
vol. 20

anno 2006

fasc. 1

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Con approvazione ecclesiastica.

ISSN 0394-8226

USOS Y SENTIDOS
DEL TÉRMINO *EKKLĒSÍA-ECCLESIA*
Hacia una recuperación de la historia,
de la vida y de la tradición eclesial

Pilar RÍO

Sumario: I. *Horizontes y límites de un redescubrimiento* - II. *La fijación de los sentidos de ekklēsia en los escritos neotestamentarios* - III. *Acercamiento a los diversos usos y sentidos del término eclesial en algunos testimonios de la Tradición viva*: 1. La atestación de los diversos sentidos en algunos léxicos y diccionarios. 2. Algunos usos y acepciones de *ecclesia* vistas en el marco de la historia, de la vida y de la tradición eclesial. 3. Conclusión.

I. Horizontes y límites de un redescubrimiento

Un elemento significativo, pero quizá todavía no suficientemente atendido, que el movimiento de retorno a las fuentes¹ aportó al proceso de revitalización de la eclesiología del siglo XX y al redescubrimiento de la dimensión misteriosa de la Iglesia es la recuperación del término *ekklēsia*, como expresión privilegiada y exacta de la conciencia eclesial de la primitiva comunidad cristiana².

¹ Una breve visión de conjunto de los fermentos y movimientos de renovación, véase en Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, en M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK, *Historia de los dogmas*, vol. III (Cuaderno 3c-d), Madrid 1976, 289-292; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, Madrid 1987, 507-519.

² En relación con este punto se constata una completa unanimidad entre los estudiosos. A título de ejemplo: «La conciencia propia de la Iglesia primitiva, que permanece siendo fundamentalmente normativa para todo ulterior desarrollo de su ser, dada la normatividad

Como es bien sabido, fueron los estudios bíblicos llevados adelante durante la primera mitad del siglo pasado, en ámbito protestante primero y católico después, los protagonistas principales y decisivos en esta recuperación. Significativamente menores en número y en incidencia, en cambio, han sido las contribuciones provenientes del campo de los estudios históricos, patristicos y litúrgicos.

Dos parecen ser, por tanto, las tareas que se presentan a la ecle-siología en esta dirección. De una parte, completar el esfuerzo de integración de la aportación exegética al discurso teológico sobre la Iglesia realizado en la segunda mitad del siglo XX, superando algunos planteamientos que, en la práctica, han podido influir indirecta y menos positivamente en este empeño. Nos referimos, por ejemplo, a la contraposición entre las diversas nociones eclesiológicas rehabilitadas por la vuelta a las fuentes –principalmente las imágenes pueblo y cuerpo–, contraposición que quizá no ha dejado espacio para ponderar suficientemente el hecho y las implicaciones de que la Iglesia antigua se autocomprendiera como *ekklēsia*³. O bien, pensamos en la polémica suscitada en torno al sentido universal o local que el término Iglesia presenta en los escritos neotestamentarios, debate que plausiblemente ha podido absorber la atención y los esfuerzos de los estudiosos⁴. De hecho, basta consultar la literatura eclesiológica producida a partir del Concilio para constatar que la polarización de los estudios en este último punto –en cierto sentido comprensible en orden a una clarificación conceptual del término, pero no siempre clara en sus motivaciones– es marcada y, en ocasiones, ha conduci-

de los orígenes del cristianismo, halla su expresión más plena en la denominación “ekklesia”, que la comunidad cristiana se dio a sí misma desde su nacimiento» (J. RATZINGER, *Kirche*, “Lexikon für Theologie und Kirche”, vol. VI, Freiburg 1961, col. 174, cit. en A. ANTÓN, *La Iglesia como “pueblo de Dios” en la nueva alianza*, «Estudios Eclesiásticos» 44 [1969] 475-481).

³ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Bases para una consideración cristológica y pneumatológica del pueblo de Dios*, en P. RODRÍGUEZ – P. LÓPEZ – J.R. VILLAR – A. CATTANEO – R. PELLITERO – J.M. ZUMAQUERO (eds.), *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la “communio”*, XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 300.

⁴ El mismo P. Rodríguez hace notar que la polémica ha dejado en la sombra aspectos significativos de la *ekklēsia* del Nuevo Testamento como, por ejemplo, su carácter de convocación permanente (cfr. *ibidem*, 302). Con todo, habría que decir que hay autores que evidencian este punto, aunque ciertamente se trata de un elemento al que no se le ha dado el suficiente relieve.

do a una cierta extrapolación del sentido local o, *in extremis*, a una postura excluyente del sentido universal del vocablo Iglesia.

Pero, sobre todo, queda aún completamente por realizar una penetración en las fuentes históricas, patrísticas y litúrgicas, seguida de un empeño de integración y síntesis en favor de una inteligencia del término *ekklēsia-ecclesia*, a la luz de la entera tradición eclesial. Bastaría con señalar un elemento no siempre evidente, pero, a nuestro modo de ver, clave en una reflexión que intente asumir seriamente el contenido del título con el que la comunidad mesiánica se ha auto-comprendido y autodesignado a lo largo de los siglos, en vistas a una comprensión teológica auténtica de la realidad Iglesia: el olvido o la desconsideración sistemáticos de la amplitud de significado con que el concepto se presenta ininterrumpidamente en la historia, en la vida y en la tradición de la Iglesia, y que los textos conciliares y posconciliares –aunque sea *en passant* y quizá no siempre de un modo del todo explícito y consciente– logran reflejar.

Convencidos de la riqueza y del alcance de este patrimonio tradicional para la autocomprensión de la Iglesia, nos proponemos ofrecer un acercamiento al tema abierto a ese horizonte amplio y todavía desatendido. En esta primera fase comenzaremos por estudiar la diversidad de sentidos que, a partir de la fijación que operan los textos neotestamentarios, la voz *ekklēsia* mantiene y progresivamente amplía o explicita a lo largo del tiempo, y que la *treditio* eclesial refleja y transmite por diversos cauces. En una segunda fase pasaremos a exponer el amplio campo semántico que –en continuidad con la tradición eclesial– el término presenta en los textos del Concilio Vaticano II y del Magisterio posterior, y a esbozar algunas líneas de reflexión en torno al sentido análogo del concepto.

II. La fijación de los sentidos de *ekklēsia* en los escritos neotestamentarios

Como indican los diccionarios etimológicos de la lengua latina, *ecclesia* significa asamblea. El término, pedido en préstamo al griego,

se encuentra atestado desde Plinio el Joven y ha sido generalizado por el latín cristiano con el sentido de asamblea de fieles, iglesia⁵.

El significado cristiano que se apunta, según avalan con completo y pacífico consenso los exégetas, aunque en su etimología deriva del griego *ekklēsia*, presenta un contenido neotestamentario específico y novedoso. De hecho, es a partir de los escritos del Nuevo Testamento que la voz cristiana delimita su propio perfil semántico, se generaliza y se difunde –principalmente a través del latín eclesiástico–, dejando atrás el significado que poseía en la cultura helénica, y llega hasta nuestros días con la polivalencia de sentidos que reflejan los cauces de la Tradición y las diversas traducciones de *ecclesia* en el uso común⁶. Remitámonos, pues, en primer lugar, a la fijación operada en el Nuevo Testamento.

Como se sabe, la significativa contribución al estudio de la *ekklēsia* neotestamentaria efectuada por dos grandes exégetas de la primera mitad del siglo XX –el luterano Karl Ludwig Schmidt⁷ y el católico Lucien Cerfaux⁸– y, en continuidad con éstos, por tantos otros estudiosos, constituye ya una doctrina común en sus puntos centrales⁹. De hecho, el *Catecismo de la Iglesia Católica* abre su exposición sobre

⁵ A modo de ejemplo, cfr. J. ANDRÉ, *Ecclesia*, "Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots", Lille 1985⁴, col. 191.

