad, aunque sea una manifestación, un signo de que existe libertad: «la elección que prefiere el error, no libera» (n. 26/d).¹⁷ La esencia de la verdadera libertad no está en elegir un contenido contrario al *télos* del hombre, sino en la decisión de adherirse al plan de Dios y realizar así su ser en plenitud.

Al amar a Dios el hombre realiza el sentido de su vida, porque libremente ama a Aquél que libremente le hace libre y capaz de amar. Intencionalmente se identifica con su *télos* aquello para lo cual fue constituido en el ser por Dios; y al hacerlo así está *re-creando* su ser por amor. «Cuando nos decidimos a contestar al Señor: mi libertad para ti, nos encontramos liberados de todas las cadenas que nos habían atado a cosas sin importancia, a preocupaciones ridículas, a ambiciones mezquinas» (n. 38/b).

¹⁵ Cfr. CARDONA, *Metafísica del bien y el mal*, 102.

¹⁶ Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* afirma que «pertenece a la perfección de la libertad el poder elegir cosas diversas manteniendo el orden al fin; pero que se incline hacia algo que le aparte de Dios –en eso consiste el pecado– es una imperfección suya: los bienaventurados y los ángeles, que ya no pueden pecar, son más libres que nosotros» (I, q. 62, a. 8, ad. 3).

¹⁷ El contexto en que se encuentra esta frase es el siguiente: «Rechazad el engaño de los que se conforman con un triste vocerío: ¡libertad, libertad! Muchas veces, en ese mismo clamor, se esconde una trágica servidumbre: porque la elección que prefiere el error, no libera» (n. 26/b).

III. EL DINAMISMO DE LA LIBERTAD

1. *El crecimiento de la libertad*

Decíamos que el sentido de la libertad es llegar al cumplimiento del *télos* personal, como respuesta a la donación del ser por parte de Dios. Ahora preguntémosnos, ¿es posible que se dé un crecimiento en libertad? ¿La libertad humana puede crecer o disminuir?

En este punto conviene que hagamos una distinción de planos. En el plano ontológico, se posee la libertad nativamente, por naturaleza.¹⁸ A este nivel el hombre puede hacer buen o mal uso de su libertad, pero no la puede hacer crecer ni disminuir.

En el plano operativo o dinámico, en cambio, se da crecimiento o disminución. La libertad crece en la medida en que las capacidades operativas de la persona se actualizan, es decir, se perfeccionan. Crece en la medida en que esas capacidades están mejor dispuestas para la realización de su proyecto existencial, que, por otra parte, coincide –si es verdadero– con el proyecto de Dios para esa persona. Al conjunto de hábitos que disponen a las potencias para la realización del *télos* personal se les denomina *virtudes*, eje sobre el cual gira toda la dinámica de la vida moral.

Con el fin de entender con mayor lucidez el influjo de las virtudes en la actuación libre, consideraremos algunos datos antropológicos.

En la persona se dan dos niveles de instancias afectivas: sensible (apetito irascible o impulsos, y apetito concupiscible o deseos) y racional o superior (voluntad y razón práctica). Ambas instancias no son fuerzas paralelas; ni tampoco antagónicas, como si cada una tendiese a bienes de por sí excluyentes: son más bien armónicas, una y otra se ordenan a la realización de la vida humana. La afectividad sensible tiene una aptitud natural para ser integrada por la instancia afectiva superior. Es lógico que así sea, porque la componente sensible de nuestra afectividad se dirige a bienes parciales, sectoriales; en cambio, la superior se orienta hacia el bien total de la persona. Por ejemplo, un viaje cultural es un bien, pero si va en detrimento de la atención a la familia o de las obligaciones profesionales, viene a ser un bien parcial al que hay que renunciar en aras al bien total de la persona. Por eso, en los casos, en que el bien total de la persona exige la renuncia a un bien parcial al que afectivamente se tiende, se experimenta una resistencia, una oposición; sin embargo, si se renuncia al bien parcial y se logra dirigir la conducta

¹⁸ Es una libertad real, pero finita, porque es la libertad de una criatura compuesta de potencia y acto: de una criatura que no ha alcanzado la perfección, que está en potencia de alcanzarla. No tiene un punto de partida incondicionado y absoluto, porque es una libertad que ha sido donada. Se trata de una libertad con unos rasgos propios que derivan de su condición corpóreo-espiritual, que la hacen limitada.

al fin personal se obtiene el fruto positivo de la victoria del bien mejor. Esta resistencia esforzada y costosa para renunciar a bienes sensibles y alcanzar bienes mejores, es una muestra palpable de la disminución de la aptitud de la voluntad para conducir la afectividad sensible al bien total de la persona. Sabemos por la fe, que después del pecado original, la aptitud de la voluntad quedó disminuida, pero no destruida.

San Josemaría, conocedor de esa reyerta interior que todo hombre libra consigo mismo a la hora de alcanzar el bien como persona, anima continuamente a la lucha, a ganar las batallas, porque ha experimentado la felicidad que produce la conquista del bien total. En *Surco* afirma: «No se puede llegar al triunfo, a la paz, si faltan la lealtad y la decisión de vencer en el combate».¹⁹ Compara la alegría de la victoria en la lucha con la del deportista ante los obstáculos que debe superar e insiste en que el combate no es renuncia, «respondemos con una afirmación gozosa, con una entrega libre y alegre».²⁰

El Fundador del Opus Dei es consciente de que cada victoria de la libertad implica un incremento en virtud, y viceversa. Por eso, las virtudes son los criterios de comportamiento que mejor expresan la recta orientación de todas las energías humanas puestas al servicio de la libertad. Expresan de modo *habitual* la finalidad de la acción *libre*, y son criterios infalibles de acción, porque en ellas la acción libre se hace hábito de la tendencia, de la afectividad sensible y de la voluntad.

2. *El papel de la educación en el crecimiento de la libertad*

El proceso educativo y formativo cobra una enorme importancia en el marco que hemos presentado del crecimiento en libertad y adquisición de las virtudes. La educación es precisamente el proceso de ayuda a un sujeto para que llegue a ser verdaderamente libre. Esta misma importancia tenía para San Josemaría, que era un gran formador de almas. En la mente de Escrivá la actuación educativa tenía como fin la promoción e incremento de la libertad. Estaba convencido de que el sentido más profundo de la educación y de la tarea de formación consiste en hacer a cada hombre capaz de formular y realizar su proyecto personal de vida, tarea que tiene su fundamento en la libertad.

Toda educación se realiza en función y al servicio de la libertad, y la pieza capital del proceso educativo es la formación en virtudes. De nada valdría una educación basada en la transmisión de conocimientos eruditos o de hondas reflexiones teóricas, si no se prestase especial atención a dirigir hacia el bien la energía operativa del sujeto a través de las virtudes.

¹⁹ ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Surco*, n. 852.

²⁰ ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios* (homilía: *Porque verán a Dios*), n. 182/b, 568.

San Josemaría, maestro de la libertad cristiana, fue un gran práctico de la virtud. Sabía que las virtudes no se aprenden sólo en los libros o en los manuales de autoayuda y superación, ni siquiera en las predicaciones o charlas, por muy elocuentes que sean, sino que se adquieren y se enseñan por repetición de actos positivos. Por eso planteó la formación siempre en clave afirmativa. No a base de represiones o prohibiciones, sino como afirmación gozosa, yendo siempre con el “sí” por delante. Incluso cuando, por exigencias de la formación de sus hijos, tenía que decir que “no”, ese “no” tenía siempre detrás un “sí” gozoso, optimista y esperanzado.

La vida se estrena cada día cuando uno lucha por ser más fuerte y más templado, más sobrio y más alegre, más generoso y más compasivo, más puntual y más casto; y no cuando se establecen normas, prohibiciones y límites, que sofocan el afán de superación. Escrivá reconocía que, cuando en la tarea formativa, lo que se transmiten son “*noes* puros”, tarde o temprano, se tornan problemáticos. ¿Por qué?

Porque las tendencias humanas están orientadas naturalmente al bien de la persona y cuando se reprimen, dificultan la consecución del bien, porque el deseo se encuentra negado, pisoteado. Indudablemente, la negación dificulta los actos virtuosos y abre la puerta al voluntarismo y a la rigidez. Lo que más caracteriza a la virtud es, por una parte, que tiene la capacidad de hacer del bien algo estable, fácil y deleitable, pues al inherir en el deseo, se hace hábito de la tendencia; y, por otra parte, su dimensión intelectual, por la cual, el virtuoso es capaz de “ver” o encontrar con creatividad la acción buena en las diversas y múltiples situaciones de la vida. Las virtudes son un sobrante de fuerza activa de las tendencias que facilitan la vida y la perfeccionan, porque hacen llevadera la consecución del bien. Son principios que liberan, porque dan pie a que se luce alegre y espontáneamente.

¿Cómo educaba San Josemaría en virtudes? Sobre todo, a través del *ejemplo*. Las vivía él mismo en primera persona y, a base de ejercer operaciones excelentes que dejaban un efecto *habitual* en las facultades, lograba transmitir las a otros de modo vivo, práctico y objetivo: *viéndole vivir*. Escrivá era consciente de que su responsabilidad era actuar bien en todo instante, ser escalera, cuyos peldaños eran las acciones excelentes que incitaban a otros a subir más y más. *Verlo subir* era lo que animaba a quienes le rodeaban, porque se sentían impulsados a ascender ellos mismos por esa “escalera” vital de la naturaleza cuya cima es la virtud.

Ser virtuoso no es un lujo que sólo pocos puedan permitirse, ni un adorno para la fachada de la casa en tiempos de prosperidad. Las virtudes son la culminación de la vida desde el punto de vista de la naturaleza, son una *segunda naturaleza*,²¹ que va configurando nuestra personalidad y constituye el despliegue más auténtico del ser personal. Por eso, se puede concluir que, si no se educa en virtudes, no se educa del todo.

²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 4.

IV. CONCLUSIÓN

Al hilo de las reflexiones que hemos ido haciendo, y como consideración final, cabría sostener que la noción de libertad, tal y como se ha ido configurando en los últimos siglos en la intrincada confrontación que hemos presentado al inicio, puede verse enriquecida si se nutre de las enseñanzas de San Josemaría. Necesitamos insoslayablemente un concepto renovado de libertad, que no abdique de Dios, sino que más bien se entienda como lo que es: efecto de su amor creador y redentor. La libertad guarda una relación esencial con el amor; es más, Dios nos ha dado ese don para que le amemos, y la libertad crece en la misma medida en que se ama más. Cuando el amor se confirma en las elecciones particulares se van desarrollando las virtudes que inclinan a obrar bien con gusto y prontamente. San Josemaría encarnó en su vida terrena las virtudes de modo heroico: fue muy virtuoso, y a la vez, muy libre, porque apostó en su vida por el Amor.

ABSTRACT

En este ensayo abordaremos la temática de la libertad desde sus dos dimensiones fundamentales: la dimensión ontológica y la dimensión dinámica. Las enseñanzas de San Josemaría son el trasfondo de las nociones que se exponen, aunque expresadas, quizá, en términos diferentes. La libertad, como energía operativa que el hombre recibe con el ser, es una semilla que puede crecer, desarrollarse y dar fruto. Por eso, veremos cómo se da ese crecimiento bajo el influjo de las virtudes.

In this essay we will address freedom from its two fundamental dimensions: the ontological dimension and the dynamic dimension. The notions exposed in this article are based on St. Josemaría's teachings and writings, although expressed, perhaps, in different terms. Freedom, conceived as the operative energy that man receives with the act of being, is a seed that can grow, blossom and bear many fruits. Therefore, we will try to see how this occurs under the influence of virtues.

TEOLOGIA E STORIA DELLA TEOLOGIA¹

SERGE-THOMAS BONINO *

Forse sarà possibile essere un ottimo fisico senza sapere nulla a proposito della storia della fisica e dei suoi vari legami con la storia culturale. Non sembra, infatti, che ci sia un legame intrinseco tra la teoria fisica in quanto tale e la storia della fisica. Anzi, c'è perfino il rischio, per chi frequenta troppo la *Fisica* di Aristotele, di faticare poi ad entrare nei misteri della fisica quantistica... Invece, sarà estremamente difficile essere un buon teologo senza sapere nulla della storia della teologia. P. Marie-Dominique Chenu era arrivato fino a affermare: «la storia della teologia è interna alla teologia».² Non mi spingerò a tanto perché, sul piano epistemologico, mi sembra che la storia della teologia non sia una parte della teologia e debba essere distinta formalmente dalla teologia in quanto tale. La prova è che niente impedisce che la storia della teologia sia praticata anche con grande competenza e professionalità da chi non ha la fede teologale, mentre la fede è strutturalmente richiesta per fare teologia. In effetti, la teologia, quale *intellectus fidei*, non è “scienza religiosa”. Il proprio oggetto non è un testo, una storia, un comportamento religioso, in breve una realtà creata, ma Dio stesso. Non si tratta di studiare i discorsi che vertono su Dio ma la verità di Dio stesso, aiutandosi certo con i discorsi su Dio. Dobbiamo quindi dire, più modestamente (ma è già tanto), sempre con Chenu, che «la storia della teologia nutre la teologia».³ Ora, questa simbiosi vitale tra teologia e storia della teologia sta nel cuore dell'opera intellettuale del prof. Josep-Ignasi Saranyana e del suo contributo al pensiero cristiano contemporaneo.

Questa simbiosi è un equilibrio e, come qualsiasi equilibrio, viene minacciato da due pericoli opposti tra di loro, due gemelli nemici: l'a-storicismo e lo storicismo. Il primo pericolo, l'a-storicismo, risulta dalla paura irrazionale che la considerazione della storia e delle sue contingenze porti a relativizzare le certezze della teologia, addirittura della fede. In reazione contro il modernismo, questa paura ha a lungo paralizzato la teologia cattolica neoscolastica della prima metà

* Pontificia Università San Tommaso d'Aquino – Angelicum, Roma.

¹ Presentazione del libro di Josep-Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teologia cristiana (750-2000)*, Eunsa, Pamplona 2020, 992.

² M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, «Études de philosophie médiévale» 45, Vrin, Paris 1957, 14.

³ M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, préface à la 3^e édition, «Bibliothèque thomiste» 33, Vrin, Paris 1957, 13.

del Novecento. Per scongiurarla, ci è stato ripetuto *ad nauseam* la sentenza di san Tommaso: «Lo studio della filosofia non mira a conoscere quello che gli uomini hanno pensato, ma quale sia la verità delle cose (*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*)».⁴ Però, tutta l'opera di san Tommaso smentisce questo suo presunto disinteresse per la storia.⁵ Se “la verità delle cose” rimane effettivamente il fine perseguito, studiare, come ha fatto san Tommaso, “quello che gli uomini hanno pensato” è un mezzo privilegiato per raggiungerlo. Non di rado si crede che il disprezzare la storia sia il segno irrefutabile dello spirito davvero speculativo. A mio parere si tratta di un'illusione, frutto di un'antropologia e di una noetica deficitarie. Non si deve mai dimenticare che, per san Tommaso, l'attività intellettuale umana prende le mosse dalle immagini ricavate dall'esperienza concreta di un soggetto storicamente e culturalmente situato. Anzi, essa raggiunge la propria perfezione nel tornare a queste immagini (*conversio ad phantasmata*) per illuminarle con i concetti. Anche se il concetto mira (e raggiunge effettivamente) l'universale, è impossibile staccarlo senz'altro dal suo radicamento storico-culturale. Ora, questa tentazione di promuovere un pensiero del tutto astratto, indipendente da qualsiasi considerazione storica delle nozioni, non risparmia oggi il modo d'interessarsi alle grandi problematiche della “filosofia della religione” nel mondo analitico anglosassone. Come se il rigore analitico dovesse per principio preservarsi dalla profondità (e dall'ambiguità) storica e culturale delle problematiche e delle nozioni.

Detto questo, è vero che l'altro pericolo – lo storicismo – non è per niente scomparso dall'orizzonte. Per storicismo, intendo ogni teoria secondo cui la verità della dottrina consiste nell'adeguarsi al proprio contesto storico. Una dottrina è vera quando risponde alle richieste del proprio tempo, ma pertanto smette ben presto di essere vera. Ora, se è vero che la verità teologica non è a-storica, a strapiombo sulla storia, in un cielo immutabile, essa è pur sempre trans-storica, nel senso che la teologia è in grado di raggiungere, nel corso stesso della storia, delle verità che trascendono il contesto della loro scoperta e pertanto rimangono vere in altri contesti storico-culturali. Una vera teologia non è mai del tutto superata. E questo è appunto il motivo per cui la teologia non può prescindere dalla propria storia. Nelle teologie elaborate nel corso dei tempi si è formato a poco a poco un patrimonio teologico ancora valido e che sta sempre crescendo. In effetti, la teologia non progredisce per mezzo di rivoluzioni successive (che invaliderebbero senz'altro le teologie precedenti) ma per mezzo di una lenta evoluzione omogenea.

Nel 2012 è stato pubblicato un documento della Commissione Teologica Internazionale intitolato *La Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*. L'obietti-

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In De caelo*, I, lect. 22, § 8.

⁵ Si veda, J.-P. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire. État de la question et pistes de recherche*, in IDEM, *Nouvelles recherches thomasiennes*, Vrin, Paris 2008, 131-175.

vo era duplice. Da un lato, mettere in rilievo la specificità epistemologica della teologia come *intellectus fidei* ecclesiale rispetto alle scienze religiose e, dall'altro, prevenire i rischi di disgregazione e di dispersione che minacciano la teologia cattolica, insistendo di più, senza mai mettere in causa il legittimo pluralismo teologico, sui fattori che contribuiscono all'unità tra le teologie cattoliche (e permettono pertanto il dialogo). Ora, tra questi fattori d'unità, la Commissione Teologica Internazionale annovera l'esistenza della tradizione teologica comune, del patrimonio teologico, oserei dire della *theologia perennis*:

La ricerca di unità tra la pluralità delle teologie assume oggi svariate forme: l'insistenza sul riferimento ad una tradizione ecclesiale comune della teologia, l'esercizio del dialogo e della interdisciplinarietà, e l'attenzione volta a evitare che le altre discipline con cui si confronta la teologia impongano su di essa il proprio "magistero". L'esistenza di una tradizione teologica comune nella Chiesa (che deve essere distinta dalla Tradizione stessa, ma non da questa disgiunta) è un fattore importante nell'unità della teologia. Nella teologia esiste una memoria comune, in modo che alcuni risultati storici (ad esempio, gli scritti dei Padri della Chiesa, sia d'Oriente sia d'Occidente, e la sintesi di san Tommaso, *Doctor communis*) restano come punti di riferimento per la teologia di oggi. È vero che alcuni aspetti della precedente tradizione teologica possono e talvolta devono essere abbandonati, ma il lavoro del teologo non può mai fare a meno di un riferimento critico alla Tradizione che l'ha preceduto.⁶

Questa tradizione teologica comune non è un blocco definito di verità teologiche comuni, facilmente individuabile accanto alle teologie particolari. Essa esiste solo nelle tradizioni teologiche particolari, un po' come l'universale esiste solo nei particolari. Neppure si confonde con la Tradizione apostolica, cioè la trasmissione viva del Vangelo nella Chiesa. Verità dogmatica e verità teologica sono distinte, cosicché la storia della teologia non coincide con la storia dei dogmi.

La scienza teologica ha la propria storia e segue il proprio ritmo; i suoi fattori esplicativi si prendono, tra l'altro, dall'evoluzione delle culture in cui essa si sviluppa e dagli strumenti razionali usati per pensare "scientificamente" il dato della fede. Ora, il motivo per cui una teologia del passato può fare da punto di riferimento per la teologia odierna, è perché ha raggiunto delle verità teologiche fondamentali, trans-storiche, le quali formano un patrimonio dottrinale stabile. Stabile ma non statico, destinato a crescere e a svilupparsi. Questa stabilità trans-storica risulta dalla natura dello strumento razionale adoperato, vale a dire la filosofia e in fattispecie la metafisica. In effetti, la *Fides et ratio* ci ha ricordato che la metafisica è in grado di raggiungere i principi fondamentali trans-storici del reale, al di là dei fenomeni.

⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Roma 2012, n.79.

Il che mi porta alla prima delle tre spiccate qualità del libro del prof. Saranyana: la considerazione del ruolo determinante della filosofia e della sua storia come fattore di spiegazione delle vicende della teologia. Certo, la teologia non è affatto la filosofia estesa alle questioni religiose. Però, in quanto razionalità della fede, la teologia non può non usare la filosofia. E, come sottolineato dalla *Fides et ratio*, il teologo che pensasse di essersi liberato della filosofia, sarebbe in realtà asservito a una ben cattiva filosofia, tanto più pericolosa in quanto inconsapevole. La rilevanza della filosofia per la storia della teologia non è sfuggita al prof. Saranyana, tanto che non esita mai a dedicare sviluppi sostanziali a dei filosofi che non sono affatto teologi – penso ad esempio a Hume (pp. 330-337) – ma la cui influenza sulla teologia, in termini di reazione o di assimilazione, è stata considerevole. E non manca mai di segnalare i presupposti filosofici di questa o quella tesi teologica. Ad esempio, egli segnala l'influsso della fenomenologia di Husserl su Dominicus De Petter e sulla teologia eucaristica del suo discepolo Edward Schillebeeckx, concludendo con Ratzinger che la chiave dei problemi è il rapporto tra fenomenologia e ontologia (pp. 767-768).

Una seconda grande qualità del libro risiede nel prendere in considerazione le teologie delle Chiese e delle comunità cristiane non cattoliche. Lo scopo non è di raggiungere l'eshaustività quantitativa. Le teologie delle diverse confessioni non sono giustapposte le une accanto alle altre ma inter-agiscono e questa interazione è proprio uno dei motori della storia della teologia. Come capire l'opera di P. Marie-Joseph Lagrange se non sull'orizzonte del confronto con l'esegesi del protestantesimo liberale (pp. 482-490)? Come capire la teologia di Hans Urs von Balthasar prescindendo dalla reazione vitale di Karl Barth di fronte al medesimo protestantesimo liberale (pp. 725-726)?...

Infine – ed è la terza qualità – questa storia universale della teologia cristiana beneficia della particolare attenzione rivolta alla teologia di lingua spagnola, specialmente alla teologia in America Latina, di cui il prof. Saranyana è un eminente studioso, dalla teologia profetica di Pedro de Cordoba alla teologia della liberazione di Gustavo Gutiérrez. Per un lettore francofono è un proficuo decentramento. Neanche qui si tratta solo di ampliare quantitativamente la documentazione, ma lo scopo è di permettere uno sguardo diverso. Si impara tanto non solo sui movimenti più specifici, come la teologia della liberazione, ma anche sul modo latino-americano di ricevere, assimilare e arricchire problematiche teologiche universali, come ad esempio la questione della donna (pp. 888-903).

Insomma, questa monumentale storia della teologia cristiana, dotata di tutti gli strumenti che ne fanno già un'opera di riferimento, sarà una guida preziosa per chi intende buttarsi nel grande corrente della teologia cristiana che, alimentato dalla sua storia, non smette di scorrere.