⁶ Las acepciones que recoge el diccionario de la lengua castellana son las siguientes: 1) Congregación de los fieles cristianos en virtud del bautismo 2) Conjunto del clero y pueblo de un país donde el cristianismo tiene adeptos (Iglesia latina, griega) 3) Estado eclesiástico que comprende a todos los ordenados 4) Gobierno eclesiástico general del Sumo Pontífice, concilios y prelados 5) Cabildo de las catedrales o colegiatas 6) Diócesis, territorio y lugares de jurisdicción de los prelados 7) Conjunto de sus súbditos 8) Cada una de las comunidades cristianas que se definen como iglesia (Iglesia luterana, anglicana, presbiteriana) 9) Templo cristiano 10) Inmunidad del que se acoge a sagrado (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, "Diccionario de la Lengua Española", Madrid 2001²¹, 1246).

⁷ Cfr. *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie*, en AA.VV., *Festgabe für Adolf Deissmann*, Tübingen 1927, 258-319; *Ekklēsia*, "Grande Lessico del Nuovo Testamento" (GLNT), vol. V, Brescia 1965, col. 1487-1580 (original: Stuttgart 1938).

⁸ Cfr. *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1942 (reeditada en 1948 y 1965).

⁹ Un breve y completo *status quaestionis* sobre el tema, efectuado desde la perspectiva de la Iglesia local, puede verse en A. CATTANEO, *Un contributo dell'esegesi biblica alla teologia della Chiesa particolare: riflessioni sul termine "ekklēsia"*, «Rivista Teologica di Lugano» 3 (1988) 557-567; IDEM, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiológicos e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano 2003, 31-47.

la Iglesia dedicando dos números a este título, en los que condensa en apretada síntesis los datos más relevantes y unánimes aportados por la exégesis. Estos se refieren, principalmente, al origen y a los sentidos neotestamentarios del término¹⁰.

En relación con su procedencia y su significación originarias, el estudio etimológico de la voz *ekklēsia* (del griego *ek-kalein*: llamar fuera) señala su carácter de convocación, reunión, asamblea¹¹. El término tuvo una utilización frecuente en el griego profano, tanto en el período clásico como más cercano al Nuevo Testamento, y este uso remitía a una realidad conocida y con un sentido bien determinado: *ekklēsia* es la asamblea de los llamados y convocados (*ék-klētoi*) por el heraldo, ya sea a nivel de todo el pueblo (*dēmos*) como a nivel de una ciudad dotada de cierta autonomía política (*pólis*). El término indica, pues, el reunirse mismo de los convocados, la asamblea en su significado más activo, caracterizada por los rasgos de convocación, plenariedad, oficialidad y popularidad, en el sentido de que es el pueblo convocado y no el Senado el que se designa como *ekklēsia*. El vocablo, en cambio, apenas parece hacer referencia a una vinculación entre los ciudadanos cuando la asamblea no está reunida en acto de deliberación. Habría que añadir, además, que la *ekklēsia* griega es un evento prevalentemente profano, aunque no del todo libre de resonancias religiosas ya que la *polis* era para el ciudadano una entidad en cierto modo religiosa, en cuanto estaba vinculada con una o varias divinidades que influían más o menos directamente en la vida de la ciudad¹².

No es difícil entrever que las diferencias entre la *ekklēsia* griega, de carácter prevalentemente socio-político, y la neotestamentaria, de clara connotación sagrada, son marcadas y que una derivación directa del sentido cristiano respecto del profano parece del todo improbable. En efecto, aunque los estudios exegéticos del último siglo coinciden en reconocer la cuna helenística del vocablo, de modo igual-

¹⁰ Cfr. CEC, 750-751.

¹¹ Cfr. H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Ekklēsia*, "Diccionario exegético del Nuevo Testamento", vol. I, Salamanca 1996, col. 1251; P. TENA GARRIGA, *Église*, "Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire" (DSp), vol. XX, Paris 1964, col 371.

¹² Cfr. A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977, 71; P. TENA GARRIGA, *La palabra Ekklesia. Estudio histórico teológico*, Barcelona 1958 (Colectanea San Paciano, vol. VI, Seminario Conciliar), 17-19.

mente unánime sitúan su contenido cristiano en una línea diversa de dependencia: la traducción del vocablo hebreo *qāhāl* por *ekklēsía*, operada por la versión griega de los Setenta¹³. Como señala el mismo *Catecismo* en línea con el parecer de los biblistas¹⁴, *ekklēsía* es el término más frecuentemente utilizado en el texto griego del Antiguo Testamento para designar la asamblea plenaria del pueblo elegido en la presencia de Dios (1 Cro 28,8; Ne 8,2)¹⁵, sobre todo la asamblea del Sinaí (Dt 4,10; 31,30; Jos 8,35), donde Israel recibió la Ley y fue constituido por Dios como su pueblo santo¹⁶. A diferencia de la *ekklēsía* griega, por tanto, la veterotestamentaria es una asamblea que se caracteriza por los siguientes elementos constitutivos¹⁷: 1) debe su existencia a la llamada gratuita de Yahvé 2) en consecuencia, es *qāhāl YHWH*, *ekklēsía Kyriou*¹⁸: realidad cuyo ser y actividad son determi-

¹³ Cfr. K.L. SCHMIDT, *Ekklesiá*, GLNT, col. 1524-1570. Contrario a esta postura es W. SCHRAGE, *Ekklesia und Synagogé. Zum Ursprung des christlichen Kirchenbegriffs*, ZThK 60 (1963) 178-202. Según el autor, el término proviene de los helenistas y no de una autodenominación de la Iglesia de Jerusalén para expresar su conciencia de Pueblo de Dios. Una confrontación con esta postura puede encontrarse en D. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklesiá*” y “*Ekklesiái*” en el Nuevo Testamento, en COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l’Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Città del Vaticano 1989, 118-125.

¹⁴ Cfr. CEC, 751.

¹⁵ Como es bien sabido, los traductores de la versión de los Setenta se enfrentaron con el uso de varios términos hebreos, más o menos equivalentes, para designar al pueblo de Dios como comunidad o asamblea convocada por Yahvé. El Código Sacerdotal y toda la literatura posexilica que de él depende, usa preferentemente el término ‘*ēdā*, aunque a veces utiliza *qāhāl*, más deuteronomico. Sin embargo, suelen considerarse como sinónimos, aunque existe una ligera diferencia: *qāhāl* subraya el aspecto activo del reunirse de la asamblea; ‘*ēdā* pone de relieve el aspecto pasivo de la asamblea convocada. En la versión de los Setenta se optó por traducir casi siempre ‘*ēdā* por *synagogé*, y *qāhāl* habitualmente por *ekklēsía*. Sin embargo, aunque *ekklēsía* es siempre traducción de *qāhāl*, este vocablo a veces es traducido por *synagogé*. Cfr. N. FÜGLISTER, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, vol. IV/1, Madrid 1984², 45. Una consideración más amplia y reciente de la cuestión terminológica puede verse en M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica. Traiettorie storico-culturali e teologiche*, Bologna 1996, especialmente el capítulo 2: *La traduzione greca della LXX, alveo naturale del termine ekklesia* (37-48).

¹⁶ La comunidad israelita liberada de Egipto por intervención de Dios, convocada y congregada por Yahvé en el Sinaí para ratificar con ella una alianza, es la “asamblea primigenia” y el prototipo de la asamblea del pueblo veterotestamentario a lo largo de su historia.

¹⁷ Cfr. FÜGLISTER, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, 47-48; ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, 80-81.

¹⁸ Cfr. Nm 16,3; Dt 23,2,9; Ne 13,1; Mi 2,5.

dados por la pertenencia a Yahvé 3) se agrupa en torno a Yahvé, que es quien la convoca y la aúna¹⁹ 4) en medio de ella y para ella se revela Yahvé anunciando su voluntad²⁰ 5) se reúne con finalidad religiosa, de ordinario cultural, y mediante ella es continuamente renovada y santificada por Yahvé²¹.

Es esta relación con el *qāhāl* bíblico, mediada por la traducción griega del Antiguo Testamento, la que explica, en último término, por qué el nombre que se impuso para designar a la comunidad de creyentes en Cristo fue *ekklēsia*²². La autodenominación no es arbitraria ni casual, sino que presenta esta raigambre escriturística y expresa la profunda conciencia de las primeras generaciones cristianas de ser el nuevo pueblo escatológico de Dios, de que la nueva y definitiva convocación-congregación efectuada por el Padre, a través de la sangre redentora de su Hijo Jesucristo y del don del Espíritu, está en continuidad con la asamblea veterotestamentaria (*qāhāl YHWH-ekklēsia Kyriou*) y constituye su pleno cumplimiento²³. En definitiva, dándose a sí misma el nombre de *ekklēsia*, «la primera comunidad cristiana se reconoce heredera de aquella asamblea. En ella, Dios “convoca” a su Pueblo desde todos los confines de la tierra»²⁴.

Según se advierte, la autodesignación de la comunidad mesiánica como *ekklēsia* descubre la continuidad con el viejo Israel y, a la vez, «toda la novedad cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios neotestamentario»²⁵. En efecto, la asamblea veterotestamenta-

¹⁹ En los diversos períodos de la historia de Israel, la presencia actual de Yahvé se realiza en la “tienda de la revelación” o “tienda del encuentro” y, posteriormente, en el Templo, centro de la vida de Israel.

²⁰ En el caso de la comunidad primigenia del Sinaí, Yahvé revela su voluntad mediante la proclamación de la Ley. Así, Israel, en cuanto comunidad cultural se convierte en comunidad de la Palabra de Dios.

²¹ El pueblo se reúne en asamblea cultural para celebrar mediante el sacrificio expiatorio y de acción de gracias las grandes intervenciones de Dios en su constitución como pueblo “de Dios”, para escuchar en la palabra de las Escrituras la tradición de las gestas de Dios en favor suyo, para alabar a Yahvé. Es una asamblea dispuesta a escuchar su palabra y a acatar su voluntad.

²² Cfr. BALZ – SCHNEIDER, *Ekklesia*, col. 1254-1255; ANTÓN, *La Iglesia como “pueblo de Dios”*, 475-481.

²³ Cfr. ANTÓN, *La Iglesia como “pueblo de Dios”*, 475.

²⁴ CEC, 751.

²⁵ RODRÍGUEZ, *Bases para una consideración cristológica y pneumatológica*, 301.

ria era tal sólo cuando el pueblo se encontraba reunido para el culto y la alabanza. Terminada la asamblea santa, el pueblo seguía siendo “Pueblo de Dios” pero no “*qāhāl YHWH-ekklēsia Kyriou*”. El pueblo de la Nueva Alianza, en cambio, «aún estando sus miembros repartidos por toda la ciudad o todo el orbe, es siempre *ekklēsia tou Theou*, convocación del Padre por Cristo en el Espíritu Santo, que a través de Cristo y en el Espíritu da al Padre el honor y la alabanza»²⁶. Así, la palabra *ekklēsia* testimonia la conciencia que tienen los Apóstoles, y con ellos las comunidades cristianas de la primera hora, de ser el nuevo y verdadero pueblo de Dios, que se encuentra ahora permanentemente convocado por Dios en Cristo y reunido de manera continua y misteriosa en asamblea santa. Con otras palabras, el nombre *qāhāl-ekklēsia* expresa el ser permanente del nuevo Pueblo de Dios, su naturaleza propia de convocación-congregación²⁷. En consecuencia, la primigenia comunidad cristiana se reconoce y se expresa como *ekklēsia* no sólo cuando se congrega en asamblea cultural o en reuniones litúrgicas concretas, sino también cuando se encuentra aunada en un determinado ámbito local o incluso dispersa por toda la tierra.

Es precisamente esta autoconciencia, relativa al ser mismo de la Iglesia entendido como convocación-congregación permanente de Dios en Cristo (*ekklēsia tou Theou en Christō*), la que permite comprender la polivalencia semántica del término *ekklēsia* en los escritos del Nuevo Testamento. Dejando de lado la cuestión sobre el sentido neotestamentario originario del vocablo, todavía debatida²⁸, y ciñen-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. *ibidem*, 301-302; CATTANEO, *Un contributo dell'esegesi biblica*, 561.

²⁸ Como se sabe, la opinión más compartida entre los exégetas hasta la primera parte del siglo XX era la hipótesis de que el término *ekklēsia* habría tenido inicialmente un significado local y sólo en un segundo momento se habría llegado a la idea de una Iglesia universal. El exégeta luterano K.L. Schmidt, en cambio, ha mostrado que, aunque en los textos neotestamentarios más antiguos *ekklēsia* indique a una Iglesia local, sin embargo, la conciencia originaria de los cristianos es la de pertenecer al único Pueblo de Dios. Para él, la *ekklēsia* neotestamentaria se presenta en primer lugar como comunidad universal y después como la misma comunidad de salvación en una delimitación local, y no al revés. Cfr. *Ekklesiá*, GLNT, col. 1490-1580. La línea abierta por Schmidt y continuada por tantos otros exégetas, encuentra todavía resistencia en quienes defienden la prioridad de la Iglesia local. Un intento de explicación de la línea de desarrollo de estos significados puede verse en ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, 82-86; B. MAGGIONI, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, «Vita e Pensiero» 54 (1971) 46.

donos a la individuación de las diversas acepciones y a su correlación, el cuadro que sacan a la luz los estudios exegéticos es, en líneas generales, bastante homogéneo y colorido. En síntesis podría resumirse como sigue.

Sin contabilizar las ocasiones en que *ekklēsia* designa una asamblea del pueblo de carácter profano o la asamblea veterotestamentaria en el desierto²⁹, el término aparece referido a la comunidad de creyentes en Cristo alrededor de 110 veces en el Nuevo Testamento. La mayor recurrencia se encuentra en el corpus paulino (62 veces), le siguen los Hechos de los Apóstoles (20 recurrencias) y el Apocalipsis (también 20, de las cuales 19 en fórmulas empleadas en las cartas dirigidas a las siete Iglesias), el Evangelio de Mateo (16,16; 18,17a.17b), la Tercera Carta de Juan (v. 6.9.10), la Epístola a los Hebreos (2,12; 12,23) y la Carta de Santiago (5,14). El vocablo está ausente en Marcos, Lucas y Juan³⁰.

A partir de los datos neotestamentarios, en general convergentes salvo leves diferencias, los exégetas coinciden en reconocer una primera y fundamental distinción: el término *ekklēsia* presenta un triple sentido: assembleístico, local y universal³¹. De hecho, y en línea con esta lectura, el *Catecismo de la Iglesia* resume: «en el lenguaje cristiano, la palabra “Iglesia” designa no sólo la asamblea litúrgica, sino también la comunidad local o toda la comunidad universal de

²⁹ Cfr. Hch 19,32.39.41; 7,38, respectivamente.

³⁰ Seguimos los datos recogidos por MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēstiai*”, 113-114, coincidentes, salvo pequeñas diferencias, con los ofrecidos por BALZ – SCHNEIDER, *Ekklēsia*, col. 1251-1252.