STATUS QUAESTIONIS

LA NUEVA PERSPECTIVA SOBRE SAN PABLO

CATALINA VIAL DE AMESTI*

SUMARIO: I. *Antecedentes de la NPP*. 1. Interpretación de san Pablo en la clásica doctrina luterana. 2. *Krister Stendhal*. II. *Ed Parish Sanders*. 1. Nomismo de la Alianza. 2. Valoración de la propuesta de Sanders. III. *James D.G. Dunn*. 1. Contexto histórico de la doctrina de Pablo. 2. Pablo, Apóstol de los gentiles. 3. Síntesis sobre la NPP. 4. Justificación por la fe y participación en Cristo. 5. Valoración de la propuesta de Dunn. IV. *Nicholas Thomas Wright*. V. *Nuevas Perspectivas sobre Pablo*. 1. Pablo judío radical. 2. Pablo incoherente. 3. Pablo apocalíptico. 4. Pablo político. 5. Pablo y la gracia. VI. *Conclusiones*.

La historia de la interpretación del *corpus paulinum* comienza en el siglo I y se extiende hasta el día de hoy. En ella destacan importantes figuras como Orígenes, Juan Crisóstomo, Agustín, Tomás de Aquino y en época moderna Lutero, Calvino y Karl Barth, por nombrar solo a algunos. En los últimos cincuenta años, entre los estudiosos de san Pablo, surge lo que se conoce como la *Nueva Perspectiva de Pablo* (NPP) que da lugar a una nueva etapa en la interpretación de los textos del Apóstol. La finalidad del presente artículo es ofrecer un panorama general sobre esta nueva corriente de interpretación paulina.

I. ANTECEDENTES DE LA NPP

1. Interpretación de san Pablo en la clásica doctrina luterana

El legalismo judío que Pablo abandona con su conversión interior, al pasar de la pretensión de querer cumplir los preceptos divinos con sus propias fuerzas a una confianza absoluta en la acción de Dios es, según Lutero, una realidad olvidada por el cristianismo medieval. La misión del Reformador alemán, por tanto, consiste en recuperar la doctrina original del cristianismo, la verdadera enseñanza del Apóstol: así como Pablo proclamó el cristianismo como una religión de gracia que supera al judaísmo como religión de preceptos, del mismo modo, el luteranismo debe superar al catolicismo.¹

* Pontificia Università della Santa Croce.

¹ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi: the Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, 185-194; IDEM, *New Perspectives on Paul: A Reflection on Luther's Contribution to the Doctrine of*

En otras palabras, en opinión de Lutero, Pablo en sus cartas expone una doctrina con la que hace frente a una situación semejante a la que él vive en el siglo XVI, tanto por el contexto histórico en que se encuentra la Iglesia, como por su propia experiencia espiritual. Según esta doctrina, las obras de la Ley que el Apóstol rechaza radicalmente se oponen a la gracia porque inducen al hombre al orgullo y a buscar una autojustificación que aleja de Dios. Toda buena obra se realiza siempre por temor al castigo o por un interés egoísta y, por lo tanto, es contraria a la gracia. Esta postura es posteriormente desarrollada por importantes estudiosos del mundo judío y exégetas bíblicos como Ferdinand Weber (1836-1879), Emil Schürer (1844-1910), Wilhelm Bousset (1865-1920), Rudolf Bultmann (1884-1976) y Ernst Käsemann (1906-1998), entre otros.

A principios del siglo pasado, sin embargo, a algunos autores ya no convence la visión legalista del judaísmo del Segundo Templo que prevalece entre los intérpretes de la Biblia. Empiezan a surgir algunas voces como la del presbiteriano George Foot Moore (1851-1931)² y el judío Hans Joachim Schoeps (1909-1980)³ que se oponen a lo que ellos consideran una comprensión errónea de la religión judía. Estas tienen poco impacto hasta que en 1977 Ed Parish Sanders publica su famosa obra con la que iniciará una verdadera revolución en el mundo de la exégesis paulina: *Paul and Palestinian Judaism*.⁴ Algunos años antes, el 3 de septiembre de 1961, Krister Stendhal pronuncia una importante conferencia: *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*,⁵ precursora de la NPP. A ella me referiré brevemente, antes de estudiar la obra de Sanders.

2. Krister Stendhal (1921-2008)

Stendhal argumenta que, a lo largo de la historia del cristianismo de Occidente, Pablo ha sido aclamado como el «héroe de la conciencia introspectiva».⁶ Sobre todo en el protestantismo, la interioridad de Pablo «ha sido interpretada a la

Christian Grace on the Occasion of the Fifth Centenary of the Reformation, «Nova et Vetera» 16 (2018) 797-833; B. LOHSE, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis 2011.

² Cfr. G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols., Harvard University Press, Cambridge 1927-1930.

³ Cfr. H.J. SCHOEPS, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Westminster Press, Philadelphia 1961.

⁴ Cfr. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1977.

⁵ Cfr. K. STENDHAL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West* «Harvard Theological Review», 56 (1963), 199-215. La conferencia se reimprimió en K. STENDHAL, *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress, Philadelphia 1976, 78-96.

⁶ *Ibidem*, 78.

luz de la lucha de Lutero con su conciencia». ⁷ Stendhal rechaza esta lectura de los textos paulinos porque afirma que existe una diferencia radical entre el Reformador alemán y Pablo, entre el contexto del siglo XVI y el del siglo I.

Según Stendhal, de las cartas del Apóstol se deduce que Pablo tenía una «conciencia robusta». ⁸ No existe ningún indicio para afirmar que tuviese dificultad para cumplir la Ley. Al contrario, él mismo señala que su conducta ha sido «irreprochable» (Flp 3,6) y el encuentro con Cristo en Damasco no cambia esta situación. Cuando Pablo afirma que «ahora olvida lo que queda atrás» (Flp 3,13), no se refiere a que Cristo sanó su supuesta conciencia atormentada por la dificultad interior para cumplir las gravosas prescripciones de la Ley, sino más bien a que se arrepiente del grave pecado de perseguir a los cristianos. ⁹

En Rm 2-3, continúa Stendhal, Pablo hace referencia a Israel como pueblo, no como individuo, y su intención es mostrar que los judíos, a pesar de la circuncisión y la Ley, no son superiores a los gentiles y, por tanto, no tienen motivo alguno de vanagloria. A la luz de la salvación que ha traído Cristo, ellos son culpables ante Dios al igual que los gentiles. La fórmula *simul iustus et peccator* no puede ser considerada como reflejo de la actitud de Pablo frente a sus pecados personales, porque el Apóstol –tanto el “Pablo fariseo” como el “Pablo cristiano”– no tiene la interioridad que presupone dicha fórmula. Lutero, en cambio, «aborda a Pablo con la pregunta occidental de una conciencia introspectiva». ¹⁰ Sin embargo, «Pablo nunca insta a los judíos a encontrar en Cristo la respuesta a la angustia de una conciencia herida». ¹¹ El Apóstol reconoce la situación precaria en la que se encuentra el ser humano después del pecado, y cómo incluso la Ley de Dios puede ser instrumento de muerte, pero lo que domina la *Carta a los Romanos* es la convicción de que «hay una solución positiva, disponible aquí y ahora, por medio del Espíritu Santo, de la cual habla en el capítulo 8». ¹² Para Pablo, aunque existe el pecado, «la voluntad y la mente del hombre son declaradas buenas y se encuentran de parte de Dios». ¹³

Estas observaciones concuerdan con el modo en que Pablo describe su “conversión” como una llamada a convertirse en Apóstol de los gentiles (cfr. Ga 1,15 y Hch 9,15). En opinión de Stendhal, «no existe –como usualmente pensamos– primero una conversión, y luego un llamado al apostolado; existe solo el llamado a

⁷ *Ibidem*, 79.

⁸ *Ibidem*, 80. Cfr. 1Co 4,4; 2Co 1,12; Hch 23,1; 24,16.

⁹ Cfr. STENDHAL, *Paul Among Jews*, 80-82.

¹⁰ *Ibidem*, 93.

¹¹ *Ibidem*, 81.

¹² *Ibidem*, 94.

¹³ *Ibidem*, 94.

trabajar entre los gentiles»¹⁴. El problema al que Pablo intenta responder, entonces, consiste en explicar por qué no es necesario imponer la Ley judía a los gentiles.

La crítica de Stendhal a la clásica concepción luterana sobre la *conciencia* de Pablo, se complementa con la crítica que algunos años más tarde hará Sanders al modo en que los estudiosos de Pablo han descrito el *judaismo* de la época del Apóstol.

II. ED PARISH SANDERS (1937-)

1. *Nomismo de la Alianza*

Sanders en su obra *Paul and Palestinian Judaism* hace un amplia investigación sobre la literatura judía del Segundo Templo y, en concreto, estudia cómo se relaciona la religión de Pablo con las distintas formas de judaísmo palestino que existían entre los años 200 aC y 200 dC. Después de analizar la literatura rabínica tannaítica, rollos del Mar Muerto, apócrifos, pseudoapócrifos y literatura sapiencial, concluye que el judaísmo era, en primer lugar, una religión de gracia en la cual se enfatizaba la elección libre de Dios a Israel. Para los judíos de la época paulina, la salvación no consistía en ganar el favor divino por las obras que se realizan en cumplimiento de la Ley, sino en recibir el don de la Alianza como miembros del pueblo elegido por Dios. Es decir, Sanders se opone a una concepción distorsionada del judaísmo y, sobre todo, del fariseísmo, como un grupo religioso meramente centrado en la contabilización de los propios méritos ante Dios.¹⁵

La razón de la crítica de Pablo a la Ley judía, señala Sanders, es su «soteriología exclusivista». Es decir, aunque Pablo considera el celo por la Ley, en sí mismo, algo bueno, rechaza las obras de la Ley porque considera que la salvación es solo por Cristo y, por tanto, según su doctrina, seguir cualquier otro camino es una equivocación:

Nuestro análisis de la literatura rabínica y de otra literatura judeo-palestina no reveló una religión que se caracteriza por su legalismo y justificación por las obras. Pero más importante que ello es la observación de que en cualquier caso esa acusación no es el corazón de la crítica de Pablo. (...) La razón de la polémica de Pablo contra la Ley, y por consiguiente contra el cumplimiento de la Ley, es su soteriología exclusivista. Puesto que la salvación es solo por Cristo, el seguimiento de *cualquier* otro camino es erróneo. Pablo dice que la fe excluye la jactancia y advierte a los judíos contra la jactancia (Rm 2,17), pero la advertencia no es contra la autojustificación, basada en la

¹⁴ *Ibidem*, 84-85.

¹⁵ Sanders hace un resumen de los once principales argumentos del libro *Paul and Palestinian Judaism* en un ensayo autobiográfico que publica en el año 2008 en UDOH F.E., FABIAN E. (ed.), *Redefining first-century Jewish and Christian identities: essays in honor of Ed Parish Sanders*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2008, 11-41, 24-25.

creencia de que las obras son meritorias ante Dios. La advertencia es contra la jactancia en la relación con Dios que se *evidencia* en la *posesión* de la Ley, y contra el orgullo de *conocer* la voluntad de Dios mientras se transgrede de hecho. Pablo considera que el celo por la Ley en sí es algo bueno (Rm 10,2; Flp 3,6). Lo que está mal no es que implique una obediencia mezquina y un reduccionismo respecto a las cuestiones importantes, ni que conlleve una contabilización de puntos de mérito ante Dios, sino que no vale nada en comparación con el estar en Cristo (Flp 3,4-11).¹⁶

«Lo que Pablo encuentra erróneo en el judaísmo es que no es cristianismo»¹⁷ sintetizará Sanders. El centro del pensamiento del Apóstol, según el autor, es la participación en Cristo que consiste en morir gradualmente al pecado y obtener una transformación que alcanzará su plenitud en la Parusía y la Resurrección. La justificación por la fe, tal como la entiende Sanders, aun cuando parece supeditarse a la categoría de participación, no se opone a ella, como señalaban algunos de sus predecesores.¹⁸

Pablo no critica el judaísmo como religión, sino simplemente la considera una religión superada por el cristianismo. La Ley judía, en opinión de Sanders, es un don que Dios en su sabiduría previó dar a Israel para guiarle por el buen camino. Los mandamientos no son preceptos cuyo cumplimiento permitía *entrar* en el pacto, sino más bien *permanecer* en él. Es decir, todo judío nacía dentro del pueblo elegido y para obtener la vida eterna debía aceptar la Alianza con Dios y ser leal a sus disposiciones. Dios no exigía esfuerzos supererogatorios para alcanzar la salvación, solo obedecer a los mandamientos en la medida de lo posible y expiar las transgresiones.¹⁹

Sanders acuña una famosa expresión para referirse a la íntima conexión que existía entre la iniciativa divina (el pacto) y la respuesta humana (nomismo): *covenantal nomism* (nomismo del pacto o Alianza).²⁰ Esta postura claramente contrasta con la visión de los autores anteriores a él. El judaísmo pasa de ser una

¹⁶ SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 550.

¹⁷ *Ibidem*, 552.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 506-507.

¹⁹ «The pattern is this: God has chosen Israel and Israel has accepted the election. In his role as King, God gave Israel commandments which they are to obey as best they can. Obedience is rewarded and disobedience punished. In the case of failure to obey, however, man has recourse to divinely ordained means of atonement, in all of which repentance is required. As long as he maintains his desire to stay in the covenant, he has a share in God's covenantal promises, including life in the world to come. The intention and effort to be obedient constitute the *condition for remaining in the covenant*, but they do not *earn* it» (*ibidem*, 180).

²⁰ Cfr. *ibidem*, 75, 422.

religión hipócrita, prohibitiva y legalista, a ser una religión que inspira verdadera confianza en la misericordia de Dios.²¹

Sanders mantiene esta postura en su libro más reciente del año 2015: *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*:

Solo los judíos que se rebelan totalmente contra Dios y no expían su rechazo son excluidos del mundo venidero. La elección de Israel es efectiva, e incluye tanto a prosélitos como a judíos de nacimiento (...). Puesto que el castigo (es decir, el sufrimiento) y la muerte expían, y puesto que todos los pueblos sufren y mueren, entonces todos los judíos que acepten el pacto y permanezcan en él entrarán en el mundo venidero. Esta concepción que aparece muy ampliamente y con frecuencia en la literatura judía, no es lo que los protestantes llaman “justificación por las obras”, “legalismo” y “autosalvación”, ni se opone a la fe en la gracia de Dios. Dios por gracia eligió a Israel y por gracia le proporcionó medios de expiación para cada transgresión (...). Distinguir la recompensa de la salvación y el castigo de la condenación es crucial para la comprensión tanto del judaísmo paulino como del no paulino. Que el castigo expía (en lugar de ser la condenación) significa que no hay un doble peligro. Si Dios castiga a la gente por la transgresión, eso es suficiente, y los pecadores castigados están incluidos en el mundo venidero. Puesto que mucha gente cree que la visión de Pablo de la justicia por la fe se opone a la idea de un Dios justo que recompensa y castiga según las obras, diré aquí que en las cartas de Pablo las dos cosas no se oponen entre sí. En las cartas de Pablo el castigo y la recompensa se aplican a las personas que están en el grupo que se salvará.²²

2. Valoración de la propuesta de Sanders

¿Es correcto afirmar que el judaísmo era una religión de gracia y no una religión legalista? Algunos de los opositores de Sanders recurren al libro *Judaism: The Evidence of the Mishnah* del rabino Jacob Neusner (1932-2016), en el que critica fuertemente la obra de Sanders.²³ Sin embargo, la crítica de Neusner se relaciona

²¹ Sanders en los años siguientes escribe otros libros en los que profundiza su tesis inicial sobre Pablo y el judaísmo. Cfr. *Paul, the Law, and the Jewish People*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 1983; *Paul*, Oxford Paperbacks, Oxford 1991; *Judaism: Practice and Belief*, SCM Press, London 1992. N.T. Wright en la última síntesis que ha publicado sobre la NPP explica por qué la obra de Sanders, a diferencia de las anteriores, consiguió llevar a cabo un giro radical en el mundo de la exégesis paulina. Entre otras razones, señala que la obra de Sanders sigue la línea de Schweitzer y Davies al considerar a Pablo un pensador de raíz judía más que griega, pero con la diferencia de que Sanders no pretende explicar la teología del Apóstol, sino simplemente comparar distintos patrones de religión (Cfr. N.T. WRIGHT, *Paul and His Recent Interpreters*, Fortress Press Edition, Minneapolis 2015, 65-69).

²² E.P. SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress, Minneapolis 2015, 45-49.

²³ Cfr. J. NEUSNER, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Scholars Press, Michigan 1988.

con cuestiones metodológicas del estudio de Sanders, más que con su planteamiento de fondo sobre el supuesto legalismo judío. En este punto Neusner está de acuerdo con Sanders. Por otra parte, Sanders reconoce que *4 Esdras* es una excepción a su concepción no legalista del judaísmo del Segundo Templo, sin embargo, en su opinión, ello no altera la soteriología general del judaísmo. Para marcar una diferencia tendría que tratarse de un número mayor de textos y, además, sería necesario demostrar que Pablo tuvo clara influencia de ellos.²⁴

Muchos se preguntan si es posible identificar un núcleo común que defina al judaísmo, o si más bien no deberíamos hablar de *judaísmos* teniendo en cuenta una amplia variedad de matices al momento de explicar la soteriología judía.²⁵ En realidad, el *nomismo de la Alianza* es válido como esquema que simplemente pone en relación el actuar divino con el actuar humano, teniendo en cuenta que caben muchos modos de articular ambas realidades. La situación sería semejante a la del cristianismo en el presente: algunos dan más importancia a la gracia y otros a las buenas obras, dentro de un marco común.²⁶

En definitiva, ¿tiene razón Sanders? En la actualidad, es de común acuerdo que la religión judía del primer siglo no corresponde a la caricatura que los estudios de Pablo habían hecho de ella en los últimos siglos.²⁷ Es por eso que muchos autores consideran *Paul and Palestinian Judaism* el libro más importante sobre Pablo escrito en la segunda mitad del siglo pasado, le reconocen el mérito de liberarnos de este error.²⁸ La obra de Sanders está en el origen de la NPP. Wright y Dunn afirman su relevancia y, al mismo tiempo, matizan muchas de sus afirmaciones. De hecho, Wright señala:

Una de las ironías de la posición de Sanders es que nunca desarrolló su reforma a través de un replanteamiento profundo del pensamiento de Pablo. Se contenta con tratar varios temas paulinos de forma no sistemática. Tampoco nos ha dejado una exégesis amplia versículo a versículo, que es la verdadera prueba para ver si una idea en concreto funciona realmente como uno cree que funciona. Pero su orden práctico es bastante claro: los cristianos deberían considerar a los judíos con mucho más respeto

²⁴ Cfr. SANDERS, *Paul*, 409-418.

²⁵ Cfr. D.A. CARSON, P. O'BRIEN, M.A. SEIFRID (Edd.), *Justification and Variegated Nomism. Volume I. The Complexities of Second Temple Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

²⁶ Cfr. K.L. YINGER, *The New Perspective on Paul*, Wipf and Stock, Eugene 2011, 39-46.

²⁷ Cfr. A.H. BECKER, A.Y. REED, *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003; G. BOCCACCINI, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress, Minneapolis 1991; L. GRABBE, *Judaic Religion in the Second Temple Period*, Routledge, London 2012.

²⁸ Cfr. S. WESTERHOLM, *Justification Reconsidered*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2013, 23-24.

del que han mostrado en el pasado, y sobre todo no deberían acusarles de una forma de religión que de hecho no es la suya.²⁹

III. JAMES D.G. DUNN (1939-2020)

Si el judaísmo de Pablo dejaba tanto espacio a la elección divina, a la expiación y a la posibilidad de perdón, ¿por qué en Rm 3,28 y en Ga 2,16 el Apóstol se opone con tanta fuerza a las obras de la Ley? El 4 de noviembre de 1982 James D.G. Dunn intenta dar una respuesta a esta pregunta en una conferencia que dicta en la Universidad de Manchester, publicada luego con el título: *The New Perspective on Paul*. Este hecho se suele señalar como el inicio oficial de la NPP y a Dunn como a uno de sus más prolíficos representantes. Al final de su carrera académica, en el año 2007, Dunn publica una recopilación de sus principales artículos sobre la NPP que introduce con una síntesis inédita, cuyo título es: *The New Perspective: whence, what and whither?*, escrita a propósito para el volumen. El artículo refleja una continuidad en el pensamiento del autor, aunque se matizan algunas afirmaciones de los escritos más tempranos.³⁰

1. Contexto histórico de la doctrina de Pablo

En su conferencia del año 1982, Dunn coincide con Sanders al afirmar que la descripción del judaísmo, hecha a partir de los escritos paulinos en los últimos siglos, es históricamente falsa. Sin embargo, le objeta que su enfoque, en la práctica, no se distancia de la concepción luterana que pretende criticar. En efecto, el planteamiento del Reformador alemán se articula “del problema a la solución” (es decir, del pecado a la gracia). Sanders se opone a esta interpretación y señala que la doctrina paulina se configura “de la solución al problema” (es decir, de la gracia al pecado). En ambos casos, sin embargo, se considera que la doctrina paulina sobre la incorporación a Cristo rompe completamente con la Alianza judía. Dunn, en cambio, se inclina por una mayor continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En su opinión, tanto la visión luterana como la de Sanders no tienen suficientemente en cuenta el contexto histórico en el que surge la doctrina del Apóstol.³¹

²⁹ N.T. WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, Clie, Viladecavalls 2002, 26. (Or. *What St. Paul Really Said?*, Lion, Oxford 1997).

³⁰ Cfr. J.D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005. Entre las páginas 1 y 88 publica el texto inédito: *The New Perspective: whence, what and whither?* Entre las páginas 89 y 110 publica su primera conferencia sobre el tema: *The New Perspective on Paul (1983)*. En términos similares se expresa en un artículo todavía más reciente, cfr. *A New Perspective on the New Perspective on Paul*, «Early Christianity» 4 (2013) 157-182.

³¹ En palabras de Dunn: «this presentation of Paul is only a little better than the one rejected. There remains something very odd in Paul's attitude to his ancestral faith. The Lutheran Paul has

Dunn sostiene que si se estudia Ga 2,16 en el contexto de la misión de Pablo a los gentiles, se comprende que la expresión “obras de la Ley” se usa para caracterizar unas prácticas concretas que un grupo de judeocristianos consideraba necesario realizar para así separar a Israel de otras naciones. Es decir, por el contexto, se comprende que el Apóstol cuando usa esta expresión, lo hace con un carácter más bien sociológico, para referirse a la circuncisión, el cumplimiento de las leyes sobre pureza e impureza de los alimentos y la observancia del *Sabbath*. Las “obras de la Ley” serían “marcadoras de identidad” (*identity markers*) de los miembros del pueblo judío:³²

Hay una función de la Ley/Torá que ha sido ampliamente ignorada en la discusión de la actitud de Pablo hacia la Ley (...). Este es el rol de la Ley de distinguir a Israel de las otras naciones, como pueblo de la Ley (...). En este sentido, la Ley servía como una especie de baluarte, un muro que protegía la santidad de Israel; es decir, su separación para Dios de la corrupción y la contaminación que, de otra manera, serían la consecuencia de estar demasiado cerca de las otras naciones.³³

Pablo, en opinión de Dunn, con la expresión “obras de la Ley” no se está refiriendo al cumplimiento de la ley en general, es decir, a no matar, no robar, no cometer adulterio, etc. Estas prescripciones deben ser cumplidas tanto por gentiles como por judíos.³⁴ En Ga 2 y 3 y en Rm 3, Pablo usa la expresión con un significado específico, para enfrentar un problema concreto: hacer entender que los gentiles también participan de la gracia salvífica de Dios a Israel, sin necesidad de cumplir determinadas prácticas que los judíos, en cuanto judíos, realizaban. De ahí la afirmación

been replaced by an idiosyncratic Paul who in arbitrary and irrational manner turns his face against the glory and greatness of Judaism's covenant theology and abandons Judaism simply because it is not Christianity. It may be, of course, that Paul was totally bowled over by his encounter with the risen Christ outside Damascus, and this experience gave him a jaundiced and unfairly prejudiced view of his erstwhile faith from that time on. But Paul was by no means the only Jew who became a Christian, and it is difficult to see such an arbitrary jump from one 'system' to another commending itself quite as much as it in the event obviously did to so many of his fellow Jews» (DUNN, *The New Perspective*, 93).

³² El texto en el que, en opinión de Dunn, mejor se describe a la Ley como barrera defensiva de Israel es en la *Carta de Aristeeas*, apócrifo que se data alrededor del siglo II a.C. El fragmento que recoge Dunn es el siguiente: «in his wisdom the legislator [i.e. Moses]... surrounded us with unbroken palisades and iron walls to prevent our mixing with any of the other peoples in any matter, being thus kept pure in body and soul... To prevent our being perverted by contact with others or by mixing with bad influences, he hedged us in on all sides with strict observances connected with meat and drink and touch and hearing and sight, after the manner of the Law» (*Ep. Arist.* 139-142 Charlesworth en DUNN, *A New Perspective on the New Perspective*, 171).

³³ DUNN, *A New Perspective on the New Perspective*, 171.

³⁴ Cfr. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, W.B Eerdmans, Cambridge 1998, 358, nota 97.

del Apóstol: «porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley. ¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles» (Rm 3,28-29). En opinión de Dunn:

transformando la crítica paulina de la religión en crítica a la autosuficiencia, Bultmann aferra solo en parte el argumento de Pablo, precisamente, la parte más dirigida contra la idolatría de los gentiles que aquella dirigida contra la autocomprensión religiosa judía. El lenguaje de «vanagloria» del cual habla en Rm 2,17.23, difícilmente lleva a pensar, de acuerdo al contexto, en una actitud de autosuficiencia. Más bien, expresa claramente un sentido de suficiencia nacional, una confianza en que Dios es el Dios de Israel, que la posesión de la Ley da a los poseedores de esta una posición de ventaja respecto a todos los otros, que el pueblo que se distingue por la circuncisión está a salvo, resguardado por la benevolencia de Dios.³⁵

La posición de Dunn se comprende mejor si se ahonda en la misión de Pablo como Apóstol de los gentiles (cfr. Rm 1,5; 11,13; 15,16; Ga 2,7-10; Ef 3,5-8).

2. Pablo, Apóstol de los gentiles

Para el lector contemporáneo, referirse a Pablo como “Apóstol de los gentiles” es usual, por eso, puede ser fácil olvidar lo controvertido y difícil que fue para la Iglesia naciente dar este paso.³⁶ Hay que tener en cuenta que:

en hebreo Israel prefería considerarse a sí mismo como “pueblo” (*am*) en lugar de “nación” (*goy*). El plural, *goyim* (naciones), tenía un matiz negativo, similar al del inglés “heathens” [paganos], ya que el *goyim* se consideraba distante de Dios, fuera de la alianza, y hostil a Dios y a su pueblo (...). Los gentiles no sólo estaban en desventaja, sino que equivalían a los infractores de la Ley, los desobedientes. Por estar fuera del pacto de Dios, no tenían Ley, literalmente estaban “sin Ley”, “fuera de la Ley”; se les podía llamar simplemente “pecadores”.³⁷

Pablo, al aceptar a los gentiles sin necesidad de cumplir las “obras de la Ley”, estaba llamando a quebrantar algo sagrado para el pueblo judío: la Ley que les constituía en un Pueblo santo. Una muestra de la gravedad de este hecho es el celo con que Saulo, antes del encuentro con Cristo, persigue a los judíos que han entrado en la secta de los cristianos (cfr. Flp 3,6). Su celo es reflejo del celo que

³⁵ DUNN, *The Theology*, 119.

³⁶ Los *Hechos de los Apóstoles*, en efecto, describen la sorpresa de los judeocristianos ante la conversión de los gentiles: «los fieles circuncisos que habían venido con Pedro quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles» (Hch 10,45).

³⁷ DUNN, *A New Perspective on the New Perspective*, 166-167.

Yahvé muestra en el Antiguo Testamento para preservar la *santidad* de su Pueblo elegido, es decir, para preservar la *separación* de Israel de las otras naciones:³⁸

Porque habéis oído mi conducta anterior en el judaísmo: que perseguía con saña a la Iglesia de Dios y la combatía, y aventajaba en el judaísmo a muchos contemporáneos de mi raza, siendo extremadamente celoso de las tradiciones de mis padres, pero cuando Dios, que me eligió desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo para que le anunciara entre los gentiles (Ga 1,13-16).

Pablo se opone a los judeocristianos que quieren obligar a los gentiles a cumplir las “obras de la Ley” porque esta actitud es contraria al deseo divino de salvación universal. Se debe tener en cuenta que los judíos de la época de Pablo, a pesar de que aceptaban a gentiles prosélitos, no consideraban importante llevar a cabo un esfuerzo misionero para convertir a los no judíos. El judaísmo era una religión étnica, no misionera. Por eso, cuando nace la religión cristiana como un movimiento evangelizador, los judíos se encuentran frente a algo completamente nuevo. La misión de Pablo consistirá en hacerles ver que ahora Dios está haciendo algo distinto de lo que había hecho antes.³⁹

En definitiva, en opinión de Dunn, Pablo comprende el Evangelio no solo en un sentido vertical como una relación individual entre Dios y el hombre, sino también horizontal, entre las distintos pueblos y naciones. Cristo “derriba el muro” que existía entre ellos: «mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad» (Ef 2,13-14).⁴⁰

En los últimos siglos, afirma Dunn, se oscurece el énfasis de Pablo en la universalidad de su misión. Tanto el individualismo que marca el siglo XIX, como el existencialismo del XX, conducen a una lectura del *corpus paulinum* según la cual el Apóstol principalmente habla a un sujeto cuya conciencia angustiada le lleva a buscar la gracia de Dios. Sin embargo, el contexto de la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe es el de su misión a los gentiles. Es decir, la dimensión social de la doctrina paulina está presente desde los inicios del cristianismo solo que, con el tiempo, se pierde. Eso es lo que la NPP intenta recuperar.⁴¹

³⁸ Cfr. *ibidem*, 173.

³⁹ Cfr. *ibidem*, 167-169.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, 169.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 166.170. Sobre el carácter social de la doctrina de Pablo que la NPP intenta recuperar, véase también J.D.G. DUNN; A.M. SUGGATE, *The Justice of God: A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, Paternoster Press, Carlisle 1993.

3. *Síntesis sobre la NPP*

En su obra de síntesis sobre la NPP, Dunn enumera los puntos esenciales que la definen:⁴²

- a. La NPP se basa en una nueva perspectiva del judaísmo del Segundo Templo inaugurada por Sanders, que da una importancia fundamental a la gracia divina en el contexto del “nomismo de la Alianza”.
- b. La NPP afirma que la Ley cumple una función social dentro del “nomismo de la Alianza”, según el cual se creía que la separación *para* Dios (santidad) requería también la separación *de* otras naciones. La Ley era el medio para mantener estas separaciones.
- c. La NPP considera que las enseñanzas de Pablo sobre la justificación por la fe responden a la necesidad de superar la barrera que la Ley alzaba entre judíos y gentiles.
- d. La NPP afirma que la expresión “obras de la Ley” es clave en la exposición que Pablo hace del tema de la justificación, porque muchos judeocristianos consideraban indispensable seguir cumpliendo estas obras para permanecer en el pacto del Pueblo elegido y obtener así la salvación.
- e. La NPP lamenta no haber reconocido antes esta dimensión de la justificación por la fe, porque ello podría haber contribuido a combatir el nacionalismo y el racismo que tanto han distorsionado al cristianismo en tiempos pasados y presente.

4. *Justificación por la fe y participación en Cristo*

Algunos autores, especialmente de ambientes luterano y norteamericano, critican a la NPP su aparente rechazo a la doctrina de Lutero. Sin embargo, Dunn insiste en que el objetivo de la NPP no es atacar o negar el clásico axioma protestante de la justificación solo por la fe, sino poner de relieve aspectos que la doctrina del Reformador alemán no tuvo suficientemente en cuenta, especialmente aquellos que dicen relación con la misión universal de Pablo.⁴³

La crítica que se hace a la NPP de ir contra Lutero, se relaciona con el tema de la justificación final según las obras. La cuestión que se plantea es cómo articular una justificación “no por las obras” con una justificación final “según las obras”.

⁴² Cfr. DUNN, *The New Perspective*, 15.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 17-22.

Es decir, el punto en discusión es si el “nomismo de la Alianza”, puesto en un contexto escatológico, se transforma o no en un nomismo legalista. En otras palabras, la pregunta es si la persona, en el juicio final, solo contribuye con su pecado o también es juzgada por sus obras. Y si las obras tienen verdadero valor, ¿cómo se articula la cooperación humana con la gracia divina?, ¿es posible hablar de justicia infusa o solo se debe hablar de justificación forense?

En opinión de Dunn, «la respuesta principal a este enigma se encuentra en el Espíritu».⁴⁴ Pablo subraya la importancia de que los cristianos «caminen según el Espíritu» (cfr. Rm 8,4) o «guiados por el Espíritu Santo» (cfr. Ga 5,16.18.25). El Apóstol distingue «la fe que actúa por la caridad» (Ga 5,6) de «todo aquello que la Ley manda» (cfr. Ga 5,3), como si perteneciesen a dos sistemas distintos. La concepción paulina de la salvación, en su opinión, es la de un *proceso* de abandono del hombre exterior para pasar al hombre interior (cfr. 2Co 4,16). En la soteriología del Apóstol, la fe y la acción del Espíritu Santo no eliminan la responsabilidad humana, y el resultado de esta interacción «no es simplemente la imputación de la justicia, sino la *transformación de la persona*».⁴⁵ El Espíritu escatológico, en definitiva, permite al cristiano cumplir la voluntad de Dios con mayor vigor y eficacia. Dunn critica a Sanders que al describir la religión judía del Segundo Templo, como reacción a la antigua perspectiva, tiende a acentuar demasiado la iniciativa y la gracia divina y a dar poca importancia al actuar humano.⁴⁶

Por otra parte, en opinión de Dunn, en el planteamiento de Sanders no es clara la distinción entre el judaísmo y el cristianismo, puesto que si en ambas religiones se entra por la fe y se permanece por la obediencia, no se comprende la diferencia entre ellas. Por eso, en su parecer, la cuestión más seria que plantea la NPP es la que dice relación con la cristología. La pregunta, en otras palabras, es la siguiente: ¿si el Evangelio (es decir, el cristianismo), al hablar de gracia, no constituye una novedad respecto al Antiguo Testamento (es decir, el judaísmo), cuál es su importancia?⁴⁷

La postura de Dunn al respecto es que el núcleo del pensamiento paulino se explica solo en parte con la metáfora forense de la justificación. La justificación hace referencia al inicio y el final de un proceso que en su desarrollo intermedio se expresa en términos de don del Espíritu y participación en Cristo. Este proceso de transformación no es solo del *estatus* del creyente sino del *creyente mismo*, y el juicio final mostrará en qué medida se ha producido esta metamorfosis.⁴⁸ El carácter escatológico de la redención de Cristo «marca la apertura de la gracia de

⁴⁴ *Ibidem*, 74.

⁴⁵ *Ibidem*, 76.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 72-80.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 80-86.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 84.

Dios a todos los que creen, el cumplimiento, mediante Israel, del designio divino para el mundo». ⁴⁹

5. Valoración de la propuesta de Dunn

La postura de Dunn se funda en un riguroso estudio exegético, ello ha contribuido a la amplia difusión de la NPP. Dunn al identificar como clave hermenéutica de Pablo su misión a los gentiles, ha puesto de relieve la dimensión social y apostólica del Evangelio. De este modo complementa una comprensión más individual e introspectiva del mensaje evangélico. Si bien, en algunos autores como Stendhal, se percibe una neta contraposición entre ambas dimensiones, Dunn intenta conciliarlas:

El intento de definir la “antigua perspectiva” simplemente en términos de luteranismo (“el Pablo luterano”, a la Westerholm)⁵⁰ implica ignorar la contribución de la Reforma al redescubrimiento de la teología paulina; Lutero necesita ser complementado con Calvino. Por otra parte, nos recuerda que si bien la “nueva perspectiva” estaba justificada al destacar la cuestión del orgullo judío en la elección y el estatus ante Dios, como un factor fundamental que explicaba la formulación de Pablo de su enseñanza sobre la justificación, tampoco debe ocultarse la idea, aún más fundamental, de que nadie puede estar ante Dios con sus propias fuerzas. Más importante aún, en lo que respecta a la teología y el evangelio de Pablo, nos recuerda que la comprensión de Pablo del proceso de salvación en cuanto a la incorporación a Cristo y la conformidad con Él, es tan central e importante en su soteriología, como su comprensión de la justificación; las dos cuestiones no pueden y nunca deben enfrentarse entre sí.⁵¹

La propuesta de Dunn no ha estado exenta de críticas. Para algunos, limitar las “obras de la Ley” a simples “marcadores de identidad”, es un reduccionismo.⁵² La clave para responder a esta objeción está en distinguir las “obras de la Ley” según el contexto preciso en el que Pablo usa la expresión, de las “buenas obras” como concepto presente a lo largo de todo el *corpus paulinum*. En este sentido, Dunn señala:

Pablo no asocia las “obras de la Ley” con las “buenas obras”. Las dos expresiones operan en niveles distintos de su pensamiento: para Pablo no hay incoherencia si por una parte

⁴⁹ *Ibidem*, 88.

⁵⁰ Se refiere a la obra de S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2003.

⁵¹ DUNN, *The New Perspective*, 86.

⁵² Cfr. J. FITZMYER, *Paul’s Jewish Background and the Deeds of the Law in According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, Paulist, New York 1993, 18-35; R. PENNA, *Le «opere della Legge» in s. Paolo e 4QMMT*, «Ricerche Storico Bibliche» (1997) 155-176, 162; G. PULCINELLI, *Paolo, scritti e pensiero*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 317-321; T.S. SCHREINER, *Paul, Apostle of God’s glory in Christ: a Pauline theology*, InterVarsity Press-Apollos, Downers Grove-Leicester 2001, 110-115.

se recomiendan las “buenas obras” y por otra se rechazan las “obras de la Ley”. Aquí emerge un importante corolario. En esta concepción, en que las “obras de la Ley” no son lo mismo que las “(buenas) obras”, se encuentra la solución al antiguo problema de cómo relacionar la concepción paulina del juicio según las obras de Rm 2,6-11 con su teología de la justificación por fe. En realidad el problema no subsiste.⁵³

Dunn tiene una concepción positiva de la Ley y las buenas obras. Esta posición es criticada por autores como Stephen Westerholm, para quienes la Ley, en la doctrina paulina, tiene un carácter marcadamente negativo.⁵⁴ En este libro, el autor hace una excelente síntesis y una aguda crítica a la NPP desde una perspectiva luterana. Westerholm está de acuerdo con la NPP en su rechazo a la antigua concepción del judaísmo, pero insiste en que en definitiva lo que determina nuestra comprensión de los textos del Apóstol son los argumentos de fondo que se pueden deducir del hecho sociológico. La expresión “obras de la Ley”, en su opinión, aun cuando se usa en un contexto histórico determinado, en la práctica, para el Apóstol, es intercambiable con la “Ley” y se opone a la “justificación por la fe”. En otras palabras, san Pablo «ve la esencia misma de la Ley en su exigencia de las obras» y por eso las rechaza. En este sentido, la NPP no se distancia de la posición de Lutero.⁵⁵

Detrás de esta discusión subyace una antropología más optimista de la condición humana, cercana al catolicismo, contrapuesta a una antropología más pesimista, cercana al luteranismo.⁵⁶ En opinión de Dunn, las fuertes expresiones paulinas contra la Ley no se deben a una maldad intrínseca de la norma o de la criatura humana, sino al hecho de que la Ley, al entrar dentro de la esfera de corrupción del pecado, se convierte en un instrumento de iniquidad contra el ser humano. Pero la Ley en sí, en cuanto expresión de la voluntad de Dios, sigue siendo «santa, justa y buena» (Rm 7,12).⁵⁷

Romano Penna, en líneas generales, coincide con la nueva visión del judaísmo de la NPP,⁵⁸ pero hace una interesante crítica al modo como Dunn enfoca el tema de la participación en Cristo. En opinión de Penna, al tratar sobre la justificación se debería hablar de un cambio de carácter ontológico y pre-moral antes que de

⁵³ DUNN, *The Theology*, 365.

⁵⁴ Cfr. S. WESTERHOLM, *Justification Reconsidered*, Eerdmans, Grand Rapids 2013, 14-18. Véase también *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics*.

⁵⁵ Cfr. WESTERHOLM, *Perspectives Old*, 315.

⁵⁶ Cfr. WESTERHOLM, *Justification Reconsidered*, 32-34.

⁵⁷ Cfr. DUNN, *The Theology*, 155-159. R. Penna señala que es particularmente fiel a san Pablo una concepción de la Ley como algo bueno en sí, pero incapaz de redimir al ser humano o justificar al transgresor. Cfr. R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, 506. Sobre el tema, véase también Á. RODRIGUEZ-LUÑO, *Introduzione allo studio della morale di san Paolo*, «Annales Theologici» 21 (2007) 417-450.

⁵⁸ Cfr. PENNA, *Le «opere della Legge»*, 155-176.

un proceso de transformación por la gracia y la obediencia. Pablo, según Penna, habla de una transformación progresiva del creyente (cfr. 2Co 4,16 y Flp 3,12.14). Ello, sin embargo, no se opone a la adquisición de una identidad cristiana que ya ha tenido lugar (cfr. 2Co 1,1.22; Flp 1,1; 3,9). Dunn, en cambio, considera la idea de transformación pero no tiene en cuenta esta identidad previa. La efusión del Espíritu, en su concepción, tiene como única finalidad el cumplimiento de la Ley.⁵⁹

IV. NICHOLAS THOMAS WRIGHT (1948-)

Wright es uno de los escritores contemporáneos más populares de teología neotestamentaria. Se le suele considerar otro de los grandes exponentes de la NPP. De hecho, él usa la expresión NPP antes que Dunn en un artículo publicado en el año 1978 cuyo título es: *The Paul of History and the Apostle of Faith*.⁶⁰ Wright insiste en que en realidad nunca existió una NPP, sino más bien *distintas* proposiciones, objetivos, métodos y resultados que ofrecen nuevas perspectivas para los estudios paulinos.⁶¹ Wright está de acuerdo con el giro radical de la obra de Sanders y, en general, coincide con la interpretación de Dunn sobre las “obras de la Ley”.⁶²

1. *Narrativa de la Alianza*

Una de las características distintivas de su posición, en esto sigue a Richard Hays, es situar la teología de Pablo dentro de la historia bíblica, es decir de la narrativa de la acción de Dios con Israel. Wright prefiere hablar de *covenantal narrative* (narrativa de la Alianza) más que de “nomismo de la alianza”:

⁵⁹ Cfr. R. PENNA, *Presente e Futuro della giustificazione nella Lettera di Paolo ai Romani*, «Protestantesimo» 71 (2016) 213-226.

⁶⁰ Cfr. N.T. WRIGHT, *Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978-2013*, SPCK, London 2013, 3-20.

⁶¹ Cfr. WRIGHT, *Paul and His Recent Interpreters*, 64-65.

⁶² «When Jimmy Dunn added his stones to the growing pile I found myself in both agreement and disagreement with him. His proposal about the meaning of “works of the law” in Paul - that they are not the moral works through which one gains merits but the works through which the Jew is defined over against the pagan - I regard as exactly right. It has proved itself again and again in the detailed exegesis; attempts to deny it have in my view failed. But Dunn, like Sanders (and like some other New Perspective writers such as John Ziesler), has not, I think, got to the heart of Paul. Again, much of my writing on Paul over the last twenty years at least has been in at least implicit dialogue with him, and I find his exposition of justification itself less than satisfying. For one thing, he never understands what I take to be Paul’s fundamental covenant theology; for another, his typically Protestant anti-sacramentalism leads him to miss the point of Romans 6. I could go on» (N.T. WRIGHT, *New Perspectives on Paul* in B.L. MCCORMACK (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, Baker Academic, Grand Rapids 2006, 243-264, 246).

La gran fuerza de la propuesta de Sanders, mayor –creo yo– de lo que él se dio cuenta, fue ver que toda la estructura de la *halakab* rabínica, la “Ley” tipificada, tenía lugar dentro de un contexto aún más amplio: el contexto (Sanders no lo exploró, pero es importante) de una *historia*, la historia de un *pueblo*. La historia de la redención de Israel por parte de Dios, basada en la elección de Dios y, en última instancia, en el amor y la gracia de Dios. Dios ama; Dios elige; Dios redime; Dios da la Torá. Solo entonces Israel obedece, dentro de ese contexto y por esa razón. Siempre existió el peligro de reducir esta historia, como comprensiblemente hizo Sanders, a una fórmula, a saber, el “nomismo de la alianza”. Aunque, como fórmula, es aguda y clara, y apunta más allá de sí misma a la narración como su realidad de fondo, yo realmente hubiera preferido algo así como “narrativa de la alianza”.⁶³

En opinión de Wright, la pregunta clave para comprender a Saulo no es cómo puedo encontrar a un Dios misericordioso (pregunta de Lutero), sino *cuándo* el Dios misericordioso cumple sus promesas a Israel: «este punto es claramente de una importancia enorme (...): los judíos como Saulo de Tarso no estaban interesados en un sistema de salvación abstracto, atemporal o ahistórico».⁶⁴

En el año 2013, Wright publicó una monumental obra de más de mil quinientas páginas en la que sintetiza sus más de treinta y cinco años de estudio de la teología del Apóstol. Los dos volúmenes que la componen están impregnados de su preocupación por situar históricamente a Pablo en una narrativa judía del siglo primero.⁶⁵ Esta preocupación, en opinión de Wright, está ausente en la obra de Dunn.⁶⁶

Wright afirma que en los textos paulinos es posible distinguir una serie de narrativas superpuestas unas a otras, como si se tratase de una *matrioshka* rusa.⁶⁷ Según la Biblia hebrea y algunos escritos posteriores, en el exterior se distingue la historia de la creación que se dirige hacia la nueva creación. Dentro de ella se encuentra la historia del pecado de Adán y del pacto que Dios hizo con Abraham para escoger a Israel. El pueblo elegido era el instrumento querido por Dios para salvarse no solo a sí mismo sino también al resto de la humanidad. Pero Israel

⁶³ WRIGHT, *Paul and His Recent Interpreters*, 70-71.

⁶⁴ WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 39.