³¹ Coinciden en la sustancia de la distinción, no siempre en la terminología utilizada: ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, 82; IDEM, *La Iglesia como “pueblo de Dios*, 479-481; BALZ – SCHNEIDER, *Ekklēsia*, col. 1256-1265; MAGGIONI, *La Chiesa locale*, 237-238; IDEM, *La figura della Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, «*Creder e Oggi*» 41 (1987) 37-39; J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1992⁴, 117-118; H. SCHLIER, *Eclesiologia del Nuovo Testamento*, en FEINER – LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis*, vol IV/1, 160-164; A. VANHOYE, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, en A. AMATO (a cura di), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, Roma 1976, 15-18. Otros autores distinguen sólo entre sentido local y universal, comprendiendo el significado assembleístico dentro del primero: G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clement de Rome à saint Irénee*, Paris 1945, 9-1; MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēstiai*”, 114-115; B. NEUNHEUSER, *Iglesia universal e Iglesia local*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. 1, Barcelona 1968³, 635-639.

los creyentes»³². La explicitación de estos tres sentidos, además, saca a la luz un abanico de matices que enriquece considerablemente, sin alterar, esta clasificación básica y distingue, sin enfrentar, la interpretación de algunos datos escriturísticos por parte de los diversos autores. Veamos en síntesis cómo se presenta el cuadro.

Prescindiendo del orden de antigüedad con que estos significados aparecen en los escritos del Nuevo Testamento, o pueden haber surgido en la autoconciencia primigenia de la Iglesia, el vocablo *ekklēsia* indica, en primer lugar, la asamblea cristiana en acto: es decir, la comunidad reunida principalmente para la celebración litúrgica: escuchar la palabra de Dios, elevar oraciones y, sobre todo, celebrar la Eucaristía o cena del Señor³³; o bien, como añade Muñoz León³⁴, para profetizar³⁵, deliberar o decidir sobre disciplina (elección de responsables, etc.)³⁶. En relación con este mismo sentido asambleístico, Antón precisa que, para san Pablo, los cristianos reunidos en una casa para un acto litúrgico también son una *ekklēsia*³⁷, y Batiffol señala que la asamblea, en cuanto se tiene la costumbre de convocarla, es asimismo *ekklēsia* por extensión³⁸.

En un conjunto de pasajes significativamente mayor que el anterior, *ekklēsia* designa en segundo lugar a la comunidad de Dios en Cristo, en cuanto realizada en diversos ámbitos de localización: ciudades³⁹, determinadas regiones⁴⁰ o casas (las llamadas “Iglesias domé-

³² CEC, 752.

³³ Cfr. 1 Co 11,18.22; 1 Co 14,4-35; Hch 12,5.

³⁴ Cfr. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēsiai*”, 115.

³⁵ Cfr. 1 Co 14,4.5.12.28.34.35.

³⁶ Cfr. 1 Co 6,4; 2 Co 8,19; 8,23; Mt 18,7. El autor ve también a la comunidad reunida en asamblea para recibir información misionera (Hch 14,27), para enviar misioneros (Hch 15,3), para recibirlos (Hch 15,4) y para enviar delegados (Hch 15,22).

³⁷ Cfr. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, 82. El autor remite a 1 Co 16,19; Rm 16,5; Flm 2.

³⁸ Cfr. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1971, 88. El autor señala: por ejemplo, la asamblea que se reúne en casa de Aquila y Priscila (1 Cor 16,19).

³⁹ A este primer nivel de realización local responden explícitamente, por ejemplo: los saludos iniciales de las Cartas paulinas (1 Co 1,2; 2 Co 1,1; 1 Ts 1,1; 2 Ts 1,1), las referencias concretas a la Iglesia de Jerusalén (Hch 2,47; 8,1; 11,12), Antioquía (Hch 13,1), Laodicea (Col 4,16), Cencreas (Rm 16,1), Efeso (Ap 2,1), Esmirna (Ap 2,8), Pérgamo (Ap 2,12), Tiatira (Ap 2,18), Sardes (Ap 3,1), Filadelfia (Ap 3,7), Laodicea (Ap 3,14), etc. Una recolección bastante completa de textos puede verse en MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēsiai*”, cita (5), 114-115.

⁴⁰ A este segundo nivel de realización local se refieren, por ejemplo, las alusiones a las Iglesias de Judea (Ga 1,22), a las repartidas por Judea, Galilea y Samaria (Hch 9,31), a las

sticas”)⁴¹. Esto es, *ekklēsia* indica a la comunidad nacida de la Nueva Alianza que –con su naturaleza de convocación permanente– se hace presente en la comunidad de tal o cual localidad, en cada una de las comunidades establecidas en virtud de la misión apostólica en un territorio más o menos extenso de la *ecumene* o, incluso, en alguna residencia familiar puesta a disposición de la comunidad local. En relación con este sentido, habría que precisar además que el término en su acepción local comparece en singular y en plural, y que la dimensión litúrgica –aunque no sea en acto– no sólo no debe excluirse sino que está siempre presente en su horizonte, pues constituye uno de los factores vitales más determinantes de la sustancia eclesial de cada congregación local⁴². Es más, la dimensión litúrgica –principalmente la eucarística– es el centro y la piedra de toque de la vida de la comunidad⁴³.

Quizá de modo más significativo en las Epístolas de la cautividad, aunque no exclusivamente⁴⁴, *ekklēsia* designa, por último, al conjunto de todos los fieles de la nueva comunidad mesiánica de salvación⁴⁵; es decir, a la totalidad del nuevo pueblo de Dios convocado en su Hijo Jesucristo, repartido por toda la tierra, y sin referencia a una concre-

de Macedonia (2 Co 8,1), de la Galacia (Ga 1,2), Siria y Cilicia (Hch 15,41), de la provincia romana del Asia (1 Co 16,19; Ap 1,4), etc. Para una relación de conjunto vid. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēsiai*”, cita (5), 114-115.

⁴¹ Al nivel de realización doméstica de la Iglesia se refieren explícitamente cuatro alusiones de las cartas paulinas: la Iglesia que se reúne en casa de Aquila y Priscila (Rm 16,5; 1 Co 16,19), la Iglesia de la casa de Ninfas (Col 4,15) y la Iglesia de la casa de Filemón (Flm 2). Como precisa A. Vanhoye en relación con Flm 2: «Qui l’expression greca non è un genitivo, comprende una preposizione (*kat’oikon sou*); letteralmente dice: “la casa di te chiesa”. I traduttori aggiungono un verbo e dicono: “la chiesa che si raduna in casa tua”; è una precisazione legittima. Paolo, infatti, non intende parlare della sola famiglia di Filemone, ma della comunità cristiana che teneva le sue riunioni nella casa di Filemone» (*La Chiesa locale*, 16-17). El mismo autor ve en este nivel de realización las reuniones de la comunidad local “por las casas” (*kat’oikon*), a las que aluden los Hechos (2,46; 20,7-12; 20,20). Cfr. *ibidem*.

⁴² Cfr. MAGGIONI, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, 45-46; ANTÓN, *La Iglesia de Dios*, 83.

⁴³ Cfr. BALZ – SCHNEIDER, *Ekklēsia*, col. 1257-1258.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, col. 1262-1265.