⁶⁵ «For the “new perspective”, in its manifold and frequently contradictory manifestations, the skirmishing about what precisely Paul meant by “works of the law” and so on has masked a much deeper question: did Paul actually reaffirm something basic about the underlying Jewish narrative, or did he reject it? More: did he make use of any “underlying narrative” at all, or did his thinking move into an essentially non-narrative (and hence, I suggest, non-Jewish) mode? Until we address the question at that level, much of the discussion will revert to the condition of ignorant armies clashing by night». N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, Fortress, Minneapolis 2013, 460.

⁶⁶ Cfr. WRIGHT, *Paul and His Recent Interpreters*, 97-98.

⁶⁷ Cfr. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness*, 184.

fue infiel a su misión.⁶⁸ De este modo, «el pueblo poseedor de la solución se convirtió en el problema».⁶⁹

En el siglo primero, la desobediencia nacional se reflejó en el exilio. No todos estaban literalmente exiliados, pero ninguno poseía la tierra, porque estaba sujeta a la dominación romana. Algunos judíos como Saulo de Tarso, se consideran el “verdadero Israel”. Se distinguen por su celo por hacer cumplir la Torá, para así borrar la deslealtad del pueblo y obtener la promesa de Yahvé. La visión que Saulo tiene en el camino de Damasco, le permite descubrir otra narrativa, dentro de la anterior, la del Mesías. El encuentro con Él: «le dio una perspectiva completamente nueva, aunque continuaba estando firme y profundamente enraizada en la previa teología del pacto. El destino de Israel había sido resumido y alcanzado en Jesús el Mesías. La Era por venir había sido inaugurada».⁷⁰

Con la muerte y Resurrección de Jesús, Dios cumple en la historia lo que Saulo creía que ocurriría al final de la historia. Cristo, con su fidelidad, concluye la misión que Israel incumplió y así se revela la fidelidad de Dios a su pacto.⁷¹ Esto significa que «Pablo no abandonó el judaísmo para abrazar otra religión»,⁷² sino que el judaísmo llegó a su cumplimiento con Jesús de Nazaret. Por eso, «la vocación de Pablo era transmitir esta historia, la verdadera historia del Dios de Israel y de su pueblo»⁷³ a los gentiles. A partir de esta narrativa, Wright concluye que:

en vez de buscar un *marco teológico abstracto* sobre el cual hacer hipótesis y con el que comulgar, o a partir del cual podemos “derivar”, los diversos aspectos concretos de las diferentes cartas, haríamos mejor en investigar *la labor de Pablo entre los paganos*,

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 783-795; 804-815.

⁶⁹ WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 39.

⁷⁰ *Ibidem*, 43.

⁷¹ «The covenant, as far as Paul was concerned, always envisaged God’s call of Israel for the sake of the nations. Paul believed that it was the covenant in this sense that had been fulfilled in the death and resurrection of the Messiah, and that was being implemented through his own apostolic mission» (WRIGHT, *Paul and the Faithfulness*, 1263).

⁷² WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 46. En este sentido también, WRIGHT, *Paul and the Faithfulness*, 46 y 1327.

⁷³ WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 46. Más adelante Wright también afirma: «Pablo ofrecía a sus oyentes una historia en la que todo el cosmos tenía sentido, una dirección. A diferencia de la cosmovisión pagana esencialmente ahistórica, y en contra de los sueños de la “era dorada” de algunos filósofos de la historia, Pablo articuló una perspectiva histórica lineal, que iba de la creación a la nueva creación. Esto ofrecía al mundo pagano un mapa histórico, con un cartel (la resurrección y el Espíritu) que decía: “Está Ud. aquí”. Romanos 8 lo deja bien claro. Pablo afirma la bondad del mundo creado, y se coloca a sí mismo y a sus oyentes con la resurrección de Jesús a sus espaldas, y la liberación de toda la creación enfrente. La Era por venir ha sido inaugurada, y un día será consumada» (WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 96).

incluyendo su predicación y enseñanza, y yendo más allá de estas. Porque éste era su principal objetivo, la motivación que determinaba cómo vivía su vida.⁷⁴

2. *La justificación como fidelidad de Dios a su Alianza*

Otro tema muy debatido de la obra de Wright es su concepto de justificación. Según el autor anglicano, cuando Pablo se pregunta cómo podemos entrar en una relación viva y salvadora con el Dios vivo, no responde: “mediante la justificación”.⁷⁵ Más bien, anuncia el Evangelio de Cristo muerto y resucitado y la acción del Espíritu en el corazón de cada ser humano, que se traduce en la fe por la que nos unimos a la comunidad de cristianos, mediante el bautismo. De este modo, «Pablo trata el tema que la Iglesia llama “justificación”, pero no lo hace usando el “lenguaje de la justificación”». ⁷⁶ En su opinión:

Una de las muchas cosas extrañas de la presentación que Sanders hace de Pablo es que continúa aceptando lo que la tradición siempre ha mantenido sobre la interpretación que Pablo hacía de la “justificación”. Dado que Sanders reinterpretó tantos aspectos del pensamiento paulino, se podría pensar lógicamente que hizo lo mismo con la justificación; pero no fue así. (...) Continúa asumiendo que cuando Pablo habla de la justificación y de los temas afines, se está refiriendo a lo que la tradición suponía que era su pensamiento –y en esta tradición se incluye la luterana, la cual Sanders criticó fuertemente. Yo creo que esto no es verdad. En cuanto al lugar que la justificación ocupa en el pensamiento paulino, ya he comentado que no puede ser considerado como el tema central, ya que ese lugar lo ocupa la persona de Jesús y la proclamación de su reinado soberano. Pero esto no quiere decir que la justificación se relegue a un segundo plano, y mucho menos que se convierta en un tema irrelevante.⁷⁷

En opinión de Wright, cuando el Apóstol rechaza las obras de la Ley, no se opone al esfuerzo moralizador de una religión proto-pelagiana, sino al exclusivismo nacionalista de los judíos. Más que de una cuestión de soteriología individual, Pablo está tratando de un problema eclesiológico: Israel, en vez de seguir su vocación de ser luz de las naciones, se siente dueño de las bendiciones de Dios, porque considera que solo los que son miembros del Pueblo elegido con la circuncisión, tienen derecho a la vindicación futura.⁷⁸ Sin embargo, después de la muerte y Resurrección de Cristo, Pablo comprende que «*la justificación consiste en ser declarado miembro del pueblo de Dios*; y este pueblo se define en relación con

⁷⁴ WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 86.

⁷⁵ Sobre el tema de la justificación, cfr. N.T. WRIGHT, *Justification: God's plan & Paul's vision*, Downers Grove, Illinois 2009 y WRIGHT, *Pauline Perspectives*, 21-41; 332-355 y 422-438.

⁷⁶ WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, 125.

⁷⁷ *Ibidem*, 122-123.

⁷⁸ Cfr. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness*, 760.

el propio Mesías». ⁷⁹ El concepto de justificación se comprende entonces en el contexto de una escatología presente. Ahora se anticipa el veredicto del último día que consiste en un acto declarativo, no en un proceso de transformación. ⁸⁰

3. Valoración de las tesis de Wright

En primer lugar, es interesante la crítica que John Barclay formula a la tesis de Wright sobre la “narrativa de la Alianza”:

Wright está en lo cierto al insistir en que Pablo coloca el evento de Cristo en relación con eventos anteriores y posteriores a él, en un sentido muy general, en una línea de tiempo narrativa. Este es un correctivo útil tanto para la tendencia bultmanniana de centrarse exclusivamente en el momento *presente* del encuentro existencial con el evangelio, como para la tendencia de la teología dogmática de convertir los motivos paulinos en principios soteriológicos atemporales. Pero la pregunta es *qué tipo* de narrativa construye Pablo en torno al acontecimiento de Cristo: ¿una narrativa de *quién* y *qué forma* tiene? ⁸¹

En opinión de Barclay la afirmación de Wright de que Israel debía cumplir un rol salvífico para rescatar al resto del mundo, cuyo incumplimiento trajo consigo la venida de Cristo al mundo y el exilio del Pueblo, está poco fundada en la Escritura. Se puede hablar de un rol pedagógico de Israel, pero no salvífico. Jesús tampoco “representa” a Israel tomando sobre sí la maldición del pueblo infiel, como señala Wright. La novedad de Pablo, afirma Barclay, radica en su insistencia en que Israel es el destinatario de la misericordia incondicional de Yahvé, que se extiende también a los gentiles. ⁸²

Me detengo brevemente en el concepto de justificación de Wright. En opinión del autor, este tiene la ventaja de conciliar la antigua y la nueva perspectiva, porque la justificación es la respuesta divina a la pecaminosidad de la criatura humana (APP), y se define como la declaración de Dios de aquellos que son miembros del Pueblo elegido, tanto judíos como gentiles (NPP). Sin embargo, se trata siempre de una justificación forense en la que nunca se infunde una cualidad moral al creyente. ⁸³

⁷⁹ *Ibidem*, 856. Cursivas en el original.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 944-946.

⁸¹ J. BARCLAY, *Article Review to Paul and the Faithfulness of God*, «Scottish Journal of Theology» 68 (2015) 235-243, 237. Las cursivas son del original.

⁸² Cfr. BARCLAY, *Article Review*, 239-243.

⁸³ Cfr. WRIGHT, *Justification: God's plan*, 131.

V. NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE PABLO

En la actualidad, los estudiosos de Pablo se encuentran frente a múltiples preguntas y muchas de ellas, de algún modo, se relacionan con la NPP: ¿se puede hablar de un centro de la teología de Pablo?, ¿cuál es?, ¿el concepto de justificación se interpreta como “considerar justo”, “hacer justo” o “rectificar”? ¿es el eje de la teología paulina el individuo, la Iglesia o la sociedad?, ¿fue la principal preocupación del Apóstol el que los gentiles pudiesen ser admitidos entre los seguidores de Cristo sin necesidad de cumplir las “obras de la Ley” o no?, ¿la frase *pistís Christou* se debe entender como fe/fidelidad de Cristo (posición de Wright) o como fe en Cristo (posición de Dunn)?, ¿cuál es la relación entre la justificación por la fe y el juicio final por las obras?, ¿hasta qué punto el llamado de Pablo a “derribar muros” apoya la igualdad, el feminismo o el antirracismo?⁸⁴

La NPP ha abierto las puertas a una multitud de nuevos estudios sobre Pablo, tanto que, según Wright, «probablemente hay casi tantas posiciones de la “nueva perspectiva” como escritores que la defienden –y yo no estoy de acuerdo con la mayoría de ellos».⁸⁵ Algunos autores difunden los principios generales de la NPP y, a partir de ellos, profundizan en distintos puntos. Es el caso de Don Garlington⁸⁶ que ha ahondado en el tema de la “obediencia de la fe” (Rm 1,5; 16,26); Terence L. Donaldson⁸⁷ que ha trabajado el origen de la misión de Pablo a los gentiles y Kent Yinger⁸⁸ que ha estudiado el rol de las obras y la obediencia

⁸⁴ En opinión de Barclay, «algunas veces pareciera que todo está en disputa, empezando por el significado de las palabras clave, pasando por el alcance de la teología de Pablo y llegando a los presupuestos hermenéuticos con los cuales leemos sus cartas. Es posible que todo eso sea una indicación de cuan diversos han llegado a ser los estudios bíblicos. Todos leemos los mismos textos, pero con diferentes preguntas en mente, desde diversos contextos y con propósitos muy distintos» (J.M.G. BARCLAY, *La gracia y la forma de la salvación en Pablo*, «Revista Bíblica» 80 (2018) 241-259, 247). Pitta, en cambio, refiriéndose a que en el debate actual sobre la justificación ya no se ven los ataques interconfesionales de un tiempo, sino más bien que dentro de una misma confesión se asumen posiciones contrarias, afirma que ello demuestra el nivel de madurez al que ha llegado el diálogo ecuménico sobre el tema. Cfr. A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Queriniana, Brescia 2018, 16.

⁸⁵ WRIGHT, *New Perspectives on Paul*, 247: «there are probably almost as many “New Perspective” positions as there are writers espousing it - and that I disagree with most of them».

⁸⁶ Cfr. D.B. GARLINGTON, *The obedience of faith: a Pauline phrase in historical context*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1991; *Studies in the New Perspective on Paul: Essays and Reviews*, Wipf & Stock, Eugene 2008.

⁸⁷ Cfr. T.L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Fortress Press, Minneapolis 1997.

⁸⁸ Cfr. K.L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

cara a la salvación final. Otros, en cambio, siguen una línea de investigación que surge a partir la NPP o en paralelo a ella.

A continuación, presento algunas de las principales corrientes actuales de los estudios paulinos sin pretender ser exhaustiva porque se trata de un campo de estudio amplísimo.

1. *Pablo judío radical*

La visión de Sanders del mundo judío al que se dirige Pablo, en el que no hay ningún “problema que solucionar”, sea un “legalismo” (APP) o un “etnocentrismo” (NPP), ha llevado a algunos estudiosos a defender una posición radical dentro de la NPP. Autores como Markus Barth,⁸⁹ Lloyd Gaston,⁹⁰ John Gager,⁹¹ Pamela Eisenbaum,⁹² Matthew Thiessen⁹³ y Paula Fredriksen⁹⁴ afirman que Pablo critica la Ley judía como inadecuada para los gentiles, pero válida para los judíos. Para este último grupo, la observancia de la Torá todavía tiene valor salvífico. De hecho, Pablo no dejó nunca de ser judío y de practicar la Ley mosaica. Cristo trajo una nueva Ley, pero la salvación de los judíos no depende de ella. Por lo tanto, hay dos Alianzas que están actuando a la vez: una para los judíos y la otra para los gentiles. Dunn y Wright se oponen a esta postura por considerarla una lectura forzada del texto paulino.

En general los autores que defienden una perspectiva radical de Pablo consideran que se debe evitar cualquier enfoque teológico de los textos. Así por ejemplo, en opinión de Magnus Zetterholm, «desde un punto de vista metodológico, la perspectiva ideológica del cristianismo que sigue caracterizando gran parte del notable trabajo histórico hecho en los estudios del Nuevo Testamento es problemática».⁹⁵ La respuesta de Barclay a esta objeción parecer ser más realista: «la experiencia indica que los intentos de evadir las lecturas teológicas del texto casi siempre incluyen la adopción de otras perspectivas ideológicas, políticas, morales o sociales. Aun cuando seamos lo más “históricos” posible, no podemos desprendernos de nuestras propias subjetividades y preguntas en el acto de leer a Pablo».⁹⁶

⁸⁹ Cfr. M. BARTH, *Israel and the Church*, Richmond, Knox 1969.

⁹⁰ Cfr. L.L. GASTON, *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, Vancouver 1987.

⁹¹ Cfr. J. GAGER, *Reinventing Paul*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

⁹² Cfr. P. EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian*, HarperOne, New York 2010.

⁹³ Cfr. M. THIESSEN, *Paul and the Gentile Problem*, Oxford University Press, New York 2016.

⁹⁴ Cfr. P. FREDRIKSEN, *Paul: The Pagans' Apostle*, Yale University Press, New Haven-London 2017.

⁹⁵ M. ZETTERHOLM, *Paul within Judaism: The State of the Questions* in M.D. NANOS, M. ZETTERHOLM (Eds.), *Paul within Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 2015, 31-51.

⁹⁶ BARCLAY, *La gracia y la forma de la salvación*, 242.

2. Pablo incoherente

Heikki Räisänen, luterano finlandés, defensor de la NPP, sostiene que Pablo es un autor incoherente. El Apóstol, al referirse a la Ley, vacila entre los extremos positivo y negativo. Esta contradicción interna se explica porque Pablo se encuentra ante la desconcertante novedad de una institución divina que ha sido abolida por Dios a través de Cristo.⁹⁷ En este sentido, también Kari Kuula señala que las afirmaciones de Pablo sobre la Ley son difíciles de armonizar entre ellas.⁹⁸

Algunos autores llevan a un extremo el análisis sociológico del pensamiento de Pablo. Entre ellos, Francis Watson⁹⁹ argumenta que para el Apóstol era más importante el problema social al que se estaba enfrentando –establecer y defender las comunidades de gentiles– que debatir cuestiones teológicas. Estos debates tienen lugar porque son el modo de legitimizar a las nuevas comunidades frente a las otras. Watson llama a abandonar una lectura teológica de los textos paulinos, herencia de la Reforma, porque, en su opinión, Pablo no escribe de modo armónico, sino que lo hace “de prisa”, con un objetivo meramente práctico.

Contra la acusación de inconsistencia del *corpus paulinum*, Jean-Noël Aletti señala que si bien los problemas a los que se enfrenta Pablo son circunstanciales, su modo de proceder es constante: frente a cualquier dificultad o error, el Apóstol no responde directamente, sino que intenta comprender en qué medida esa actitud ha olvidado el Evangelio.¹⁰⁰ Antonio Pitta, por su parte, afirma que un análisis retórico-literario del texto refleja su carácter consecuencial e inductivo, es decir, no contradictorio.¹⁰¹

⁹⁷ Cfr. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Mohr Siebeck, Tübingen 1983.

⁹⁸ Cfr. K. KUULA, *The Law, the Covenant and God's Plan. I. Paul's polemical treatment of the law in Galatians. II. Paul's treatment of the law and Israel in Romans*, Finnish Exegetical Society-Vandenhoeck & Ruprecht, Helsinki-Göttingen, 1999-2003.

⁹⁹ Cfr. F. WATSON, *Paul, Judaism, and the Gentiles. Beyond the New Perspective*, Eerdmans, Michigan 2007.

¹⁰⁰ Cfr. J.-N. ALETTI, *Paolo, teologo ed esegeta: questioni metodologiche* in A. GIENIUSZ (a cura di), *Paolo di Tarso*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009, 235-252, 239.

¹⁰¹ Cfr. A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*, EDB, Bologna 2008, 233. Véase también J.N. ALETTI, *La rhétorique paulinienne, construction et communication d'une pensée* in A. DETTWILER, J.D. KAESTLI, D. MARGUERAT (Eds.), *Paul, une théologie en construction* Labor et Fides, Genève 2004, 47-66.

3. Pablo apocalíptico

Es una perspectiva iniciada por J.Louis Martyn,¹⁰² a la que se adhieren autores como Susan Eastman,¹⁰³ Martinus de Boer,¹⁰⁴ Douglas Campbell¹⁰⁵ y Beverly Gaventa.¹⁰⁶ Con la venida de Cristo al mundo irrumpe el poder de Dios en la historia. Su venida no responde al cumplimiento de un proceso histórico, sino al inicio de una guerra cósmica contra los poderes que dominan a la humanidad y a la creación, principalmente el pecado y la muerte. Es una lectura de Pablo con clara influencia barthiana que enfatiza la intervención divina para rectificar completamente lo creado. Esta postura ha tenido especial eco en los Estados Unidos y no tiene relación con la NPP.¹⁰⁷ Wright, al sostener un esquema “aliancista” de la historia, se opone con vigor a ella.¹⁰⁸

4. Pablo político

Algunos autores como John Dominic Crossan,¹⁰⁹ Neil Elliott,¹¹⁰ Richard Horsley,¹¹¹ y Joseph Marchal¹¹² afirman que las cartas de Pablo se deben leer como una crítica al Imperio Romano. Cuando Jesús anuncia la llegada del reino de Dios y Pablo afirma que Cristo es el Señor, está afirmando que el César no lo es. En los últimos años, Wright sigue esta línea antiimperialista, según la cual el Apóstol no

¹⁰² Cfr. J.L. MARTYN, *Theological issues in the Letters of Paul*, T. & T. Clark, London-New York, 2005.

¹⁰³ Cfr. S. EASTMAN, *Paul and the Person*, Eerdmans, Grand Rapids 2017.

¹⁰⁴ Cfr. M. BOER, *Galatians*, Westminster John Knox Press, Louisville 2011.

¹⁰⁵ Cfr. D. CAMPBELL, *The deliverance of God*, Eerdmans, Grand Rapids 2009.

¹⁰⁶ Cfr. B. GAVENTA, *Apocalyptic Paul* (Ed.), Baylor University Press, Waco 2013; IDEM, *When in Romans*, Baker Academic, Grand Rapids 2016.

¹⁰⁷ Cfr. B.C. BLACKWELL, J.K. GOODRICH, J. MASTON (Edd.), *Paul and the apocalyptic imagination*, Fortress Press, Minneapolis 2016.

¹⁰⁸ Wright dedica una de las tres partes de su libro *Paul and His Recent Interpreters* (135-218) a explicar en qué consiste la lectura apocalíptica de Pablo y a criticarla.

¹⁰⁹ Cfr. J.D. CROSSAN, J.L. REED, *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, Harper One, New York 2004.

¹¹⁰ Cfr. N. ELLIOTT, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Fortress Press, Minneapolis 2005; IDEM, *The Arrogance of Nations*, Fortress Press, Minneapolis 2009.

¹¹¹ Cfr. R. HORSLEY (Ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg 1997; IDEM, *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Trinity Press International, Harrisburg 2000; R. HORSLEY, N.A. SILBERMAN, *The Message and the Kingdom. How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

¹¹² Cfr. J.A. MARCHAL, *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2008.

solo transmite un mensaje de Dios para el pueblo de Israel sino también para el imperio y toda la creación.¹¹³

5. Pablo y la gracia

John Barclay sucede en la cátedra a James Dunn en la Universidad de Durham. Su obra reciente: *Paul and the Gift*, marca una nueva tendencia en la hermenéutica paulina.¹¹⁴ En su opinión, los recientes estudios no han profundizado en un tema que es fundamental para comprender los textos del Apóstol: el tema de la gracia. Barclay afirma que la NPP pone el acento en la misión de Pablo a los gentiles pero no se pregunta cuál es el fundamento teológico de esa misión, es decir, no ahonda en la teología del don.¹¹⁵

Según Barclay, si bien Sanders afirma que el judaísmo del Segundo Templo era una religión de gracia, sin embargo, no considera que el concepto de gracia no es unívoco: “la gracia está en todas partes, pero no en todas partes es la misma”.¹¹⁶ Barclay describe seis características que permiten profundizar en el concepto de gracia: sobreabundancia, singularidad, prioridad, incongruencia, eficacia y no-circularidad. Luego señala que a lo largo de la historia de la Teología los autores han puesto el acento, omitido o rechazado una o más de esas características, dando lugar a una comprensión bastante distinta del mismo término.¹¹⁷

Barclay sostiene que la comprensión que los judíos contemporáneos de Pablo tienen del concepto de gracia, para quienes un don debía ser siempre proporcionado a la dignidad del destinatario, difiere de la comprensión de Pablo, para quien la gracia es un don *incongruente*, es decir, que Dios da también a quien es indigno de recibirlo.¹¹⁸ En este sentido, el autor anglicano afirma:

La lectura de Pablo que se ofrece en este libro [*Paul and the Gift*] se puede interpretar *sea* como una re-contextualización de la tradición agustino-luterana, restituyendo la dinámica de la incongruencia de la gracia a su ambiente misionero original, el que acompañó la formación de nuevas comunidades, *o bien*, como una reconfiguración de

¹¹³ Cfr. N.T. WRIGHT, *Paul: In Fresh Perspective*, Fortress, Minneapolis, 2009; N.T. WRIGHT, *Paul and Empire* in S. WESTERHOLM (Ed.), *The Blackwell Companion to Paul*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2011, 285-297.

¹¹⁴ Cfr. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 2015. Barclay acaba de publicar una obra en la sintetiza las principales contribuciones de *Paul and the Gift*. Se titula: *Paul and the Power of Grace*, Eerdmans, Grand Rapids 2020.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, 159-165.

¹¹⁶ *Ibidem*, 319.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, 79-182.

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*, 79-82.

la “nueva perspectiva”, situando sus mejores profundizaciones históricas y exegéticas en el marco de la teología de la gracia de Pablo.¹¹⁹

Particularmente interesante es la consideración que Barclay hace de la *no-circularidad* de la gracia como rasgo que implica la absoluta gratuidad del don sin expectativa alguna de correspondencia. El autor anglicano postula que esta característica no corresponde al concepto de regalo de la época de san Pablo, sino que se origina con el pensamiento de Lutero.¹²⁰ De este modo, la concepción del “don puro” está presente en la ética de I. Kant y también en la deconstrucción de J. Derrida. En otras palabras, la idea de don no recíproco es moderna, no paulina.¹²¹ El problema es que un don sin expectativa alguna de retorno, en la práctica, conduce al individualismo.¹²²

Lutero al subrayar la *incongruencia* y la *no-circularidad* de la gracia establece una neta distinción en las relaciones de las personas humanas con Dios, por un lado, y con los demás seres humanos, por otro. En el primer caso, las buenas obras son inútiles porque la relación con Dios es solo por fe, mientras que en el segundo caso, las buenas obras son necesarias, pero se realizan en un contexto secularizado. En otras palabras, si la gracia divina es un don completamente desinteresado que no implica una posible respuesta humana a Dios, entonces el don divino no permea las distintas dimensiones de lo humano. Es decir, para la vida cotidiana del cristiano, la gracia es irrelevante.¹²³

VI. CONCLUSIONES

Queda claro que la NPP marca un antes y un después en la historia de la interpretación paulina. Quien lee la literatura anterior a Sanders, experimenta que se trata de algo antiguo, no necesariamente obsoleto. El debate sobre la NPP, en la actualidad, sobre todo en países de tradición luterana y anglicana, tiene lugar no solo en sede académica sino también pastoral y se difunde ampliamente a través de Internet y las demás redes sociales. La página www.monergism.com, como se puede deducir por el nombre, es contraria a la NPP y recoge multitud de libros, artículos y conferencias para criticarla. En cambio, www.thepaulpage.com

¹¹⁹ *Ibidem*, 573.

¹²⁰ «Luther articulates a notion of “altruistic” gift-giving that contributes toward the modern ideal of the “pure” gift, the gift that neither desires nor welcomes a return» (*ibidem*, 115).

¹²¹ «That particularly modern presumption [of non-reciprocity] does *not* correspond to the assumptions of antiquity and should not be allowed to determine what Paul or his fellow Jews might have understood by the grace or gifts of God» (*ibidem*, 185).

¹²² Cfr. *ibidem*, 56-63.

¹²³ Cfr. O'CALLAGHAN, *New Perspectives*, 828.

la defiende, también con bastante material académico y de divulgación. El debate no está concluido ni cerrado.

El camino abierto por la NPP tiene valor ecuménico porque ha permitido ahondar en la comprensión de los escritos de san Pablo y, de este modo, ha facilitado el diálogo entre estudiosos de distintas confesiones cristianas. Este diálogo se ha intensificado en los últimos decenios y quizás su fruto más importante es la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (31.10.1999) firmada entre católicos y luteranos. De hecho, es significativo que en la parte bíblica del documento se haya logrado un acuerdo sobre el tema de la justificación por la fe.

Respecto a la propuesta central de la NPP es posible concluir que Pablo rechaza una actitud de autojustificación, tanto individual como colectiva. El judaísmo y el cristianismo son religiones santas, queridas por Dios, sin embargo, el pecado, tanto de judíos como de cristianos, puede deformar la adecuada articulación entre el actuar divino y la respuesta del hombre.

La NPP permite recuperar la dimensión social y apostólica de la gracia como elemento característico de la fe cristiana. En este sentido, una perspectiva de estudio futuro de los escritos de san Pablo particularmente interesante, consistirá en seguir ahondando en el fundamento teológico de esta misión apostólica, es decir en el concepto mismo de gracia.

ABSTRACT

En los últimos cincuenta años, entre los estudiosos de Pablo, surge lo que se conoce como la *Nueva Perspectiva de San Pablo* (NPP) que da lugar a una nueva etapa en la interpretación de los textos del Apóstol. La finalidad del presente artículo es ofrecer un panorama general sobre esta corriente de interpretación paulina. En primer lugar, se presentan algunos antecedentes de la NPP, luego se sintetiza la posición de sus principales representantes: E.P. Sanders, J.D.G. Dunn y N.T. Wright y finalmente se ofrecen nuevas perspectivas contemporáneas para los estudios paulinos que se abren a partir de la NPP.

In the last fifty years, among the scholars of St. Paul, there has emerged the so-called *New Perspective of St. Paul* (NPP) which gives rise to a new stage in the interpretation of the Apostle's texts. The purpose of this article is to give a general overview of this current. First, we present some background of the NPP, then we synthesize the position of its main representatives: E.P. Sanders, J.D.G. Dunn and N.T. Wright, and finally, we offer new contemporary perspectives for the Pauline studies that are being developed through the NPP.

RECENSIONI

I. ANGULO ORDORIKA, *¿No habéis leído esta Escritura? (Mc 12,10). El trasfondo veterotestamentario como clave hermenéutica de Mc 12,1-12*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, pp. 389.

LA monografía corresponde, con algunas variaciones, a la tesis doctoral en Teología defendida por la autora en la Universidad Pontificia de Comillas (España) en 2018.

La investigación, como anuncia el subtítulo, se ocupa de “rastrear” el trasfondo veterotestamentario presente en la parábola de los labradores homicidas, teniendo en cuenta la literatura judía del cambio de era y la literatura rabínica. El resultado muestra que este trasfondo refuerza la unidad de la perícopa y evidencia el espesor de sentido.

La autora parte de constatar la “brecha” semántica que existe entre las dos partes de la parábola: la historia de la viña en Mc 12,2-9, que se mueve en el dominio agrícola, y la referencia al salmo 118 en Mc 12,10-11, que, por la mención de la piedra y los constructores, corresponde al ámbito de la construcción. Hay que tener en cuenta que, debido a esta supuesta “incoherencia”, algunos estudiosos atribuyen un carácter secundario a la cita sálmica, entendiéndolo por ello que la primitiva comunidad cristiana la habría añadido para favorecer una confesión cristológica.

En realidad, como señala I. Angulo, la pretendida “brecha” no es total ya que existen elementos de conexión tales como la similitud fonética entre los vocablos hebreos de hijo y piedra (יָהוּדָה y בֵּן); el concepto del rechazo que acomuna ambos y, quizá menos conocido, la referencia a construcciones al inicio de la historia de la viña, que crean una conexión con la parte de la piedra (cfr. Mc 12,1: el propietario *construye* una cerca, una torre y un lagar).

Pero la autora no se conforma con esos argumentos: la pregunta que mueve la investigación consiste en «¿por qué es precisamente este salmo [el 118] el que interpreta la parábola y en qué medida esta cita se convierte en su clave hermenéutica?» (p. 18). Angulo parte de una doble intuición. Por un lado, que la presencia veterotestamentaria en el pasaje es más rica de la que emerge a primera vista (típicas alusiones al canto de la viña en Is 5; a Isaac, el hijo amado en Gn 22; a la historia de José y sus hermanos en Gn 37 y al envío de profetas de Jr 7). Por otro lado, sospecha que conocer el entramado de esa presencia permitirá entender mejor la conexión entre las partes de la parábola, su significado e, incluso, su función articuladora en el relato total de Marcos.

La disertación se articula en cinco capítulos, precedidos por una introducción y seguidos por las conclusiones. Cada uno de los capítulos y de los apartados

comienzan presentado el objetivo concreto de sus páginas en orden al objetivo final y terminan con una síntesis de los resultados. El volumen se completa con una amplia bibliografía (pp. 325-361) y con un índice de autores, otro de citas bíblicas y otro de literatura intertestamentaria y qumránica.

En la introducción la autora ofrece un *status quaestionis* sobre las parábolas en general y sobre Mc 12,2-11 en particular, y expone el plan de la disertación (pp. 7-21). En pocas páginas consigue exponer la problemática y las posiciones sobre la parábola en cuestión, especialmente desde la obra de Jüllicher en adelante.

En el primer capítulo (pp. 23-85) analiza el texto en sí (tradición textual, articulación interna y relación con el segundo evangelio) y lo compara con las versiones sinópticas (para una comparación con el evangelio copto de Tomás remite a un artículo suyo en *Scripta Teologica*, 3, 2019, pp. 613-642).

En el segundo capítulo examina el modo en que Marcos hace presente el AT en su evangelio (pp. 87-164). El título es significativo: “Entretejiendo Marcos con hilos veterotestamentarios”. Como es sabido, la presencia del AT en el NT no se limita a citas más o menos explícitas. Se dedica una sección al análisis de la función de las citas en la estrategia literaria y teológica de Marcos, dado que la parábola de la viña culmina con la cita del salmo 118. Para ello revisa qué cita Marcos, cuándo lo cita y cómo, teniendo en cuenta las referencias señaladas por la edición crítica de Nestle-Aland, en la edición 27^a. Además, compara estos datos con los Sinópticos para apreciar mejor lo característico de Marcos.

El capítulo contiene una segunda sección que revisa la presencia del AT en la modalidad de recreación de escenas: se trata de un modo de evocar pasajes del AT por medio de la ambientación, expresiones comunes y esquemas narrativos similares. En esta sección analiza el bautismo-tentaciones y la trasfiguración, episodios conocidos por la densidad de resonancias bíblicas que encierran y porque son claves en la trama cristológica de Marcos. Además, la expresión *hijo amado* los acomuna con la parábola de la viña.

Los siguientes capítulos se ocupan de los ecos veterotestamentarios que hay detrás de tres elementos claves de la perícopa: viña, hijo y piedra. Cada uno de los capítulos examina una de estas “realidades” (por ejemplo, hijo) y las acciones que padece (por ejemplo, enviar-rechazar). Esto es así porque, para apreciar todas las resonancias del AT presentes en la parábola, no hay que fijarse únicamente en la imagen en sí, sino también en los esquemas narrativos típicamente bíblicos presentes en la parábola (por ejemplo, enviar-rechazar, desprecio humano-aprecio divino). Ello permite relacionar la imagen con más textos y captar mejor la riqueza de matices que encierra su significado. «Estas realidades [viña, hijo, piedra] son sujetos pasivos que en la narración sufren dos acciones en contraste, aquella ejecutada por Dios y la que realizan los labradores sobre ellos. Si la viña es plantada y cuidada, los viñadores la quieren usurpar. Mientras el hijo amado es enviado,

los destinatarios lo matan. Frente a la acción de desechar la piedra, el Señor se posiciona a favor transformándola en angular» (p. 164).

El capítulo tercero se ocupa de la viña y de los verbos plantar y usurpar en relación a una plantación (pp. 165-203). Atiende a cómo son presentadas estas realidades, por ejemplo, en la Creación (Dios *plantó* un jardín en el Edén), en la historia de Noé (el primero en plantar una viña), en Isaías 5 y 27 (Israel como viña de Dios). Se revisan otras imágenes en que se relaciona las acciones de plantar y construir. Por último, se examinan episodios en que un personaje usurpa la plantación de otro (por ejemplo, Ajab se apropia de la viña de Nabot en 1R 21). Este episodio, que acaba con la parábola judicial de Elías para hacer reconocer al rey el mal perpetrado, presenta varios paralelos con la parábola de Jesús y enriquece su interpretación (pp. 193-197).

El capítulo cuarto (pp. 205-242) se dedica al hijo, a las acciones de amar-odiar, enviar-rechazar y a la idea de heredad. La autora analiza especialmente las tradiciones relativas a la *Aqedah* de Isaac (*hijo amado* de Abraham) y a José (*hijo amado* de Jacob, odiado por sus hermanos). El capítulo atiende también a pasajes donde se habla de los profetas como siervos enviados (por ejemplo, 2Cr y Jr 7) y a la figura del Justo sufriente (Salmos, Sb 2), relacionándola con Is 52-53.

El quinto capítulo se ocupa de la piedra y de las acciones relacionadas con el binomio rechazo humano-aprecio divino (pp. 243-304). Es el capítulo más largo de los tres temáticos y, en cierto sentido, el más complicado, quizá porque trata de relacionar muchos aspectos y explorar diversas tradiciones. Se articula en tres grandes apartados. El primero se titula “La piedra es el hijo y el hijo es el templo”. Revisa textos que hacen ver la existencia de una mentalidad bíblica que asociaba engendrar con construir, linaje con casa (2 Sam 7) e, incluso, Templo con comunidad de personas (Qumrán). El segundo apartado (“Piedra desecheda por los constructores”) lo dedica a rastrear posibles tradiciones que relacionen los constructores con los líderes de Israel, la piedra con el Templo y con el carácter de juicio que presenta (piedra de tropiezo). El tercer apartado (“Piedra convertida en angular”) se centra en las tradiciones targúmicas y qumránicas sobre Is 28 y Salmo 118, que mencionan la piedra angular. Los ejemplos de *targumim* que ofrece identifican la piedra con la figura de un rey futuro (TgIs 28) e, incluso, con David, elegido de entre sus hermanos contra todo pronóstico humano (TgSal 118).

En las conclusiones finales, dado que al terminar cada capítulo se resumen los resultados, la autora subraya cuestiones más globales que se han sugerido a lo largo de la monografía en relación a Mc 12,1-12, al conjunto del segundo evangelio y a la metodología. De todas formas, dada la cantidad de relaciones y aspectos expuestos en la disertación, probablemente el lector agradecería un apartado que ofreciera una síntesis general y sistemática, aun a costa de resultar repetitiva.

Como aportaciones de la disertación, destacaría tres. En primer lugar, el volumen muestra la riqueza del trasfondo veterotestamentario presente en la parábola y, concretamente, las reminiscencias bíblicas que sus elementos principales podían despertar en ambientes judíos del s. I de nuestra era. En este sentido, la autora hace ver que la unión de la historia de la viña con los versículos sobre construcción del salmo 118 no resultaría extraña.

Una segunda aportación consiste en hacer ver la profunda coherencia de la perícopa con la estrategia literaria y teológica de Mc (sobre todo en pp. 45-59; 92-164). En relación con esto, muestra que el trasfondo bíblico presente en la parábola dota de mayor unidad y sentido a elementos aparentemente dispares de la entera narración marcana. «Desde una mirada global al segundo evangelio se puede observar que algunas realidades que ya habían sido señaladas por los estudiosos como relevantes para el evangelista, como por ejemplo el Templo, la oposición de los líderes judíos o las referencias al rey David, han adquirido mayor consistencia a la luz de su trasfondo veterotestamentario. Desde este prisma, lo que podrían parecer cuestiones independientes han resultado estar en estrecha interrelación, colaborando en la coherencia global del relato» (p. 310).

En tercer lugar, la autora muestra la parábola de los labradores más cercana a la tradición profética (parábolas judiciales) que a la sapiencial (pp. 52-59; 193-197). También hace ver su relación con el *rib*. De este modo, hace más patente la finalidad salvífica de la parábola pues tanto el dueño de la viña (Dios) como Jesús buscan restablecer los vínculos con la otra parte (pp. 197 y 201; 308-309), a la vez que advierten del momento último en que se encuentran sus interlocutores.

En cuanto a la argumentación, puede encontrarse alguna interpretación discutible, en el sentido de que caben otras interpretaciones, pero en general la autora razona suficientemente lo que sostiene. Con todo, en algún caso se agradecería mayor justificación de las relaciones hechas (por ejemplo, en el apartado sobre la evolución del Templo en el AT y su relación con la trama de Mc y la relación de la piedra desechada por los constructores, cfr. pp. 256-272; 274-285).

El volumen resultará de interés al biblista que quiera conocer mejor la obra marcana o la perícopa de Mc 12,1-12, los modos de presencia del AT en el NT, así como la relación con la literatura judía del cambio de era. El teólogo sistemático también encontrará utilidad en la monografía, por ejemplo, para conocer de manera breve y actual el panorama sobre las parábolas y la interpretación de Mc 12,1-12, el aumento de sentido de una perícopa cuando se lee en relación a la estrategia global del relato (en este caso, el segundo evangelio) y para introducirse en las relaciones entre AT-literatura judía intertestamentaria-NT.

A. ARANDA, *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei. Una indagación en las fuentes fundacionales*, Eunsa, Pamplona 2020, pp. 369.

EL prof. Aranda, con un bagaje de decenios de investigación y publicaciones en teología dogmática y espiritual, además de buen conocedor de los textos de san Josemaría –es el editor de las ediciones crítico-históricas de *Es Cristo que pasa* (2013) y *Amigos de Dios* (2019)–, nos ofrece este trabajo en el que reflexiona teológicamente sobre el ser y la finalidad del Opus Dei, a partir de los textos de su fundador, san Josemaría Escrivá de Balaguer. El subtítulo del libro da razón y alcance del propósito del autor: “una investigación en las fuentes fundacionales”. Tal declaración constituye un importante aliciente para el lector, pues muchas de esas fuentes no han sido todavía publicadas, en particular los *Apuntes íntimos* (diario espiritual de inicios de los años treinta del siglo pasado), y el ciclo de las 38 *Cartas* –se acaba de publicar el primer volumen con las cuatro primeras (2020)–, que el fundador redactó en los años sesenta con ideas y material acumulado desde antiguo, para transmitir a los miembros del Opus Dei, con estilo familiar y directo, los elementos fundamentales del espíritu y carisma recibidos de Dios.

El autor quiere explicar, con textos fundacionales en la mano, por qué el Opus Dei es como es. Este objetivo es de evidente interés en ámbitos teológico y jurídico, y de no menos utilidad para clarificar posibles reticencias y malentendidos acerca de la única Prelatura personal que existe, por el momento, al servicio de la misión de la Iglesia. Para alcanzar esa meta, el prof. Aranda inicia un recorrido que tiene como premisa –y, a la vez, telón de fondo– la convicción de que «palabra y acontecimiento, sentido e historia, se encuentran implicados de tal modo entre sí que, por su inseparabilidad, requieren referirse como mutua clave hermenéutica» (p. 17). En otras palabras: la realidad fenomenológica de una institución de la Iglesia requiere, para su comprensión, de la luz de las fuentes fundacionales en las que el receptor del carisma transmite un legado doctrinal, espiritual y pastoral específico que, a su vez, para ser vivido y difundido, necesita encarnarse en un cuerpo institucional coherente con –e impulsor de– ese legado. Carisma e institución deben ir de la mano.

El itinerario trazado por el autor para alcanzar su objetivo consta de cuatro etapas y un epílogo. El primer capítulo afronta el “para qué” del Opus Dei o, en otros términos, si esta realidad eclesial tiene una finalidad específica. Para el autor, conocer la finalidad para la que Dios ha querido el Opus Dei, el contenido de su misión evangelizadora, resulta prioritario para poder dar razón de quién y cómo se lleva a cabo y, en último término, de la identidad teológica y forma canónica del Opus Dei. Para individuar y precisar esa finalidad específica, el prof. Aranda acude a textos de san Josemaría de diferentes etapas, géneros literarios

y niveles de conceptualización, desde escritos primitivos ligados a particulares luces y experiencias espirituales (*Apuntes íntimos*) hasta síntesis de divulgación apoyadas en la doctrina conciliar (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*). El autor nos va llevando por diversas vías o líneas de textos hacia una melodía de fondo que dé respuesta al interrogante planteado.

La indagación ocupa cincuenta y cinco páginas, de las que me permito resaltar el fino análisis teológico de la locución divina del 7.8.1931 (pp. 56-65). Los textos de esta primera etapa revelan la clara conciencia del fundador en saberse instrumento de una voluntad divina que creaba, en el seno de la Iglesia y al servicio de su misión, una nueva realidad con rasgos propios, que se van perfilando y desarrollando con el paso del tiempo. A una terna cristológica y soteriológica inicial de fondo («el reinado efectivo de Cristo, para la gloria del Padre, mediante el hacerse de la Iglesia, y todo ello en el mundo y desde dentro», p. 48), se añade una praxis pastoral sostenida por unas nociones de marcado sesgo secular: la llamada universal a la santidad, y el testimonio apostólico personal en el ámbito profesional y social de cada cristiano. En otras palabras, la sustancia de la vocación que el Opus Dei promueve está constituido por el trinomio «santidad en el mundo – vida ordinaria de trabajo – apostolado en el propio ambiente personal» (p. 48). Evidentemente todo esto implica, en la economía de la salvación, una continuidad (el marco y la misión de la Iglesia) y una discontinuidad (abrir los caminos divinos de la tierra, colocar a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas, haciendo del trabajo medio y ocasión de santidad y apostolado). En definitiva, saltándonos algunos pasos y cuestiones anexas, lo que pretende el Opus Dei –y sus miembros o fieles se plantean con sentido vocacional de misión– es cooperar como hijos en la misión de Cristo de reconducir la entera creación al Padre. Se podría objetar que esta obligación incumbe a todo cristiano incorporado a Cristo por el Bautismo –y es una gran verdad–, pero esta “finalidad bautismal” es asumida por los miembros del Opus Dei –con una espiritualidad propia y una ascética peculiar– como carga y honor que afecta a la propia existencia de modo totalizante –como entrega a Dios sin cambiar de estado– para llevarla a cabo y promoverla entre los demás cristianos.

Si la finalidad del Opus Dei es santificar el mundo desde dentro, a través del propio trabajo y desde el propio lugar en la sociedad, para reconducirlo con Cristo al Padre, ¿cuáles deberán ser las características distintivas de una vocación ligada a esa concreta misión? El autor ofrece su respuesta en la segunda etapa del recorrido, indagando sobre «las características plausibles de los invitados vocacionalmente a realizarla para que haya congruencia entre sujeto y función» (p. 97). Los textos de san Josemaría indican que se trata de una misma e idéntica vocación para cristianos seculares: laicos –hombres y mujeres, solteros, casados o viudos– y sacerdotes. Estamos, por tanto, ante un «fenómeno vocacional, libre y plenamente asumido por cada cual, (...) [que] hace del Opus Dei una comunión de laicos y sacerdotes,

asentada sobre la unicidad de la común vocación-misión» (p. 99). El prof. Aranda ofrece algunas claves teológicas de los textos del Fundador, que ayudan a entender el nuevo fenómeno vocacional. Así, el paradigma vocacional en el Opus Dei se encuentra en imitar la fe y el ejemplo apostólico de solidaridad y caridad social de los primeros cristianos, que testimonian su seguimiento de Cristo en la vida ordinaria.

La nueva vocación constituye una dedicación personal al servicio de Dios en el mundo: «ser enteramente de Cristo y estar enteramente en el mundo (...) es lo esencial de la vocación al Opus Dei» (p. 115). Una dedicación que –excepto para familiares, amigos y colegas de profesión– pasará normalmente inadvertida para los demás, por no tener especiales signos o manifestaciones externas. De modo muy gráfico el autor explica que la gracia otorgada a un cristiano «al llamarle al Opus Dei viene, por así decir, como a “inyectarse” (...) en el interior de su vocación cristiana (la misma para todos los bautizados), despertando o reavivando en quien la recibe la toma de conciencia de su llamada bautismal a la santidad y al apostolado» (p. 134). También se destaca oportunamente la unicidad de vocación de todos los miembros del Opus Dei, aunque las circunstancias personales sean diversas (sacerdotes o laicos, célibes o casados, intelectuales u obreros): la realidad orgánica del Opus Dei está marcada fundacional y operativamente como «irrevocable unidad y complementariedad de sacerdocio común y sacerdocio ministerial, informados por el espíritu del fundador» (p. 137).