⁴⁵ Los exégetas coinciden en afirmar, además, que el significado universal de *ekklēsia* en las cartas de la cautividad no se agota en su realidad empírica, histórica y terrestre, sino que, trascendiendo la perspectiva intramundana, asume dimensiones que trascienden la tierra y la historia: se abre a una consumación escatológica. Cfr. ANTÓN, *La Iglesia de Dios*, 85.

ta realización local o assembleística. Como explicita Muñoz León, la concepción fundamental de *ekklēsia* –entendida como Iglesia universal– en los textos del Nuevo Testamento es la de comunidad mesiánica; esto es, la comunidad propia del Mesías. La idea se expresa a través de diversas imágenes: en Mt 16,18 con la imagen del edificio-templo y en conexión con el Reino de los cielos; en Hch 20,28 con la de un rebaño adquirido con su sangre; en Efesios con la analogía esposa-cuerpo de Cristo; y en 1 Tm 3,15 con la metáfora de la columna y del fundamento de la Verdad⁴⁶. Así, la comunidad del Mesías es la Iglesia de Dios, celeste y escatológica, en su fase de realización definitiva y en espera de su consumación.

No podemos concluir esta primera fase del estudio sin aludir a la relación en que se encuentran estos sentidos entre sí. Sobre la base de los elementos considerados, es evidente que no indican tres realidades independientes y autónomas, sino tres formas de realización del único *mysterium Ecclesiae*. De ahí que se entrecruzan y sean inseparables de hecho: «La “Iglesia” es el pueblo que Dios reúne en el mundo entero. La Iglesia de Dios existe en las comunidades locales y se realiza como asamblea litúrgica, sobre todo eucarística. La Iglesia vive de la Palabra y del Cuerpo de Cristo y de esta manera viene a ser ella misma Cuerpo de Cristo»⁴⁷.

⁴⁶ Según MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēsiai*”, 116, el término Iglesia sin referencia a una localidad o reunión concreta, aparece 19 veces en los escritos neotestamentarios. 17 en el corpus paulino: 1 Co 10,32; 12,28; 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6; Ef 1,22 (en relación a Cristo, Cabeza de la Iglesia); Ef 3,10.21 (en relación con el misterio revelado en la Iglesia); Ef 5,23-25.27.29.32 (la Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo); Col 1,18.24 (la Iglesia como Cuerpo de Cristo); 1 Tm 3,15 («la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la Verdad»); una vez en Mateo (16,18: «edificaré mi Iglesia») y una vez en Hch (20,28: la Iglesia que Cristo se adquirió con su sangre).

⁴⁷ CEC, 752. En términos muy semejantes se expresa Ratzinger: «esiste l'unica realtà della *ecclesia*, del popolo di Dio, del popolo che Dio raccoglie in questo mondo. Quest'unica Chiesa di Dio esiste concretamente nelle diverse e singole comunità locali, ove si realizza a sua volta come assemblea del culto» (*Il nuovo popolo di Dio*, 117-118).

III. Acercamiento a los diversos usos y sentidos del término *ecclesia* en algunos testimonios de la Tradición viva

Una vez esbozada la fijación semántica del término *ekklēsia* cumplida en el ámbito de la primitiva comunidad cristiana, según la reflejan los escritos del Nuevo Testamento, dirigimos ahora la mirada a la Tradición viva de la Iglesia. Con el fin de situarnos en ese horizonte amplio y todavía inexplorado, comenzaremos por estudiar el mapa semántico que perfilan algunos léxicos y diccionarios.

1. La atestación de los diversos sentidos de *ecclesia* en algunos léxicos y diccionarios

Manifestación clara de la valencia que el término *ekklēsia* asume, desde la primera hora, para la comunidad mesiánica es su favor y predilección por él. De ahí su traspaso literal a la lengua latina (*ecclesia*) y la resistencia a verterlo en palabras equivalentes (*contio*, *comitia*), como si éstas pudiesen ensombrecer o alterar su significado bíblico⁴⁸. De hecho, como es bien sabido, *ekklēsia* pasa a la lengua del Imperio a través de la predicación del cristianismo y se añade a la larga lista de neologismos del latín cristiano⁴⁹. Esto explica la atestación de su uso ya desde el período postapostólico, y a lo largo de toda la antigüedad y la Edad Media. Veamos qué sentidos recogen algunos léxicos y diccionarios latinos y patrísticos en ambos períodos.

Por lo que se refiere al período antiguo, el *Thesaurus linguae latinae* distingue en el uso cristiano de *ecclesia* un sentido propio y otro metonímico. El significado propio, referido a la verdadera Iglesia –pues el vocablo también se aplica a las de los herejes–, aparece dotado, a su vez, de una dimensión limitada y de otra universal. La limitada indica a la multitud de fieles que se reúne en un lugar para el culto de Dios o al conjunto de cristianos que se encuentran en una misma región. Así, en el Nuevo Testamento –señala el léxico–, el término expresa *de ipso conventu, de summa christianorum unius loci y de*

⁴⁸ De hecho, los intentos de Lactancio por traducir *ecclesia* por *conventiculum* (*De div. inst.*, 4, 30, 13) fueron infructuosos. Cfr. TENA, *La palabra Ekklesia*, 289-294.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

congregatione domestica; en el uso eclesiástico, por su parte, expresa *de complexu fidelium, de conventu, de christianis unius regionis cum respectu et cleri et provinciae*. La dimensión universal se refiere a la Iglesia espiritual que acoge a todos los fieles y pueblos de la tierra. Por último, el sentido metonímico indica ya sea a los mismos cristianos como al edificio en que se suelen reunir⁵⁰.

A. Blaise, en su autorizado diccionario de autores cristianos, también refleja la atribución del título *ecclesia* tanto a la verdadera Iglesia como a la de los herejes. En relación con la primera, recoge brevemente las siguientes acepciones: iglesia, comunidad de fieles (en una localidad o región); asamblea eclesiástica, sínodo; la Iglesia, comunidad de todos los fieles; lugar de reunión de los fieles, iglesia, templo; *ecclesia civitatis*, diócesis (en oposición a *ecclesia vici*, parroquia); iglesia episcopal, iglesia catedral, obispado⁵¹.

El conocido léxico de patrística griega, de G.W.H. Lampe, estructura la voz *ekklēsia* alrededor de quince apartados. En el primero, abocado a la Iglesia como institución y bajo el subtítulo “organización”, encontramos referencias a la Iglesia establecida sobre Pedro y a las Iglesias de fundación apostólica. Se añade, además, que las comunidades cristianas radicadas en las ciudades también reciben el nombre de *ekklēsia*. En los apartados siguientes se muestra a la Iglesia en relación con Cristo y el Espíritu Santo, como realidad celestial pre-existente a la creación del mundo, expresada en metáforas y tipos de la Sagrada Escritura: por tanto, una Iglesia que es, contemporáneamente, institución y misterio. Los dos últimos apartados aluden a la realidad Iglesia como edificio y congregación⁵².

Si dirigimos la búsqueda hacia Padres y escritores eclesiásticos singulares, G. Sgherri, en su diccionario dedicado a Orígenes, comienza haciendo notar que el teólogo alejandrino habla con frecuencia de Iglesias en plural. Se trata de un uso bastante espontáneo –señala Sgherri– que refleja el lenguaje neotestamentario y el del cristianismo antiguo, y que alude a las comunidades singulares extendidas por el

⁵⁰ Cfr. *Ecclesia*, “Thesaurus linguae latinae”, Lipsiae 1931-1953, col. 33-40.

⁵¹ Cfr. A. BLAISE, *Ecclesia*, “Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens”, Turnhout 1954, 297.

⁵² Cfr. G.W.H. LAMPE, (ed.), *Ekklēsia*, “A Patristic Greek Lexicon”, Oxford 1978⁵, 429-433.

mundo, estructuradas según las diversas funciones de sus miembros, en relación de comunión entre ellas. Con todo, Orígenes utiliza también el término en singular. Este sentido también está tomado del Nuevo Testamento y expresa una realidad universal que trasciende las Iglesias. A ella pertenecen las comunidades particulares, aunque el escritor no llega a elaborar una teología sobre su relación mutua. De hecho, el punto de partida de la eclesiología origeneana es el término en singular⁵³.