La misma vocación –con los mismo derechos y deberes– es abrazada en situaciones personales distintas, provocando una distinción interna entre Numerarios, Agregados y Supernumerarios, a efectos de su disponibilidad para tareas de formación y orientación de los demás. Pero entre los miembros del Opus Dei no hay grados de pertenencia: hay una común dignidad y corresponsabilidad. Otro rasgo característico de la vocación al Opus Dei –al que ya se hizo mención, pero importa subrayarlo aquí– es que la perfecta realización del propio trabajo y la búsqueda de la santidad se exigen mutuamente (ni se excluyen, ni caminan en paralelo). Por último, se señala el espíritu de familia como rasgo innato de la vocación al Opus Dei: existe una paternidad espiritual del fundador y de sus sucesores, como cualidad inherente al carisma fundacional, y un consiguiente espíritu de fraternidad entre todos los miembros, que confiere a los Centros del Opus Dei un “aire de familia” indispensable para el crecimiento personal y el apostolado.

En la tercera etapa el autor expone cómo se hace el Opus Dei. Después de analizar –siempre con textos de su fundador– su finalidad y las características de la vocación inherente, corresponde ahora estudiar su espíritu peculiar y su modo de trabajar apostólicamente en la Iglesia y en la sociedad. El autor divide este tercer capítulo –el más extenso (pp. 177-308)– en dos partes. En la primera de ellas se estudian los elementos centrales del espíritu fundacional: a) un cristocentrismo caracterizado por resaltar el aspecto de Hombre perfecto y Modelo a imitar, que

se focaliza en la vida escondida en Nazaret y, más concretamente, en el trabajo de artesano con valor redentor; b) una plena secularidad –la nota «más presente en los escritos del fundador de modo explícito o implícito» (p. 194)– que ama al mundo apasionadamente y conlleva una intrínseca conjunción entre “mentalidad laical” y “alma sacerdotal”; c) un acentuado sentido del amor a la libertad con responsabilidad personal; d) una noción “de unidad de vida” en la que confluyen las tres notas precedentes, y que Aranda describe como «la conciliación y mutua estimulación entre vida profesional, vida apostólica y vida ascética» (p. 222), y está fundamentada en la oración.

En la segunda parte –a la teoría siempre sigue la práctica– se intenta dar una amplia visión de los rasgos característicos de la praxis ascética y apostólica del Opus Dei: a) revestirse de Cristo y mostrarlo con la propia vida, que conlleva la conciencia de ser hijos de Dios y la presencia de la Cruz; b) vivir según el Espíritu Santo, con una espiritualidad de vida contemplativa en medio del mundo, centrada en la Eucaristía y buscando la cercanía maternal de Santa María; c) dar a conocer a Cristo, evangelizar –el Opus Dei es una gran catequesis, repetía el fundador–, con un apostolado personal de amistad y confianza que atraiga a un encuentro libre y gozoso con Cristo. En la última sección del capítulo se evidencia como, para lograr vivir todo lo señalado anteriormente, se requiere una permanente formación específica de carácter secular, que abarca diversos aspectos –espiritual, doctrinal-teológico, apostólico– y constituye la principal obligación del Opus Dei hacia sus miembros.

Conocido ya el “para qué,” “quiénes” y “cómo”, resulta más sencillo dar razón de la identidad teológica y forma canónica del Opus Dei. El fundamento de tal identidad lo establece el carisma fundacional, en inseparable unidad y consonancia con el fenómeno vocacional suscitado y el espíritu que rige su misión. En palabras del fundador, el contenido teológico del Opus Dei consiste en «la santificación en medio del mundo, sin cambiar de estado, ni de condición, ni de oficio, ofreciendo todas las cosas al Señor» (*Carta* 8.12.1949, n. 23) [p. 315].

La formalización jurídico-canónica de tal contenido teológico no fue fácil –de hecho, no se consiguió hasta el año 1982–, pues las estructuras jurídicas anteriores al Concilio Vaticano II no encajaban con esta novedad: el patrimonio teológico y pastoral del carisma fundacional no quedaba salvaguardado ni por las diversas formas de vida consagrada, ni por los fenómenos puramente asociativos de los fieles cristianos. El deseable estatuto jurídico definitivo debería garantizar la plena dedicación de sus miembros –sacerdotes y laicos en mutua comunión y complementariedad– al fin apostólico de la Obra, con un tipo de vínculo que respetara su condición secular (y, por consiguiente, excluyera los votos religiosos). Ese *hábitat* jurídico fue esbozado por el Concilio Vaticano II al prever en el Decreto *Presbyterorum ordinis* n. 10 la figura de las Prelaturas personales para la realización de peculiares tareas pastorales.

Con la erección del Opus Dei en Prelatura personal el 28.11.1982 quedaban reconocidos los tres requisitos que se pedía a la nueva fórmula jurídica: a) su pleno acuerdo con la identidad teológica y pastoral inscrita en el carisma fundacional del Opus Dei; b) su inclusión en el ordenamiento del derecho común de la Iglesia, sin régimen de excepción; c) un ámbito de jurisdicción que se extendiera tanto a los clérigos incardinados como a los laicos que se dedican a las tareas apostólicas de la Prelatura. Con esta adecuación «además de quedar confirmada y reforzada la unidad jurídica del Opus Dei –de los sacerdotes y laicos y de las dos Secciones [de varones y mujeres]– bajo la dirección y régimen del Prelado, con potestad de jurisdicción, quedaba asimismo reconfirmada y protegida la secularidad del espíritu y de la praxis espiritual y apostólica, así como los modos apostólicos propios del Opus Dei» (p. 355).

El libro se cierra con un epílogo en que el autor identifica el contenido sustancial de los escritos de san Josemaría con el de su propia existencia personal, es decir, con el tema que llenó su alma: «el querer divino de abrir en la Iglesia el nuevo camino de santidad que es el Opus Dei y la responsabilidad de llevarlo con fidelidad a la práctica» (p. 357).

El estudio del prof. Aranda está dirigido «a todos los interesados en la Iglesia y la sociedad, pero en especial a los sectores teológica y pastoralmente más comprometidos (miembros del clero, de la vida consagrada, de los movimientos apostólicos, personas del mundo académico y, en general, todo intelectual católico)» (p. 25), con el deseo de ofrecerles las claves del carisma y espiritualidad del Opus Dei. En este sentido, considero que la aportación del autor constituirá de ahora en adelante un punto de referencia y paso obligado en toda investigación sobre la finalidad y esencia del Opus Dei. No estamos, por tanto, ante un título más de la bibliografía sobre esta institución de la Iglesia, al servicio de la evangelización desde hace casi un siglo.

V. BOSCH

J. GRANADOS, *Teología de la creación: De carne a gloria*, Didaskalos, Madrid 2020, pp. 544.

EN esta obra, J. Granados presenta una reflexión completa del tratado de la creación. En trabajos anteriores, el autor ha afrontado diversos temas de la teología sacramentaria, los misterios de la vida de Cristo, la antropología teológica y la familia, entre otros. También ha estudiado aspectos directamente relacionados con la creación, como el tiempo y la carne, y ha comentando los textos del Génesis

sobre los siete primeros días. *Teología de la creación: De carne a gloria* es una obra en la que esas reflexiones alcanzan unidad y madurez.

Para Granados, la realidad que ilumina la comprensión de toda la obra creada es la materialidad del ser humano. Creada por Dios en una profunda unidad de cuerpo y espíritu, la persona abarca en su carne, en su condición presente y escatológica, el mundo que le ha sido dado. La carne de Adán, el primer hombre, y en ella la de todo el género humano, revela algo de los misterios del cosmos; pero además contiene como en una semilla la plenitud de la carne de Cristo, que a partir de la Pascua ha entrado en la gloria del Padre y está presente en la historia a través de los sacramentos de la Iglesia.

Su visión de la obra creada por Dios –*creación pasiva*, en la que se centra la mayor parte de la reflexión– es al tiempo antropológica y cristológica. Antropológica, puesto que el hombre es signo del cosmos. Cristológica, en la medida que ese mismo hombre se comprende en plenitud al mirar al Dios encarnado. Según Granados, la creación material es el espacio que inaugura Dios para que el ser humano habite, y el tiempo es la amplitud que el creador inaugura para dar lugar a la historia. A partir de la encarnación del Verbo, Dios ha querido habitar el mundo y por eso la carne, que él ha tomado para sí, nos permite establecer esa relación con Dios y, a la vez, comprender el mundo. El cuerpo de Cristo es entendido como «el lugar donde lo creado alcanza su cima y hace comprender el cuerpo humano como clave de la arquitectura originaria del mundo y del camino de este mundo hacia el Padre» (p. 103).

La categoría de la carne está presente en los distintos aspectos que hacen parte del tratado *de creatione*: desde ella se afronta la comprensión de la creación *ex nihilo*, la contingencia o necesidad del mundo, la Providencia y el misterio del mal, la renovación de cielos y tierra. Particular espacio ocupan las reflexiones del autor sobre las relaciones familiares abiertas al ser humano mediante la creación en la carne. La teología de la familia es un tema predilecto para Granados, durante años vinculado como profesor al Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia. En todo el libro, pero especialmente en estas reflexiones, queda en evidencia su pensamiento de base personalista.

En su comentario al relato del Génesis sobre los primeros días se inspira en P. Beauchamp, al entender la creación como separación: de cielos y tierra, de luz y tinieblas, de nada a materia. Esa separación no es otra cosa que la inauguración del espacio y del tiempo de la carne por medio de la palabra. En los espacios familiares abiertos al hombre mediante la creación, están comprendidas su condición sexual –fundamento de la *una caro*–, y las relaciones filial y fraterna.

Dios crea por medio de la palabra, como queda patente en el relato bíblico de los orígenes. Esa palabra inaugura no un orden cerrado en sí mismo sino, en

lo que se refiere al hombre, una acción personal y libre que se abre a la historia, un orden relacional o del amor que nos permite comunicarnos a través del lenguaje: se trata de una conversación comunicativa y siempre novedosa. Este es el punto de partida para entender el lenguaje humano, que queda definido como el «hábitat» inaugurado por la palabra creadora, como una forma humana de tener un cuerpo. Desde esta perspectiva la creación, más que un «libro», puede ser comprendida como una «conversación». La ley natural, por su parte, no es un lenguaje inscrito como una realidad estática en la persona, sino una capacidad humana para participar creativamente en la conversación que ha sido abierta por el creador.

La consideración de Granados sobre la providencia divina parte de una constatación antropológica. Todo ser humano vive a partir de algo que lo precede: su familia, su pasado. Al mismo tiempo, el hombre presente que hay algo por venir, pero con una permanente sensación de que el futuro es superior a él. Para lograr la unidad de pasado y futuro, es necesario que exista una visión completa del antes y el después: esa es la providencia de Dios. Ella es el garante de la unidad y la trama en nuestra propia historia. Una constatación bíblica de ello es que la providencia de Dios en el Antiguo Testamento se exhibe desde el futuro, pero no un futuro previsto o infalible –tal como los griegos entendían el destino– sino abierto por el amor de Dios. Por ello, el modo de imaginar la providencia de Dios en la historia de este mundo no puede ser deductivo –de atrás para adelante, como un sino irrevocable– sino narrativo, contando con la libertad humana.

El autor afronta también la ineludible cuestión del mal. Ante la sospecha de una parte del pensamiento antiguo y de los planteamientos gnósticos sobre la carne como origen del mal, Granados emprende una defensa de la materia o *sarkodicea*. En realidad, el origen del mal no está en la carne sino en el alejamiento de la armonía originaria. En la condición del ser humano en la historia, sólo es posible encontrar sentido *a posteriori* para el sufrimiento, el dolor o cualquier otra forma de mal; es decir, avistando el fin al cual está llamada la obra creada. La esperanza de la condición definitiva permite confiar que el sufrimiento en esta vida tiene un sentido regenerador.

En la última parte del libro, Granados afronta el tema del fin de la creación. No es un tratado de escatología, pero sí presenta la conexión entre la realidad actual y lo que el mundo está llamado a ser. La meta de la creación es la gloria de Dios y así se puede vivir mediante la liturgia, especialmente en la Eucaristía. El domingo tiene un valor sacramental, puesto que conecta desde la perspectiva del culto el primer día –*in principio*– con el octavo día, símbolo de la Pascua de Cristo. En la adoración dominical quedan así vinculados el origen y el fin del cosmos.

Como se ve, la categoría de carne juega un papel decisivo en la comprensión de la creación para J. Granados. Ella tiene una connotación sacramental, tanto la carne de Adán como la de Cristo, de la cual aquella es figura. Resaltar este concepto y proponer sus implicaciones teológicas es el principal aporte de esta obra. Su lectura resulta iluminadora y consigue que los temas y conceptos que entran en juego en el tratado de la creación queden relacionados entre sí mediante ese factor unificador que es la carne.

El autor da muestras de una agradable erudición y recoge tradiciones filosóficas, teológicas y poéticas variadas. Aunque se asienta sobre las coordenadas de la teología de Santo Tomás de Aquino, muestra al tiempo predilección por planteamientos cercanos a San Agustín y San Buenaventura. Granados es un teólogo conocedor de los Padres de la Iglesia, de la tradición litúrgica y de autores contemporáneos. Se aproxima al mundo desde la poesía y el arte, como se evidencia no sólo en su estilo sino en las abundantes referencias literarias y poéticas.

El autor emplea metáforas e imágenes para describir realidades profundas. Con frecuencia sus conceptos se van por esta línea más que por las distinciones de la averiguación filosófica. Así, utiliza términos como «hábitat», «espacio», «conversación», «memoria», «narrativa», «morada», entre muchos otros, para referirse a aspectos en los que un tratado clásico prefiere nociones o definiciones. Esto enriquece el texto y hace amena su lectura.

Al mismo tiempo, para quien esté esperando una aproximación distinta puede restar precisión filosófica y teológica, con el riesgo que ello comporta de posible confusión a la hora de profundizar en la verdad, revelada o no. Téngase como ejemplo el texto citado antes en el que se afirma que el cuerpo de Cristo es «el lugar donde lo creado alcanza su cima».

La obra resulta un tanto extensa, a base de abordar las cuestiones desde perspectivas concéntricas. Son temas que se repiten los relativos a la carne, la estructura sacramental de la creación, o la teología del cuerpo y de la familia. Esto es comprensible en cuanto que son aspectos predilectos del autor, sobre los cuales pretende hacer una aportación original.

El trabajo de J. Granados presenta una contribución interesante a la reflexión teológica sobre la creación. Su intuición es indicativa de la urgencia de una mayor hondura en el conocimiento y valoración del cosmos y de la materia desde distintas disciplinas. La creación queda comprendida, a vista de una sola mirada, como el «despliegue del espacio de la carne viviente, que es un espacio de morada, filial y fraterno» (p. 523).

J.M. JARAMILLO

F. LÓPEZ ARIAS, *Corso di Teologia e Architettura dello spazio liturgico*, Artemide, Roma 2020, pp. 141.

FERNANDO López Arias è sacerdote della Prelatura dell'Opus Dei ed architetto. Attualmente è professore incaricato presso l'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce e presso la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana a Roma. I suoi principali campi di ricerca sono la teologia e l'architettura dello spazio liturgico, la Penitenza sacramentale e la mistagogia. Il presente libro si colloca all'interno della sua attività di docente presso le università pontificie.

Lo studio dello spazio liturgico, della chiesa-edificio presuppone ed esige un dialogo interdisciplinare. Coinvolge, infatti, l'ecclesiologia come riflessione teologico-dogmatica sulla Chiesa, la Liturgia in quanto «culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia» (SC 10), e l'architettura come espressione artistica della creatività umana. Tale cooperazione interdisciplinare è indispensabile perché non si può capire l'edificio-chiesa se non si comprende l'ecclesiologia che l'ha generata, così come non si può capire l'edificio-chiesa se non si conosce la Liturgia che si andrà a celebrare da parte dell'*Ecclesia orans* all'interno di esso. A quest'interdisciplinarietà richiama l'attenzione López Arias subito nell'Introduzione del suo libro: «questo è un libro di *Teologia*. La liturgia [...] è un evento teologico: è la presenza, la manifestazione e l'attualizzazione di questo mistero di Salvezza nel mondo e nella storia degli uomini. Lo spazio è un elemento strutturale di questa esperienza liturgico-sacramentale. [...] Questo è anche un libro sull'*Architettura*. L'architettura, come arte che dà forma e realizza spazi fruibili per le necessità dell'uomo, è il modo attraverso cui lo spazio liturgico si “incarna” nel tempo, si materializza nella storia». (p. 14)

Questo manuale universitario, che è «il risultato delle lezioni di una materia impartita da qualche anno in alcuni atenei pontifici romani» (p. 13), si apre con una presentazione di Marek Inglot SJ, Decano della Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa e del dott. Ottavio Bucarelli, Pro-Direttore del Dipartimento dei Beni Culturali della Chiesa presso la Pontificia Università Gregoriana. Dopo un'Introduzione (pp. 13-15) il libro è suddiviso in dodici brevi capitoli i quali corrispondono alle lezioni del corso di *Teologia e architettura dello spazio liturgico* presso l'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce e presso il Dipartimento di Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana. Il libro contiene 31 figure, che s'integrano nel corpo del testo illustrandone il contenuto. All'inizio di ogni capitolo – e anche alla fine del libro (pp. 137-141) – il lettore troverà una bibliografia di base. Inoltre, ogni capitolo si apre con un

piccolo “racconto” che introduce il tema in modo da risvegliare l’interesse del lettore per l’argomento. A prima lettura, questi “episodi” introduttivi possano sembrare fuori luogo, ma avanzando nella lettura del capitolo acquistano sempre più significato, e il lettore, alla fine del capitolo, ritornando su queste righe iniziali ne coglie il pieno senso.

Il primo capitolo (pp. 17-24) è di carattere introduttivo. L’autore partendo dalla domanda del Catechismo della Chiesa Cattolica – “*Dove celebrare?*” – descrive i fondamenti teologici dello spazio sacro e della celebrazione cristiana. L’*ubi* della celebrazione liturgica e dell’attualizzazione del Mistero Pasquale di Cristo è primariamente uno *spazio vivente*, l’assemblea liturgica del Popolo di Dio, che – coinvolgendo anche degli «elementi simbolici materiali che determinano e configurano lo spazio» (p. 23) – darà forma al *luogo fisico* dove si celebra il culto spirituale della Nuova Alleanza.

I quattro capitoli successivi formano una grande unità. Il secondo capitolo (pp. 25-32) tratta il dato umano: l’antropologia della religiosità, i primi spazi sacri della storia dell’*homo religiosus*, le diverse funzioni di essi e la specificità del “sacro” cristiano. Il terzo capitolo (pp. 33-42) presenta la teologia biblica del luogo di culto sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento. Il quarto capitolo (pp. 43-53) fornisce al lettore una breve panoramica storica: sulla base delle fonti letterarie e delle tracce archeologiche descrive lo sviluppo dei luoghi del culto dall’epoca dei primi cristiani fino al periodo costantiniano. Infine, il quinto capitolo (pp. 55-62) introduce nei pensieri dei Padri della Chiesa sull’architettura sacra. Sia dalle catechesi mistagogiche che dalle spiegazioni allegoriche dei Padri emerge che la chiesa-edificio è segno/simbolo della Chiesa-comunità, «lo spazio liturgico cristiano [è] inteso come spazio vivente formato per l’agire dell’assemblea nel rito» (p. 56).

Poi di nuovo segue un’unità di tre capitoli che esaminano le costanti teologiche della chiesa-edificio nella storia. Il sesto capitolo (pp. 63-72) prende in considerazione la dimensione significativa dell’edilizia sacra, cioè il suo essere segno. In una concezione filosofica «il Tempio raffigura il cosmo, [...] “la chiesa porta con sé l’immagine del mondo”» (p. 65). Nella visione cristologico-antropologica ed ecclesiologica invece «la disposizione della chiesa-edificio rappresenta [non soltanto] la forma del corpo umano» (p. 67), ma anche il Corpo di Cristo crocifisso, ed anche il Corpo Mistico di Cristo che è la Chiesa-comunità. La chiesa-edificio è, inoltre, segno della presenza della Chiesa-comunità nella società. Questa dimensione/funzione rappresentativa – che nel passato era di grande importanza – purtroppo oggi viene spesso trascurata. Sarebbe, infatti, auspicabile in una società secolarizzata e cristianizzata che gli edifici di culto di nuova costruzione siano riconoscibili, che siano segni visibili e rappresentativi della presenza di una porzione di Popolo di Dio in un ambiente urbano. Il settimo capitolo (pp. 73-80) descrive la funzione più conosciuta della chiesa, la dimensione liturgica e il suo

sviluppo nel corso della storia (Medioevo, Riforma protestante, periodo post-tridentino). La chiesa è prima di tutto uno spazio celebrativo in cui si fa presente e si attualizza «il Mistero Pasquale di Cristo [che] è la fonte della celebrazione liturgica, [...] è lo “spazio” in cui questa multiforme grazia viene dispensata agli uomini attraverso i diversi riti della liturgia cristiana» (p. 73). Da ultimo, nell'ottavo capitolo del libro (pp. 81-90), viene trattata la dimensione extra-liturgica della chiesa edificio, poiché «la sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della chiesa» (SC 9). La chiesa-edificio è anche un santuario e «i pellegrini si rivolgono verso il santuario alla ricerca di una particolare esperienza di vicinanza con Dio» (p. 83). Questa ricerca della vicinanza di Dio e della preghiera extra-liturgica ha diverse forme, come il culto dei santi, la venerazione delle loro reliquie o delle immagini sacre e l'adorazione eucaristica. La chiesa-edificio è altrettanto luogo dell'insegnamento e trasmissione della fede attraverso la catechesi-evangelizzazione e attraverso il programma iconografico, il quale è la modalità visiva di fare teologia. L'architettura sacra del postmoderno spesso dimentica anche questa dimensione extra-liturgica. In un'epoca di perdita iconografica e di sicurezza artistica, nelle progettazioni delle nuove chiese molto raramente si pensa a queste dimensioni extra-liturgiche e alle forme e soluzioni architettoniche che esse richiederebbero.

Il nono capitolo è dedicato al Concilio Vaticano II e alla riforma postconciliare dello spazio celebrativo (pp. 91-101). Qui l'autore descrive gli sviluppi e i cambiamenti dell'ecclesiologia e della liturgia nel Novecento i quali avevano un eco – grazie a una «particolare sinergia tra teologi e pastori, provenienti dal Movimento liturgico, e gli architetti e artisti moderni, pieni di desideri di rinnovamento spirituale ed estetico» (p. 91) – anche nell'aula conciliare dove «c'era un grande consenso [...] sulla necessità di riformare l'architettura sacra» (p. 100).

Il decimo capitolo (pp. 103-111) offre una sintesi della teologia dello spazio liturgico di Joseph Ratzinger, il quale ci ha lasciato «una riflessione organica sulla natura teologica della chiesa-edificio» (p. 103), nonché dei preziosi contributi e delle proposte sullo spazio liturgico.