El *Lexicon Athanasianum*, de G. Müller, por su parte, delimita claramente tres sentidos en la obra de este Padre y Doctor de la Iglesia: universal, local y material. La *ecclesia universalis* indica el *totus coetus fidelium orthodoxorum, cuius vel fides et auctoritas vel per orbem diffusio principatus ecclesiae Romanae effertur*, la *ecclesia universalis auctoritas effertur*, la Iglesia atacada por los adversarios, la *ecclesiae potestas excludendi haereticorum* y la Iglesia en sentido místico (*corpus Christi*). Por su parte, el término en plural alude a las *singulae aut plures ecclesiae vel civitatem vel provinciarum praeside episcopo ex clericis laicisque compositae*. Con este sentido, Atanasio utiliza *ecclesiae* para indicar: una sede episcopal indeterminada con su grey; de modo particular, las Iglesias de Alejandría y de Egipto que le fueron confiadas, su sede episcopal alejandrina y otras Iglesias episcopales. En el vocabulario atanasiano, por último, *ecclesia* expresa el edificio sagrado⁵⁴.

Idéntica triple significación descubre E. Lamirande en el léxico dedicado a la obra del gran Agustín. En primer lugar, un sentido universal, que alude a la comunidad universal de los cristianos o, más todavía, a la sociedad de todos los seres racionales unidos a Dios. Éste, señala el autor, es el significado más frecuente en Agustín. En segundo lugar, *ecclesia* indica las Iglesias locales. Para él, en efecto, la Iglesia conjuga lo uno y lo múltiple. La multiplicidad está ligada a la diversidad de lugares y cada Iglesia particular es miembro de la única Iglesia. Cada una comparte con las otras un mismo nombre, teniendo a su vez el suyo propio. En su acepción local, *ecclesia* es sinónimo de *populus* y *plebs*, términos que también designan comunidades loca-

⁵³ Cfr. G. SGHERRI, *Iglesia*, "Diccionario de Orígenes", Burgos 2003, 428.

⁵⁴ Cfr. G. MÜLLER, *Ekklesiá*, "Lexicon Athanasianum", Berlin 1952, col. 448-451.

les. Con este título, Agustín designa Iglesias como las de Jerusalén, Roma, Milán, etc., y también las Iglesias locales establecidas en grandes regiones: las Iglesias dispersas en Palestina, las de Africa, ultramar y, más comúnmente, la *ecclesia Christi et occidentalis et orientalis*. Finalmente, *ecclesia* –generalmente acompañada por el sustantivo *basilica*– designa el edificio donde se reúnen los cristianos⁵⁵.

Si dejamos atrás el uso del término en la antigüedad cristiana y miramos a la Edad Media, tenemos que Blaise en su léxico de latín medieval, después de señalar un largo elenco de locuciones⁵⁶, recoge escuetamente los siguientes sentidos de *ecclesia*: parroquia o más raramente diócesis, presbiterio; monasterio; conjunto de monjes de una abadía o clero de un obispado; la cristiandad⁵⁷. J.F. Niermeyer, por su parte, no se aleja tanto de Blaise cuando señala entre las acepciones la comunidad de cristianos (una iglesia), la comunidad de todos los cristianos (la Iglesia), la cristiandad, el lugar de reunión de los cristianos, el conjunto de los monjes de una abadía y el clero de un obispado⁵⁸.

El vocabulario latino de temas litúrgicos, del mismo Blaise, que podríamos considerar expresivo tanto del uso antiguo como del posterior, recoge, a su vez, los significados de Cuerpo místico, asamblea de fieles y lugar de reunión de los fieles o de culto⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. E. LAMIRANDE, *Ecclesia*, en C. MAYER (ed.), "Augustinus-Lexicon", Basel 1996-2002, vol. I, col. 687-720.

⁵⁶ *E. baptismalis* (donde se bautiza, i. parroquial), *e. cardinalis* (i. parroquial), *e. parochialis* (como la preced.), *e. particularis* (i. o capilla que depende de otra), *e. campestris* (capilla), *e. capitalis* (i. parroquial), *e. cathedralis* (v. cathedra), *catholicae ecclesiae* (iglesias catedrales [abiertas a todos]), *catholica e.* (i. parroquial), *e. chrismalis* (i. donde se confirma [= i. bautismal]), *e. collegiata* (como *collegialis*), *e. conventualis* (i. donde hay un capítulo de canónigos, de monjes), *e. cuniata*, *e. parochialis*, *e. plebalis*, *e. plebiteana* (i. parroquial), *e. decimalis* (i. que debe el diezmo a otra), *e. diocesana* [rare] (i. parroquial), *e. incastellata* (i. fortificada o situada en un *castrum* fortificado), *e. laicorum* [rare], *e. episcopalis*, *e. major*, *e. mater* (i. catedral), *e. matrix*, *e. matricularis*, *e. matricalis*, *e. matriarcalis* (i. catedral), *e. minor* (i. que depende de una catedral), *e. oboedentialis* (capilla que depende de una iglesia o de una obediencia monástica), *e. praebendalis* (como *collegiata*), *e. principalis* (iglesia catedral, principal [en Roma], parroquial), *e. sedalis* (i. catedral), *e. senior* (como la preced.), *e. villana* (i. rural). Cfr. A. BLAISE, *Ecclesia*, "Lexicon latinitatis medii aevi", Turnholt 1975, 330-331.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁸ Cfr. J.F. NIERMEYER, *Ecclesia*, "Mediae latinitatis lexicon minus", Leiden 1976, 478.

⁵⁹ Cfr. A. BLAISE, *Ecclesia*, "Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques", Turnhout 1966, 48.

¿Qué conclusiones podemos formular tras el análisis de los instrumentos filológicos consultados? En relación con el cuadro trazado de la antigüedad cristiana, podríamos decir que el término aparece con un perfil semántico polivalente pero delimitado. De una parte, las voces estudiadas reflejan que, ya en los primeros siglos del cristianismo, se cumple una *traditio* viva de los sentidos neotestamentarios primigenios: universal, local en sus diversos niveles (comunidad cristiana reunida en una ciudad, en una determinada región, en una casa) y assembleístico. De otra, muestran que, a partir de la fijación semántica operada por la Escritura, las acepciones comienzan paulatina y discretamente a ampliarse. Así comparece, por ejemplo, un sentido metonímico, relativo al lugar de reunión y culto de los cristianos e, incluso a los fieles mismos, no del todo explicitado en los escritos del Nuevo Testamento⁶⁰. Significativa es, sobre todo, la constatación de locuciones extra escriturísticas –por así decir, de origen eclesiástico– expresivas de la dimensión local de la *Ecclesia*. Éstas dejan ver que la Iglesia es una realidad encarnada en la historia, en los hombres, lugares y culturas de nuestro mundo. Por tanto, que las comunidades se van necesariamente configurando según una precisa y concreta forma, propia de un determinado tiempo y localización, de acuerdo a las necesidades exigidas para llevar adelante la misión. Así, junto a expresiones como *ecclesia civitatis*, *ecclesia episcopalis*, *ecclesia* de tal ciudad o región de antigua fundación apostólica –o filial de ellas– etc., los léxicos recogen otras fórmulas –*ecclesia vici*, por ejemplo– para designar a las comunidades eclesiales establecidas en los *vicus*, como fruto de la primera expansión del cristianismo fuera de las ciudades del Imperio.