L'undicesimo capitolo è dedicato all'analisi del linguaggio non verbale della dedicazione della chiesa. Attraverso i riti di dedicazione della chiesa la comunità locale dedica in modo permanente un edificio al culto divino. Per questa ragione non soltanto i testi eucologici del rito della dedicazione della chiesa ma anche il codice non verbale (gesti, movimenti, processioni) rivelano che cosa significa e rappresenta per l'assemblea celebrante l'edificio consacrato per il culto divino, il luogo dove nasce e si rafforza l'identità ecclesiale dei fedeli.

L'ultimo, il dodicesimo capitolo (pp. 125-136) offre alcune considerazioni liturgiche per il progetto della chiesa oggi. Questo capitolo è il punto d'arrivo del manuale, è un riassunto, una visione d'insieme delle “lezioni” precedenti ed una conclusione del *Corso*. Dopo il Concilio Vaticano II non esiste un manuale

per la progettazione delle nuove chiese, come era a suo tempo l'*Instructionum fabrica* di Carlo Borromeo. Tuttavia, i documenti conciliari, le premesse dei libri liturgici e la Liturgia stessa ci offrono in abbondanza indicazioni che possono aiutare sia nell'adeguamento delle chiese esistenti che nella progettazione delle nuove chiese.

A questo punto vorrei aggiungere, che i diversi "oggetti" della chiesa-edificio, come l'altare, l'ambone, il battistero/fonte battesimale, la sede del presidente/la cattedra del vescovo, il luogo per la celebrazione del sacramento della Riconciliazione, ecc, non sono dei semplici arredi che aiutano lo svolgimento di un rito – questo concetto non viene sufficientemente sottolineato nel libro – ma dei veri luoghi celebrativi e poli liturgici inabitati delle diverse modalità di presenza di Cristo nell'assemblea liturgica (cfr. SC 7).

Ci sono pochissimi libri a livello scientifico come il manuale di López Arias, che in un dialogo interdisciplinare tra teologia, liturgia ed architettura, con un linguaggio scientifico, ma al tempo stesso leggero e leggibile, offrono una sintesi tra teologia e architettura dello spazio liturgico.

I capitoli del libro non vogliono esaurire pienamente tutta l'argomentazione sul tema trattato, ma fornendo le informazioni più importanti e basilari aprono orizzonti per ricerche future. La bibliografia all'inizio di ogni capitolo, così come la bibliografia alla fine del manuale servono a questo scopo: consentono l'approfondimento dell'argomento e possono essere d'aiuto per una ricerca scientifica ulteriore. Leggendo questo libro, non soltanto gli studenti universitari, ma anche un pubblico più vasto che s'interessa delle chiese-edifici, possono conoscere meglio e in modo più approfondito il luogo dove nasce l'identità cristiana.

N. KARA

C. MENDOZA-M. SAVARESE, *Ordine e disordine sociali: Lo sviluppo umano integrale dai liberal all'opzione Benedetto*, EDUSC, Roma 2020, pp. 337.

IL libro *Ordine e disordine sociali: Lo sviluppo umano integrale dai liberal all'opzione Benedetto* è un lavoro congiunto tra don Cristian Mendoza, professore di Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) e Miriam Savarese, dottoressa in Filosofia. Lo scopo è di fare una critica del liberalismo morale americano, il quale ha una visione riduttiva della libertà umana, considerata soltanto come mera libertà di scelta individuale e vedendo l'esistenza di valori ultimi di una comunità come minacce alla libertà individuale. Gli autori scelgono di fondare detta riflessione nel confronto con la DSC, per offrire le basi per uno sviluppo olistico dell'umani-

tà. Inoltre, il testo lascia intravedere una grande conoscenza dei pensatori della filosofia politica, così come del contesto politico, economico e sociale delle società occidentali e del panorama globale.

Il libro, di 337 pagine, è composto da una prefazione, da 8 capitoli e da una bibliografia abbondante e precisa, sia dal punto di vista magisteriale che filosofico. La prefazione definisce i diversi tipi di liberalismo e riduce il raggio di studio al liberalismo morale americano. I *liberal* propongono un'ideologia che concepisce la libertà individuale come un assoluto e dove «lo Stato deve rimanere completamente neutrale di fronte a qualsiasi dottrina morale e religiosa» (p. 11). Il primo capitolo intende presentare una visione d'insieme sullo sviluppo umano integrale nella società odierna. Perciò se si domanda: Qual è il fine della società? Da cosa dipende lo sviluppo integrale umano? Dopo aver presentato diverse risposte frammentarie, si presenta lo sviluppo umano integrale come sviluppo della persona. Siccome ci sono diverse concezioni di persona, che ci portano a diverse concezioni del bene comune, gli autori vedono «necessario considerare attentamente la struttura dello Stato e quella della persona umana, in particolare in quanto sociale per natura, nel loro reciproco rapporto, evidenziando i fini che appartengono al primo in virtù dei principi della Dottrina Sociale della Chiesa e valorizzando appieno il loro studio da un punto di vista filosofico» (p. 22). Di seguito viene fatta una breve esposizione su cosa sia la DSC e poi un'analisi contestuale della società odierna per dimostrare che lo sviluppo tecnologico non implica necessariamente uno sviluppo umano; lo sviluppo tecnologico è vero quando è anche umano.

Il secondo capitolo presenta un'analisi del liberalismo in quanto dottrina filosofica politica e della sua espressione in ambito economico, nella società occidentale. Si parte da una presentazione più accurata dei diversi tipi di liberalismo presenti nella società occidentale attuale per introdurre una critica fondata sulla tesi secondo la quale è possibile che all'interno del modello liberale vi siano anche elementi di disordine, legati ad una considerazione ancora insufficiente della persona umana, della sua dignità e dei suoi fini. Di fatto: «Esercitare la libertà individuale non è di per sé garanzia di un maggiore sviluppo integrale umano» (p. 76). Per superare questa problematica si fa allusione all'insegnamento sociale della Chiesa come punto di riferimento per riflettere su una società veramente libera.

Nel terzo capitolo, si presentano degli argomenti legati a quanto detto prima, presentando degli autori i quali sostengono che il liberalismo negli USA è fallito. Soprattutto viene esposta la critica fatta da Patrick Deneen nel suo recente libro *Why Liberalism Failed?* In questo studio l'autore critica l'immaginario dei cittadini della società liberale e propone una nuova "opzione Benedetto", allo stesso tempo ricorda l'importanza di un rinnovamento dell'educazione liberale. Come contrappunto a questa proposta estrema di "isolamento" dal mondo contem-

poraneo, Martin Schlag propone un ritorno allo “spirito benedettino”, che non cerca di scappare dal mondo ma lo trasforma dal di dentro. Il principio di queste idee è anche riconosciuto da altri pensatori come ad esempio Alasdair MacIntyre che, nel suo trattato *After Virtue*, «riconosce che dobbiamo sperare in un nuovo San Benedetto, capace di realizzare in tutte le varie istituzioni quel che fecero quei monasteri di orazione, studio e lavoro» (p. 103). L'opzione Benedetto viene così presentata come «una chiamata a vivere radicalmente il cristianesimo di fronte ad una cultura ad esso avversa, [...] intesa come quella contraria alle tradizioni familiari e religiose che hanno dato origine alla cultura occidentale» (p. 103). La DSC apre così come la possibilità di attuare uno sviluppo umano integrale.

Il quarto capitolo cerca dunque di ripensare la società alla luce della DSC. Si riportano le origini della DSC, situandola nel suo contesto storico (Rivoluzione Francese) e sociale (questione operaia). Presentando al contempo i principali testi leonini (*Rerum novarum*, *Longinqua Oceani*), i quali vengono analizzati per far sorgere alcuni principi: «Leone XIII ricorda che la Chiesa è l'anima, mentre lo Stato è il corpo. Ciò significa che si ha una realtà unica, la società umana, e che, logicamente, lo sviluppo di questa, per essere integrale, richiede la collaborazione reciproca tra Chiesa e Stato, ossia che procedano in pace e concordia» (p. 129). È proprio questa collaborazione tra Chiesa e Stato la base di uno sviluppo umano integrale sostenibile. La fede della Chiesa è un vero bene umano necessario per lo sviluppo della società (cfr. p. 131). Proprio per questo, «per Leone XIII, la presenza dei fedeli cattolici nella società è un elemento necessario per lo sviluppo dei popoli» (p. 134). Il capitolo si conclude con una esortazione a tornare agli insegnamenti di Leone XIII.

Nel quinto capitolo si suggerisce l'applicazione dell'insegnamento leonino come proposta di soluzione per il liberalismo. Primariamente, si espone il concetto di libertà nella prospettiva del pensiero sociale di Leone XIII, a partire dall'enciclica *Libertas Praestantissimum*. Facendo una distinzione tra liberalismo e libertà, il papa si oppone al primo e favorisce la seconda. Il documento parla della natura della vera libertà, la quale è legata alla ragione: «il Creatore ci dà sia la libertà sia la ragione, che sono come le due facce di una stessa medaglia. È possibile agire razionalmente solo a condizione di essere liberi e si è liberi, quando si agisce senza essere costretti dalla pressione di forze esterne o dall'influsso di sentimenti interni incontrollabili o incontrollati» (p. 172). La vera libertà umana non è semplicemente libertà di scelta. Essa «si perfeziona e quindi concorre allo sviluppo umano integrale solo quando sceglie il bene, che soltanto è un arricchimento della persona» (p. 180). Allora il problema del liberalismo è antropologico, tratta sulla natura della libertà umana. Bisogna distinguere due livelli della libertà: «a livello personale la libertà vera è la capacità reale di agire secondo una serie di fini rivelati dalla legge naturale. A livello istituzionale, tale libertà risiede nel cercare

razionalmente il bene comune fondandosi sulla legge divina» (p. 183). In fine si condanna la pretesa di separazione assoluta tra Chiesa e Stato, tra vita pubblica e vita privata.

Il sesto capitolo intende mettere a confronto la DSC con alcuni aspetti del liberalismo economico e del liberalismo politico. Si parte da un'introduzione sul contesto attuale di quarta rivoluzione industriale, mettendo in gioco la tensione tra intelligenza artificiale e attività umana e le sue conseguenze nel campo economico e politico. Per risolvere questa tensione nel campo economico «bisogna capire il senso di una vera svolta verso l'umano, la quale non neghi lo sviluppo tecnologico» (p. 197). Nel campo politico, bisogna tener conto che «non è possibile separare la vita etica e morale – che anima una comunità – dal suo sviluppo materiale e tecnologico» (p. 229). Infatti: «Società differenti hanno obiettivi differenti, però entrambi gli obiettivi convergono nella persona umana» (p. 246). Perciò la politica deve considerare l'uomo nella sua integrità (anima e corpo), mettendo l'uomo e la sua libertà al centro dell'ordine sociale. Contrariamente, «una politica che si concentra solo sull'uguaglianza [materiale] arriva a sacrificare la libertà sull'altare dell'uguaglianza» (p. 226).

Nel settimo capitolo si studiano diverse opzioni possibili per organizzare la società. Dopo aver passato in rassegna i principali sistemi sociali odierni, si offrono alcuni criteri per la loro valutazione: «Allo stesso modo in cui la libertà è definita dal pensiero sociale della Chiesa in relazione alla natura umana, in quella stessa forma il credente cerca di chiamare bene il bene vero e non quello che solo la maggioranza considera tale» (p. 307). Questo comporta che i fedeli sono chiamati a sviluppare cristianamente la loro società, qualsiasi fosse, a partire da tre momenti di riflessione: «quello che dà significato al sociale, quello che porta ad un rinnovato sforzo comunitario e quello che indaga i fondamenti dei concetti» (p. 307).

Nell'ottavo capitolo si presenta una sintesi del pensiero tomistico sullo sviluppo sociale, evidenziando la continuità aggiornata tra S. Tommaso, Leone XIII e Giovanni Paolo II, mettendo al centro della questione sociale lo sviluppo umano integrale e il tema della libertà. Dopo aver analizzato le teorie liberali e i suoi rischi confrontati con la DSC, si afferma che la libertà è vera «solo quando si esercita attivamente per il bene, originando un'azione moralmente buona. In tal modo, perfeziona anche la persona che la esercita» (p. 310). In fine, si affronta la necessità di sostenere i valori umani attraverso la legislazione positiva, affermando con l'Aquinate: «lo sviluppo sociale richiede necessariamente la diffusione di alcuni comportamenti morali tra i cittadini» (p. 311). Tuttavia, la sfida di come legiferare questa libertà rimane e si invita il lettore a prendere in considerazione gli insegnamenti della DSC per trovare una soluzione adeguata.

Il libro *Ordine e disordine sociali: Lo sviluppo umano integrale dai liberal all'opzione Benedetto*, riesce a fare una critica costruttiva del pensiero liberale

odierno, mettendolo in dialogo con la DSC, per purificarlo e arricchirlo. Questo viene fatto nel contesto di una conoscenza accurata della società attuale e delle sue problematiche, con uno sguardo realistico sulle possibilità di cambiamento. L'opera suscita il desiderio di riflettere per favorire l'esistenza di una società veramente libera, invitando i cristiani a "sviluppare" il mondo attraverso la loro presenza all'interno delle società, secondo i principi della DSC e con un vero "spirito benedettino".

N.H. DONATTI

S. M. PERRELLA, *La "Benedetta" e il "Maledetto". Tra mariofanie e demonologia*, San Paolo, Milano 2018, pp. 197.

SALVATORE Maria Perrella, presbitero dell'Ordine dei Servi di Maria, dottore in teologia dogmatica è docente di questa specialità e di mariologia presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum, di cui è stato anche Preside. Autore di numerose pubblicazioni, ha pubblicato insieme a Stefano De Fiores il dizionario di Mariologia (2009) e anche diverse opere su Maria. Inoltre, è stato anche membro della Commissione Vaticana Internazionale in ordine al discernimento ecclesiale del caso Medjugorje.

Quest'opera si propone di esplorare la carica esorcistica delle apparizioni mariane. Esse, al di là della recezione nella pietà popolare, hanno un profondo carattere teologico, pastorale ed escatologico. Tale liberazione (mariologica) dalla suggestione (diabolica) è al centro del testo, che perciò indica nel confronto tra la Benedetta (Maria) e il Maledetto (il Maligno) la propria tematica di fondo. Così, espone con profondità il rapporto tra le manifestazioni di Maria (*mariofanie*) e quelle del Diavolo (*satanofanie*), esponendo i dati più importanti.

Nel primo capitolo, intitolato *L'arduo compito di sostare sul fenomeno mariofanico*, l'autore spiega che le apparizioni «sono attestazioni e segni di non peregrina e banale presenza e mediazione della glorificata Madre di Cristo» (p. 22) e offre una chiave teologica per le mariofanie: intenderle come «*nexus mysteriorum*, ossia, come esperienza in cui si intersecano e si richiamano le dimensioni fondamentali della rivelazione-autocomunicazione di Dio e della libera risposta dell'uomo ad essa» (p. 24). Afferma che il Catechismo attribuisce alle rivelazioni private un aiuto a vivere più pienamente l'essenziale della fede; se la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata, così toccherà alla fede cristiana coglierla gradualmente nel corso dei secoli. L'autore spiega pertanto che: «Ciò che la Chiesa chiama *rivelazioni private* (in esse vanno annoverate le apparizioni/mariofanie)

sono, di fatto delle *comunicazioni post-bibliche*, successive cioè a quelle raccontate nelle Scritture vetero e neo-testamentarie: se autentiche, sono anch'esse di iniziativa divina» (p. 28). Conclude affermando che le mariofanie autentiche sono un servizio alla santità.

Nel secondo capitolo, *Come parlare di Maria, oggi: l'endiadi Benedizione/Maledizione nel terzo documento mariano dei Servi*, si spiega come la coppia antitetica sia importante nell'universo religioso ebraico e cristiano, nell'ambito delle promesse e alleanze. L'autore chiarisce che la benedizione del Signore è concepita come la risposta di Lui a quanti ascoltano la sua Parola, ma se il popolo non ascolta la voce di Dio, al posto della benedizione subentrerà la *maledizione*, e con essa la sterilità. Inoltre, il binomio antitetico benedizione-maledizione struttura di per sé e in modo dinamico la stessa vita cristiana, come si vede nella liturgia battesimale. Questa è un "passaggio" dalla "maledizione" del peccato e del Maligno alla "benedizione".

Il terzo capitolo, *La Benedetta in Cristo: nemica acerrima dell'antico Avversario*, tratta della presenza e dell'azione della Madre del Redentore nella lotta di Cristo contro Satana. L'autore ricorda che l'Enciclica *Redemptoris Mater* inserisce la Vergine nel contesto della storia della salvezza, ponendo in evidenza il suo stretto legame col Figlio. Afferma che «il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, vero *mysterium pietatis et benedictionis*, realizzato dallo Spirito del Padre per sconfiggere il *mysterium iniquitatis et maledictionis*, pone la "Donna" della Genesi e dell'Apocalisse, madre del Messia Gesù Cristo, in stato di lotta e di servizio permanente» (p. 55).

Nel quarto, *Le apparizioni mariane: argomento rischioso e contrastato?*, l'autore mostra come, sin dagli inizi del cristianesimo, si hanno notizie di apparizioni di Maria (*mariofanie*), di *lacrimazioni* (di sangue, di lacrime, ecc). Notizie che la Chiesa, nel suo ponderato magistero prudentemente e saggiamente discerne, autentica e ufficializza come vere o non vere manifestazioni della sua presenza. Alla fine del capitolo si presenta un quadro delle apparizioni riconosciute dalla Chiesa, con l'anno in cui sono avvenute, il luogo, il nome dei veggenti, la data e l'autorità competente.

Nel quinto capitolo, *Apparizioni, visioni e loro ricezione: alcune chiarificazioni*, il più lungo del libro, l'autore afferma che «Le apparizioni non sono solo *manifestazioni sensibili* di una persona celeste che si mostra al veggente-percipiente; si possono anche verificare *manifestazioni simboliche* di esseri o di realtà celesti» (p. 74). Oltre ad esporre le opinioni di vari teologi, presenta alcuni documenti magisteriali e ne offre un'interpretazione, da cui si evince che, in generale, le apparizioni della Vergine sono finalizzate anche alla crescita del senso, dell'appartenenza e della corresponsabilità *ecclesio-genetica* sia del veggente che della comunità; per questo vanno considerate carismi, doni dello Spirito per il bene comune. Poi

chiarisce che la Chiesa ha il diritto e il dovere pastorale di discernere, indagare, giudicare i veri fatti soprannaturali distinguendoli dalle loro imitazioni umane o diaboliche, per l'amore e il servizio alla verità della fede cristiana.

Nel sesto capitolo, intitolato *Le "rivelazioni private": il contributo teologico di J. Ratzinger-Benedetto XVI*, si chiarisce come nel Commento teologico sul messaggio di Fatima del 2000, il card. Ratzinger utilizza una sola volta il termine "apparizione", vista l'opzione preferenziale per quello di "visione", senza pronunciarsi sulla questione della presenza personale di Maria nell'evento di Fatima che, non viene né affermata né negata. L'autore considera poi la *Verbum Domini* che afferma: «il valore delle rivelazioni private è essenzialmente diverso dall'unica rivelazione pubblica: questa esige la nostra fede [...] Il criterio per la verità di una rivelazione privata è il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da Lui, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo [...] È un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso» (p. 107).

Il settimo, *Procedura di verifica ecclesiastica delle apparizioni*, si apre con alcune domande sul modo in cui il Cielo si mostra e parla, e se esistano altre spiegazioni, e subito risponde: «negare o asserire aprioristicamente tali fenomeni è assolutamente scorretto e incongruo; i frutti spirituali insieme al discernimento ecclesiale sono il miglior giudice della loro autenticità. Infatti, quando l'autorità ecclesiastica [...] approva o non autentica una "rivelazione privata" o un'apparizione, lascia comunque il cristiano libero di crederci o meno: può raccomandargli di credere, ma non lo obbliga» (p. 116-117). L'autore poi afferma che, pur evitando atteggiamenti di "caccia alle streghe", sarà sempre conveniente stare attenti circa condotte erranee o ambigue; ciò significa che coloro che credono che Dio si renda presente nei suoi messaggeri non devono denigrare l'autorità ecclesiastica. Non è possibile ad ogni modo sostenere l'estraneità delle rivelazioni private al processo attraverso cui la Chiesa guida il cammino verso il Regno di Dio. «Nel campo specifico delle apparizioni mariane, come si può sostenere che gli eventi di Guadalupe, di Lourdes o di Fatima non abbiano guidato il cammino della Chiesa? Lo hanno guidato, eccome! E continuano a guidarlo» (p. 122).

Nell'ottavo capitolo, *La Risurrezione di Cristo e l'Assunzione di Maria: fondamento teologico delle apparizioni*, si sostiene che Maria appartiene all'autorivelazione che Dio fa nel suo Figlio, e che per la stessa volontà del Figlio ella è stata costituita e donata a noi come madre spirituale. L'autore spiega che il dogma ecclesiale circa l'assunzione in anima e corpo della Madre di Gesù fa sì che l'Assunta sia pienamente e personalmente presente nella Chiesa. Per questo può apparire anche nella forma del suo corpo. La glorificata, quindi, è sempre pronta a intercedere presso il Padre a nostro favore. «L'esercizio *in actu* della maternità spirituale della Vergine Maria è *realtà, presenza e servizio* che la Chiesa confessa [...] e il popolo cristiano fortemente avverte e conserva *toto corde* nel quotidiano

dell'esistenza storica e di fede» (p. 127). Il capitolo si chiude dichiarando che le mariofanie autentiche sono ulteriore attestazione di tale presenza e ministero di assistenza della Madre di Gesù nella comunione dei santi a favore di tutti gli uomini, sono cioè un ministero materno che ha lo scopo di indicare agli uomini come non smarrirsi nella vita di fede.

Nel nono capitolo, *Le Satanofanie: tra Bibbia e Teologia*, l'autore avverte che la Chiesa da sempre sa che il Tentatore cerca di depistare e di disturbare o distruggere il cammino dei credenti. Satana è, prima di tutto, l'*inimicus*, da cui bisogna allontanarsi. Ricorda però ciò che ha scritto san Giovanni Paolo II in *Memoria e identità*, che esiste un limite imposto al male, e tale limite è la misericordia e la giustizia del Padre, l'opera della redenzione del Figlio, che apre e rende possibile uno *spazio di benedizione* attraverso la paradossale *solidarietà con i maledetti* ma non con il *Maledetto*. Inoltre cita il caso di santa Caterina da Bologna, lungamente ingannata dal demonio, che si presentò a lei mediante le sembianze del Cristo crocifisso o della santa Madre sua, seminando nella sua anima il germe di una pericolosa confusione. L'autore sostiene che eventuali *satanofanie*, quali eventi in cui Satana si presenta sotto le spoglie della Vergine o dei santi, sono comunque *permesse* da Dio; si tratta di eventi *anti-carismatici*, cioè carichi in modo strutturale di tutto ciò che si oppone allo Spirito di Dio e ai suoi carismi. Se nelle apparizioni/mariofanie autentiche si fa esperienza del passaggio dal timore alla *gioia* (benedizione), nelle *satanofanie* si sperimenta il passaggio dal timore all'*orrore* (maledizione). Tuttavia il Maligno non è in grado di riprodurre l'*odore* di Dio; per quanto si sforzi di imitarlo, il Maligno non è e non sarà mai in grado di riprodurlo perché gli manca l'ingrediente fondamentale: «l'accoglienza dell'agape trinitaria e il farsi strumento della sua effusione nell'amore su ogni realtà creata» (p. 159).