En relación con el cuadro de la Edad Media hay que decir que los sentidos neotestamentarios universal y local permanecen, mientras que el assembleístico sólo es avalado por el vocabulario litúrgico latino. Con todo, y según la inflexión ya advertida en la antigüedad, las fórmulas relativas a la dimensión local de la realidad Iglesia se siguen multiplicando: *ecclesia parochialis*, *baptismalis*, *chrismalis*, *capitalis*,

⁶⁰ Como indicamos al estudiar la determinación semántica neotestamentaria, A. Antón amplía la aplicación del término *ekklēsia* a los fieles reunidos en asamblea (cfr. *La Iglesia de Cristo*, 82).

cardinalis, cathedralis, collegiata, conventualis, plebalis, cuniata, decimalis, episcopalis, etc. Además de constatar estas numerosas y variadas locuciones, el vocabulario latino medieval designa claramente como *ecclesia* la parroquia o más raramente la diócesis, el presbiterio, el monasterio, el conjunto de monjes de una abadía, el clero de un obispado y la cristiandad o sociedad cristiana.

A modo de cierre conclusivo, quisiéramos señalar dos consideraciones. En primer lugar, que las diversas acepciones del término *ecclesia* podrían ser agrupadas alrededor de tres sentidos: *ecclesia* entendida como misterio, como colectividad de fieles (universal y local) y como edificio. En segundo lugar, que las voces estudiadas perfilan un esbozo de campo semántico, particularmente rico y expresivo en la línea de la realización local de la *ecclesia*. Sin embargo, la simple atestación de estos sentidos en los léxicos y diccionarios no es suficiente para explicarlos, aunque ciertamente ofrece pistas para dar razón más fundada de su origen y de su contenido.

2. Algunos usos y acepciones de “*ecclesia*” vistos en el marco de la historia, de la vida y de la tradición eclesial

En efecto, el estudio precedente efectuado en léxicos y diccionarios permite individuar algunos ámbitos concretos en los que la historia, la vida y la tradición eclesial tienen una palabra iluminante que decir sobre nuestro tema. Sin pretender ser exhaustivos, hemos acotado el estudio a cuatro sectores en los que las fuentes han desvelado elementos de particular interés para el estudio: el crecimiento y la implantación de la Iglesia en los primeros siglos, el surgimiento y desarrollo del monaquismo, la fijación de los formularios litúrgicos y algunos testimonios de la tradición teológica.

a) Los sentidos del término *ecclesia* en el contexto del crecimiento, de la difusión e implantación de la Iglesia en los seis primeros siglos del Cristianismo

En el amplio período que va desde los siglos II a VI, el vocablo neotestamentario *ecclesia* ve explicitar sus sentidos principalmente en

dependencia de algunos factores relacionados con el desarrollo del Cristianismo en el marco de la organización imperial y de su paulatina decadencia⁶¹.

En primer lugar, la difusión del Evangelio y los precarios e intermitentes momentos de paz que las autoridades imperiales y municipales van tolerando, desde finales del siglo II –por ejemplo, bajo el mandato de Cómodo⁶²– y a lo largo del siglo III, favorecen el surgimiento de verdaderos y propios edificios sagrados para la celebración de las asambleas litúrgicas de las comunidades cristianas⁶³. La existencia de tales construcciones, probablemente desde fines del siglo II y con certeza desde principios del siglo III, está avalada tanto por textos de la época como por descubrimientos arqueológicos que excluyen cualquier duda al respecto⁶⁴. Es interesante comprobar que los autores cristianos del siglo III, orientales y occidentales, utilizan ya habitualmente términos especiales y precisos para indicar los edificios cristianos dedicados a una finalidad sagrada y religiosa. Aparecen expresiones como “casa de Dios”, “casas de oración”, “casa de la Iglesia”, “lugares eclesiásticos” y también “iglesia” (*ecclesia-ekklēsia*). En efecto, esta palabra –que desde el período apostólico, como hemos visto, indicaba tanto a las asambleas litúrgicas como a la comunidad que la celebraba– en el siglo III es usada de modo regular también para designar el edificio en el que tales reuniones se tienen⁶⁵.

⁶¹ Como es evidente, esos factores se expondrán en líneas generales, recogiendo los elementos significativos para entender la cuestión terminológica que nos interesa, pero sin entrar en un desarrollo histórico verdadero y propio del tema.

⁶² Cfr. G. ZEILER, *La persecuzione sotto i Flavii e gli Antonini*, en A. FLICHE – V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, vol. I, Torino 1957, 397-398.

⁶³ Como es bien sabido, las comunidades cristianas de la época apostólica todavía no contaban con edificios propios para las asambleas litúrgicas. Las cartas de san Pablo y el libro de los Hechos muestran claramente que las reuniones cristianas en las diversas ciudades se solían hacer en las casas privadas de los mismos fieles de la comunidad local. Cfr. V. SAXER, *Culte et liturgie*, en J.-M. MAYEUR – CH. et L. PIETRI – A. VAUCHEZ – M. VENARD (eds.), *Histoire du Christianisme*, vol. I, Paris 2000, 438-439; A.P. FRUTAZ, *I luoghi del culto e i cimiteri della Chiesa primitiva*, en FLICHE – MARTIN, *Storia*, vol. I, 520.

⁶⁴ Cfr. SAXER, *Culte et liturgie*, 440-442; FRUTAZ, *I luoghi del culto*, 520-521; G. ZEILER, *La vita cristiana*, en FLICHE – MARTIN, *Storia*, vol. II, 550-552.

⁶⁵ Cfr. SAXER, *Culte et liturgie*, 440-442; IDEM, *L'Afrique chrétienne*, en MAYEUR – CH. et L. PIETRI – VAUCHEZ – VENARD (eds.), *Histoire du Christianisme*, vol. I, 592-593; G.P. KIRSCH, *Gli edifici sacri nell'antichità*, en FLICHE – MARTIN, *Storia*, vol. III, 654.

Eusebio de Cesarea, en su *Historia ecclesiastica*, ofrece ilustrativos testimonios de este uso⁶⁶. Uno se refiere al martirio de san Marino de Cesarea, un oficial cristiano que a mediados del siglo III fue denunciado a las autoridades y al que el juez le otorgó tres horas para decidir si prefería conservar su fe o la vida. Salido del tribunal –relata Eusebio–, se le acercó Teocteno, el obispo de Cesarea, quien lo condujo a la *ekklēsia*. Una vez dentro, delante del evangeliario colocado sobre el altar, el pastor incitó a Marino a elegir entre el Evangelio de Cristo y su espada de oficial. Marino eligió el Evangelio y volvió al tribunal confesando su condición de cristiano, por la que mereció ser condenado a muerte y decapitado⁶⁷. La *ekklēsia* es, pues, el edificio, el templo en el que se congrega la comunidad. Otro ejemplo se encuentra al inicio del libro siguiente de su *Historia*, donde Eusebio describe –como testimonio ocular– el gran progreso del Cristianismo en los últimos decenios del siglo III, antes de la última persecución. En el pasaje subraya expresamente que los antiguos locales destinados a las asambleas sagradas de las comunidades eran demasiado estrechos, de manera que fue precisa la construcción en todas las regiones de amplias *ekklēsiai*, capaces de contener la enorme muchedumbre de fieles que allí se congregaba⁶⁸. Un poco más adelante, en su relato del desencadenamiento de la persecución de Diocleciano, Eusebio testimonia la destrucción de las *ekklēsiai* como efecto de la aplicación de los edictos imperiales y, posteriormente, también refiere el permiso de las autoridades para reconstruirlas⁶⁹. Este conjunto de elementos indican, por tanto, no sólo que el uso regular del término *ekklēsia* en un sentido material (edificio) se verifica ya a partir del siglo III sino, además, que esta acepción mantiene un íntimo legamen de depen-

⁶⁶ Cfr. A. NESTORI, *Eusebio e il luogo di culto cristiano*, en G. BONAMENTE – A. NESTORI (eds.), *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*, Macerata 1988, 55-61; cfr. SAXER, *Culte et liturgie*, 440-442, con testimonios del uso de la palabra en Tertuliano (*De idol.* 7; *Ad uxor.* II, 8; *Adv. Valent.* 3); IDEM, *L'Afrique chrétienne*, 592-593.