Nell'ultimo capitolo, intitolato *Le "apparizioni" di Medjugorje: un caso mariofanico singolare*, dopo aver riassunto i fatti, l'autore afferma che l'evento di Medjugorje è ancora tutto *sub iudice*, ricordando come papa Francesco, in proposito, abbia richiamato la centralità del paradigma dell'incontro, dicendo che «Maria è la *donna del santo incontro*» (p. 166). Ciò implica che la cosa importante di una presunta rivelazione privata è che si tratta di un incontro che apre alla *santità*.

Nella conclusione del libro, l'autore chiarisce che l'autenticità delle mariofanie è sempre solo *probabile e mai certa*. Perciò il riconoscimento di un'apparizione da parte dell'autorità della Chiesa non è mai un dogma. La Chiesa dice "vi sono buone ragioni per crederci" e non "dovete crederci". Mentre le *apparizioni pasquali del Risorto* sono causa della fede ed esigono la fede teologale, le rivelazioni private sono *un effetto derivante* dalle apparizioni pasquali del Risorto. E il punto cruciale è che senza il riconoscimento di questa "povertà radicale" che caratterizza

sostanzialmente le apparizioni autentiche, si assume una prospettiva che rischia di deformare tutto ciò che incontra.

Riteniamo che il libro sia fondamentale per coloro che cercano chiarimenti su come i fenomeni straordinari siano visti e interpretati dalla Chiesa o che fanno della devozione a Maria uno dei punti di riferimento del proprio cammino cristiano. È un lavoro eccellente che offre in poche pagine un'ampia raccolta di citazioni, oltre a dimostrare una comprensione profonda dei temi trattati.

A. GUERREIRO

J.W. WOOD, *To Stir a Restless Heart. Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2019, pp. 472.

COME è ben noto tra gli specialisti della materia, lo studio di L. Feingold sul desiderio naturale di vedere Dio secondo san Tommaso e i suoi interpreti [*The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press, Naples 2010; da me recensito su «*Annales Theologici*» 25 (2011) 205-208] ha costituito una consistente operazione intellettuale di ripristino della tradizione dei commentatori, mediante una forte messa in questione della ormai diffusa e accettata critica di de Lubac a tale tradizione. I dibattiti successivi sembrano aver contribuito a rendere le posizioni ancora più rigide e difficilmente armonizzabili. Tuttavia, non sono mancate delle voci che si sono levate per cercare di trovare dei punti di contatto fra le due correnti. Io stesso, insieme a J. Watson, ho pubblicato pochi anni fa su questa rivista uno *status quaestionis* sul tema della natura pura, concludendo, in linea con alcuni autori, sulla necessità di conciliare entrambe le tendenze (*The Revival of the Notion of Pure Nature in Recent Debates in English Speaking Theology*, «*Annales Theologici*», 31 (2017) 171-250). Questa riflessione era un'intuizione che doveva trovare un fondamento adeguato nell'analisi meticolosa e paziente dei testi di Tommaso.

In questo contesto vede la luce l'opera che ora presentiamo, frutto di diversi anni di studio, che si prefigge di fare ciò che, in realtà, nessuno aveva fatto finora: una disamina di carattere storico-teologico delle opere di Tommaso per cercare di cogliere, nel suo sviluppo e nel suo ambiente, il pensiero dell'Aquinate sul rapporto fra natura e grazia. Insieme a questo, Wood si propone di identificare le diverse tradizioni di interpretazione del Dottore Angelico. Se Feingold aveva cercato di ripristinare, nei confronti di de Lubac, una sintesi tra la tradizione domenicana, che faceva capo al Gaetano, e la tradizione gesuitica, il cui principale

rappresentante è Francisco Suárez, dal canto suo de Lubac, che era partito da una critica veemente di entrambe queste scuole, si richiamava ad un'altra tradizione meno conosciuta, ma che era destinata a riemergere nei dibattiti, quella di Egidio Romano, agostiniano e discepolo di Tommaso.

Probabilmente, Wood è partito da una semplice riflessione: è impossibile che Tommaso sia suscettibile di interpretazioni che si oppongono radicalmente fra di loro. Perciò, ha voluto, per così dire, ricominciare da capo con uno studio di carattere storico-teologico analizzando il percorso dell'Aquinate nelle diverse tappe della sua traiettoria intellettuale, in rapporto al pensiero dei suoi contemporanei. Il risultato è questo corposo libro, distribuito in sei capitoli, che corrispondono alle diverse tappe della sua vita accademica. Così, dopo un primo capitolo che studia i diversi autori e le diverse correnti che il giovane Tommaso troverà a Parigi a proposito del rapporto fra natura e grazia, i seguenti quattro capitoli si concentrano sulle principali opere dell'Angelico seguendo la cronologia della sua vita accademica. Si inizia quindi con il primo periodo parigino, durante il quale scrive, tra l'altro, il suo *Commento alle Sentenze* (capitolo secondo), per poi proseguire con il periodo di Orvieto dove spicca la redazione della *Summa contra Gentiles* (capitolo terzo), continuando con il soggiorno romano, che vede la produzione della prima parte della *Summa Theologiae* (capitolo quarto), per concludere con il secondo periodo parigino, durante il quale, tra l'altro, Tommaso redige la *Prima Secundae* (capitolo quinto). Con questo bagaglio, il sesto capitolo ci introduce nelle radici della posizione di de Lubac, che si trovano in alcuni autori della scuola tomista agostiniana che fa capo a Egidio Romano. In questo modo, Wood si trova in grado, da una parte, di segnalare i limiti della lettura del Gaetano e di Suárez, ma, al contempo, indica con chiarezza, a sua volta, i limiti di de Lubac e della scuola alla quale si ispira.

Così facendo, ed è questo il pregio principale del presente studio, Wood ha creato un quadro coerente che riesce ad integrare effettivamente i punti essenziali di correnti che sembrano opposte, fornendo un'interpretazione di Tommaso, per così dire, flessibile, che non chiude in modo rigido le questioni, ma le lascia in un certo senso aperte. Come si può caratterizzare, allora, il panorama delineato da Wood?

Possiamo sintetizzare la questione del rapporto fra natura e grazia secondo Tommaso in due temi diversi ma in relazione: la potenza per la grazia e il desiderio del soprannaturale. In entrambi i casi, Wood sottolinea il carattere passivo dell'elemento naturale nei confronti della grazia, sia che si tratti della potenza sia che si tratti dell'appetito, perché l'Aquinate resterà sempre fedele ad una convinzione espressa in forma di analogia: la natura si comporta nei confronti della grazia come la materia rispetto alla forma; quindi, come la materia è passiva rispetto alla forma, così la natura rispetto alla grazia.

Secondo i testi di Tommaso, la nostra potenza verso la grazia è sempre una potenza passiva, mai una potenza attiva. Questo basta per salvaguardare la gratuità della grazia, verso la quale non abbiamo in nessun caso una potenza attiva, ma una mera capacità passiva di riceverla. Se poi questa capacità la si volesse chiamare obbedienziale, è questione secondaria, ed ha portato a due estremi ugualmente imprecisi: quello di chi pretende che, secondo Tommaso, la nostra potenza per la grazia deve assolutamente essere considerata come una potenza obbedienziale e quindi, dicono, non naturale; e quello di chi sostiene che in nessun caso, secondo Tommaso, la nostra potenza per la grazia può essere considerata obbedienziale, giacché l'uso di questa espressione nei testi dell'Aquinate sarebbe riservato ai miracoli, e la giustificazione del peccatore e la donazione della grazia, come ripete costantemente l'Angelico, non sono un miracolo, ma si fondano sulla capacità per la grazia (*capax gratiae*) che l'anima possiede per il fatto di essere stata creata ad immagine e somiglianza di Dio. Wood segnala come, in realtà, il pensiero di Tommaso si colloca in un punto medio, che non riduce la potenza naturale alla potenza attiva (e quindi può collocare nella natura la potenza passiva per la grazia senza che ciò implichi esigenza), ma che neanche contrappone la potenza naturale alla potenza obbedienziale, e in questo modo non si chiude a poter considerare obbedienziale, cioè passiva, l'apertura alla grazia. Ha ragione de Lubac quando sottolinea il carattere naturale di questa potenza, come ha anche ragione il Gaetano quando, parlando di potenza obbedienziale, punta al carattere completamente passivo di tale potenza. Si potrebbe dire, allora, che tra la potenza attiva naturale (de Lubac) e la potenza passiva obbedienziale (Gaetano) esiste in Tommaso una potenza passiva naturale, che è una sorta di punto di unione tra entrambe, in quanto corrisponde in parte all'una (è naturale) e in parte all'altra (è passiva). Con questo, l'Aquinate riesce a rispettare sia l'affermazione della gratuità della grazia rispetto alla natura, sia anche il fatto che la grazia non è estrinseca alla natura, ma il suo compimento.

Wood fa una riflessione analoga riguardo all'altro tema, quello del desiderio naturale di vedere Dio. Innanzitutto, l'autore fa capire come Tommaso distingua fra l'aspetto passivo dell'inclinazione, che chiama appetito naturale, e l'aspetto attivo, cioè la mozione dell'appetito, che è il desiderio naturale. In coerenza con quanto visto prima, l'Angelico non ha difficoltà a considerare che c'è in noi un appetito naturale di Dio, che può essere ritenuto almeno implicitamente come un appetito naturale (passivo) di vedere Dio, in quanto la visione intellettuale di Dio si presenta come il compimento della capacità umana di conoscere la prima causa in tutta la sua realtà. In questo senso, Tommaso non ha neppure difficoltà a considerare che abbiamo un desiderio naturale (attivo) di Dio, nel senso che l'uomo ha anche la capacità attiva di conoscerlo e di amarlo con le forze della sua natura. L'Aquinate, invece, ha delle difficoltà, nelle sue prime opere, a giudicare come naturale il desiderio (attivo) di vedere Dio. Per poter fare questo passo in

avanti, cosa che succede nella *Contra Gentiles* e nella *Summa Theologiae*, prenderà in prestito un elemento avicenniano, che consiste nell'aggiungere la clausola "in quanto è possibile". In questo modo, la concezione matura di Tommaso è che esiste in noi un desiderio naturale di vedere Dio inteso come il compimento del nostro appetito naturale in quanto è possibile. Il carattere attivo del desiderio non intacca la gratuità della visione, poiché si tratta di portare a compimento l'appetito in quanto è possibile. In realtà, ciò che noi desideriamo naturalmente è la nostra felicità, la quale si trova nella conoscenza di Dio che, però, possiamo raggiungere solo fino a un certo punto, mentre rimane in noi l'apertura ad un conseguimento perfetto di tale conoscenza se Dio decidesse di rivelarsi, come di fatto è successo. Quindi, il nostro desiderio naturale di vedere Dio è un desiderio piuttosto implicito, che solo la rivelazione e la grazia renderanno esplicito.

Con queste riflessioni, Wood colloca Tommaso in un punto medio fra i suoi interpreti. Mentre il Gaetano minimizza l'affermazione di un desiderio naturale, de Lubac lo esalta facendo di esso quasi l'essenza dell'uomo. Da parte sua, Suárez riuscì ad integrarlo seguendo Ferrara, ma introducendo una distinzione scotista estranea all'Angelico, quando sostiene che si tratta di un desiderio elicito e non innato. Di nuovo, Tommaso è più equilibrato dei suoi interpreti, e tra il desiderio naturale di Dio (natura) e il desiderio soprannaturale della visione (grazia) riesce a individuare in noi un desiderio naturale di vedere Dio come compimento del nostro appetito naturale in quanto è possibile. Così, l'Aquinata continua a sostenere la gratuità della visione, ma al contempo essa non è qualcosa di estraneo all'uomo, bensì il compimento del suo desiderio più profondo. Inoltre, e questo serve per entrambi i temi che abbiamo sintetizzato, Wood ci insegna che non conviene addossare a Tommaso delle terminologie che lui stesso non ha impiegato (desiderio innato o elicito) o non ha voluto usare in modo primario o esclusivo (potenza obbedienziale).

Queste ultime riflessioni permettono di affrontare la questione del fine naturale e della natura pura in un modo equilibrato: da un lato, per Tommaso l'unico fine ultimo perfetto dell'uomo si dà nella visione di Dio, ed è dunque soprannaturale; dall'altro lato, ciò non significa che non ci possa essere una partecipazione di questo fine nella conoscenza analogica di Dio tramite le creature, che sarebbe la situazione definitiva, secondo l'Angelico, di coloro che si trovano nel limbo. Infatti, Dio ci ha creato per la grazia e la gloria, e quindi il nostro fine e felicità perfetti si trovano nella visione di Lui come dono; e proprio questo implica che Dio avrebbe potuto creare l'uomo in un ordine di provvidenza diverso, nel quale la natura umana, che è sempre aperta alla trascendenza e a Dio come suo fine, non godesse della particolare conoscenza e rivelazione che abbiamo nell'attuale economia.

Wood sottolinea in alcuni momenti della sua riflessione il fatto che l'uomo è destinato da Dio nel suo progetto salvifico ad una felicità perfetta, ma niente

vieta che ci siano delle partecipazioni parziali, e pertanto imperfette, di questa felicità e di questo fine; il fine naturale non è che una partecipazione del fine soprannaturale. In questo modo, aggiungiamo noi, la questione della distinzione fra naturale e soprannaturale in Tommaso riceve una luce dalla nozione di partecipazione, messa in risalto specialmente a partire dagli studi di Fabro. La partecipazione all'essere si riflette nel linguaggio dell'analogia, e ciò rende intelligibile parlare di un'analisi differenziata del nostro fine, sia che lo consideriamo dal punto di vista naturale e imperfetto, sia che lo vediamo all'interno della storia della salvezza nell'ottica della rivelazione soprannaturale sulla nostra perfezione ultima.

Un appunto critico per una riflessione ulteriore ci viene dal fatto che, in alcune occasioni, Wood distingue fra la dimensione filosofica e teologica del discorso di Tommaso, sostenendo che, quando parla filosoficamente, sta considerando le possibilità, mentre, quando parla teologicamente, sta confrontandosi con la realtà effettiva (cfr. pp. 292-294, 386). Anche se alcuni testi possono dare ragione a questa lettura, una estrapolazione di questo potrebbe portare ad affermare che la filosofia si occupa delle possibilità (perché è astratta) e la teologia della realtà (perché è concreta); anzi, che la "pura" filosofia, come anche la "natura pura", sono una possibilità inesistente perché, in fin dei conti, la realtà veramente esistente è teologica, e allora non avrebbe senso occuparsi di "filosofia pura". In realtà, ciò dovrebbe condurci, da una parte, a riconsiderare il valore epistemologico dell'astrazione, oggi denigrata perché malintesa, all'interno del discorso teologico di Tommaso. D'altra parte, bisognerebbe indagare le connessioni dello schema possibile/astratto/filosofia vs reale/concreto/teologia con la decadenza del pensiero nominalista alla fine del medioevo. In questo senso, sarebbe opportuno uno studio su come la distinzione tra la potenza assoluta e ordinata di Dio, che conobbe un crescente protagonismo negli autori nominalisti dei secoli XIV e XV, abbia influito sullo sviluppo dell'idea di uno stato di "natura pura", e in generale sulle questioni ipotetiche in teologia.

In conclusione, non mi sembra esagerato affermare che l'opera di Wood è destinata a diventare un'autentica pietra miliare nell'interpretazione del pensiero dell'Aquinate sul rapporto fra natura e grazia: ci troviamo davanti ad uno studio lucidamente chiarificatore, che mostra come il vero equilibrio fra l'estrinsecismo e l'intrinsecismo dei diversi interpreti si trovi riscoprendo il tenore dei testi di Tommaso nel loro contesto storico.

S. SANZ SÁNCHEZ

J. ZIMMERMANN, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 364.

POPE St. John Paul II wrote, that “in a theocentric vision, we Christians already have a common *Martyrology*” (*Ut unum sint*, n. 84). In his excellent book, Jens Zimmermann shows, that, in the case of Dietrich Bonhoeffer, this is also true for the *theology* of the martyrs. Dense theological language can be an exciting reading experience, if the subject is as well presented as in this volume! The book is the successful attempt to interpret a theologian in the light of a tradition or category that he himself did not use. Zimmermann has thus not only achieved a good summary and presentation of Bonhoeffer's theology but he himself has undertaken an impressive redactional rethinking and repositioning of this martyr, pastor, reformer, and theologian. Zimmermann is a Christian humanist and has a certain conception of what that expression means. He shows, that Bonhoeffer proposed the same notions, and expressed the ideals of Christian humanism powerfully.

The book is a beautiful reflection on the various aspects of Bonhoeffer's Christian humanism that is based on his conviction that God became human in order to renew us into our true humanity in conformity with Christ, the true *imago Dei*. Chapter 1 explains Bonhoeffer's conception of humanism. Zimmermann has to navigate the fact that Bonhoeffer avoided the word “Christian humanism” because of his criticism of liberal Protestant theology that had abused the term. Zimmermann correctly points out the thematic presence of Christian humanism throughout Bonhoeffer's writings. Something similar can be said of Henri de Lubac, in the Catholic tradition, who was also skeptical of the expression, but masterfully defended the essence of Christian humanism in contraposition to atheist humanism. In the next three chapters, Zimmermann presents an in-depth analysis of Bonhoeffer's theological anthropology. These chapters show the continuity of Bonhoeffer's theology with the patristic tradition in the early Church that is deeply christocentric, soteriological, ecclesiological, and eschatological. Chapter 5 is dedicated to the hermeneutic quality of Bonhoeffer's theology, showing how the incarnation shapes even his interpretive conception of truth. This leads to chapter 6, which outlines Bonhoeffer's ethics as Christformation. This is a tripartite process around the “manger, the Cross, and the Resurrection”, through which the Christian participates in the freedom of the children of God. Bonhoeffer proposes a participatory ethics articulated around the distinction between the penultimate realities in which we live and the ultimate reality (eternal life in Christ) for which we long. Chapter 7 unfolds Bonhoeffer's love for the Bible as Word of God and his critique of historical criticism. Zimmermann shows that, following Barth, Bonhoeffer subordinates historical-critical exegesis to theological

interpretation of the scriptures. Bonhoeffer's political theology is the subject of chapter 8. Bonhoeffer revived the natural law tradition and was the only Lutheran theologian to conceive of human rights before the end of World War II, apart from Emil Brunner. Chapter 9 concludes with a summary of the book that also shows the continuing relevance of Bonhoeffer for our contemporary cultural situation.

I recommend this book for three particular strengths. First, it focuses the concept of Christian humanism on the person of Christ instead of only on human flourishing. In the past, Christians have tried to defend Christian values "camouflaged" in the guise of universal human values. We wished to be at peace with, and acceptable to non-believers. The spirit of appeasement, however, seems not to have worked. Those who seek authenticity turn away in disgust when they sense deception; and our culture is rapidly dechristianizing and thus dehumanizing. It is time, perhaps high time, to present universal values in Christian terms. Christ is the only redeemer of the human person. From a Christian point of view, without Christ, the world would not be world, and the human being not a human being. Prior to God's becoming human in Jesus Christ, nothing is truly known about either God or the human being. The centrality of the incarnation in Bonhoeffer's theology makes him understand reality as unified in Christ. Therefore, the nature of personhood, freedom, and sociality must be learnt from the incarnation, the cross, and the resurrection of Christ. Christ is the cosmic mediator in whom God has reconciled the universe to Himself. Even though he espouses this Christocentric view of reality, Bonhoeffer does not aspire to a theocratic organization of society. To the contrary. The centrality of Christ's incarnation makes him truly esteem the worldliness of the world. As a consequence of the incarnation, the holy can only be found in the profane, and the revelational only in the rational.

Second, the book helps overcome theological prejudices between the Christian traditions (Protestant, Catholic, Orthodox, Anglican) by referring back to the patristic authors, common to all mentioned denominations. Patristic humanism was an incarnational, Eucharistic humanism based on Christ's transformative presence in the world. In Christ, God has renewed human nature as his image. The book builds a bridge especially between Catholics and Protestants. Of special interest for Catholics is Zimmermann's rejection of an exterior or forensic interpretation of justification as incompatible with the truly Lutheran understanding of the concept. Of interest to Protestants is the importance of the sacraments and of the resulting sacramental view of the world, as well as the elevation of human nature in a christological key that makes natural law and virtue ethics theologically accessible.

Third, the book is highly relevant in offering a proper understanding of secularity in distinction from secularism. Secularism strives to exclude religion from

public affairs. Secularity is something quite different: the recognition of the relative autonomy of earthly affairs, in a regime of religious freedom. With Bonhoeffer, we too can hope for an alliance with secular humanists in our day and age who wish to defend human values like human dignity, freedom, and equality from the vagaries of cultural shifts and currents. Perhaps things still need to get worse in order to get better; and it has not yet become sufficiently evident that all human values are lost to self-referentiality without true transcendence.

Prophets like Bonhoeffer were received and heard after the cataclysm of the Second World War, when Germany had to rise from the ashes. Then faith, natural law, and democracy had regained their credibility. It can only be hoped that we do not need such a terrible wake-up call to halt the self-destruction that our culture has embarked on.

M. SCHLAG

LIBRI RICEVUTI

- I. ANGULO ORDORIKA, *¿No habéis leído esta Escritura? (Mc 12,10). El trasfondo veterotestamentario como clave hermenéutica de Mc 12,1-12*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, pp. 389.
- A. ARANDA, *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei. Una indagación en las fuentes fundacionales*, Eunsa, Pamplona 2020, pp. 369.
- P. CARLOTTI, *Confessori e penitenti oggi. Elementi di teologia morale e pastorale*, Elementi di teologia morale e pastorale, LAS, Roma 2019, pp. 154.
- E. DAL COVOLO, *Semi del Verbo nella Storia. Percorsi biblici e patristici dal primo al quinto secolo*, EDUSC, Roma 2021, pp. 176.
- P. GOYRET, G. ZACCARIA, *Inviati per servire. Il sacramento dell'ordine*, EDUSC, Roma 2020, pp. 239.
- J. GRANADOS, *Teología de la creación: De carne a gloria*, Didaskalos, Madrid 2020, pp. 544.
- J.-M. HENNAUX, *L'eucharistie de Jésus, fondement de l'agir chrétien*, Parole et silence, Langres 2020, pp. 173.
- C. JÓDAR ESTRELLA, *Éxodo. Comprender la Palabra*, Madrid 2020, pp. 280.
- F. LÓPEZ ARIAS, *Corso di Teologia e Architettura dello spazio liturgico*, Artemide, Roma 2020, pp. 141.
- C. MENDOZA, M. SAVARESE, *Ordine e disordine sociali: Lo sviluppo umano integrale dai liberal all'opzione Benedetto*, EDUSC, Roma 2020, pp. 337.
- G. SOLARI, *John Henry Newman. L'argument de la sainteté*, Ad Solem, Paris 2019, pp. 78.
- G. VERGANO, *Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 312.
- J.W. WOOD, *To Stir a Restless Heart. Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2019, pp. 472.
- J. ZIMMERMANN, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 364.

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

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.