⁶⁷ Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica*, L. VII, XV, 4; G. BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres V-VII*, «Sources Chrétienne» (SC) 41 (1955) 189-190.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, L. VIII, I, 5; G. BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Livres VIII-IX et les martyrs en Palestine*, SC 55 (1984) 4.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, L. VIII, II, 4 (SC 55 [1984] 7); XVII, I (SC 55 [1984] 39).

dencia con los significados bíblicos originarios de asamblea litúrgica y comunidad de fieles.

En segundo lugar, tenemos el complejo contexto de la reorganización eclesial exigida por los nuevos desafíos pastorales que comienzan a hacerse sentir desde la segunda mitad del siglo III y, sobre todo, a partir de la paz constantiniana: particularmente el creciente aumento del número de fieles y la evangelización de las zonas rurales. En este marco, el uso de nuestro vocablo se diversifica principalmente en relación con los varios niveles de realización local de la Iglesia. Veamos, pues, las líneas generales de este proceso e intentemos elucidar qué luces proyecta a la cuestión terminológica⁷⁰.

Los historiadores de la Iglesia coinciden en afirmar que, durante el período de la primera implantación de la fe, el Cristianismo se encuentra asentado principalmente en las ciudades del Imperio. Como se suele decir, éste se presenta inicialmente como “religión de ciudad”, como fenómeno urbano⁷¹. En efecto, las comunidades cristianas van echando raíces en centros que por posición geográfica y política, movimiento comercial y población, constituyen los puntos neurálgicos de la red urbana imperial⁷². Ya desde muy temprano, diversos testimonios avalan la existencia de una única comunidad cristiana por ciudad⁷³ –más o menos numerosa– reunida alrededor de un solo obispo, ayudado por su presbiterio y diáconos, que es el pastor y jefe de la Iglesia local⁷⁴. Él es el centro de la vida comunita-

⁷⁰ En el desarrollo de este punto y de los siguientes hemos procurado seguir la prudente orientación de un autorizado historiador de las instituciones eclesiales: sobre la organización de las primeras comunidades cristianas se sabe poco y, a partir de fuentes escasas y poco explícitas, se ha abierto un vasto campo de hipótesis. No es extraño, por tanto, que en los textos se llegue a ver lo que se desearía demostrar. De ahí que convenga dejar las discusiones a los especialistas y atenerse a los datos menos inciertos. Cfr. J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994, 96.

⁷¹ Cfr. G. ZEILER, *Il mondo romano all'avvento del cristianesimo*, en FLICHE – MARTIN, *Storia*, vol. I, 25-26.

⁷² Cfr. L. ROTA, *La parrocchia nei suoi primi tre secoli: la ricerca di un equilibrio tra spinte autonomistiche e centralizzazione episcopale*, en G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – G.P. MONTINI, *La parrocchia come Chiesa locale*, Brescia 1993, 18.

⁷³ Cfr. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clement de Rome à saint Irénée*, 20; BATTIFOL, *L'Église naissance*, 42.

⁷⁴ No entramos aquí en el proceso de decantación del episcopado monárquico. Con todo, los escritos de Ignacio de Antioquía lo testimonian, al menos en Asia menor, desde

ria, litúrgica, disciplinar y asistencial de cada Iglesia. Evidentemente, este módulo organizativo venía facilitado por la relativa consistencia numérica de las comunidades y por su concentración en el núcleo urbano. En caso de haber fieles distantes del centro episcopal, es probable que resultara difícil para el obispo atenderles de persona, o con cierta periodicidad, y que optara por delegar esporádicamente en presbíteros o diáconos⁷⁵. En todo caso, las fuentes no ofrecen datos que permitan sostener una hipótesis atendible en relación con la modalidad de cura pastoral seguida en este primer período.

Sin embargo, ya desde el siglo III –y sobre todo a partir de la paz constantiniana del 313–, los historiadores señalan que la Iglesia comienza a vivir un período de nueva expansión, probablemente facilitada primero por la relativa paz que se da entre la persecución de Valeriano (257/258) y la de Diocleciano (303)⁷⁶, y después por el fin de las persecuciones y la tolerancia religiosa. Como consecuencia, crece el número de fieles, las comunidades urbanas se afianzan y el impulso evangelizador que lleva a implantar la Iglesia de modo estable en las áreas periféricas de las ciudades y en las zonas rurales se ve favorecido⁷⁷. Los estudiosos suelen coincidir en señalar que estas circunstancias constituirán un auténtico desafío al que la Iglesia deberá responder con un esfuerzo de adecuación en el plano de sus estructuras de organización pastoral. En definitiva, la crisis de expansión pone el siguiente reto: ¿cómo asegurar la cura pastoral de los cristianos en las comunidades urbanas que ven engrosar sus filas y cómo atender los nuevos núcleos de fieles surgidos en lugares distantes de la sede episcopal?⁷⁸.

No fue fácil responder a esta exigencia. Aunque los historiadores señalan que las fuentes no ofrecen un cuadro del todo homogéneo, en líneas generales coinciden en indicar que se hizo frente a la situación

principios del siglo II. En el siglo IV la institución ya está firmemente establecida. Cfr. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1958-1989, 322-368.

⁷⁵ Cfr. V. BO, *Storia della parrocchia*, vol. I: *I secoli delle origini (sec. IV-V)*, Roma 1988, 41.

⁷⁶ Cfr. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 27.

⁷⁷ Una ilustración de estos datos se encuentra ampliamente expuesta en G. ZEILER, *L'espansione cristiana dalla fine del II secolo all'inizio del IV secolo*, en FLICHE – MARTIN, *Storia*, vol. II, 161-187, y en una visión sintética en CH. MUNIER, *L'Église dans l'Empire Romain (II^e-III^e siècles)*. *Église et cité*, vol. III, Paris 1979, 257-259.

⁷⁸ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol I, 41; ROTA, *La parrocchia*, 23.

mediante diversas modalidades, según las regiones. Generalmente en las ciudades –sobre todo en los suburbios–, constatan la existencia de circunscripciones más pequeñas confiadas por el obispo a presbíteros. Emblemático es el caso que conocemos por Atanasio de un distrito cercano a Alejandría (Mareótide), que depende de esa sede episcopal pero cuya atención pastoral ha sido destinada a presbíteros residentes⁷⁹. Situación semejante se verifica en Antioquía, en Cartago e incluso en Roma. De hecho, en la Urbe, probablemente ya desde mediados del siglo III, cuando el número de fieles comienza a hacer difícil la asistencia a una única celebración eucarística presidida por el obispo y se hace necesario multiplicar los lugares de culto, aparecen las iglesias titulares o *Tituli*, a las que son asignados los presbíteros romanos en el momento de su ordenación⁸⁰.

En cambio, en la atención de las nuevas comunidades asentadas fuera de los conglomerados urbanos, que constituían el centro de la Iglesia episcopal, las fuentes muestran que se recurrió a diversos tipos de organización. En algunas zonas, al parecer se confió esta tarea a sacerdotes itinerantes o visitantes (*periodeutae* o *circumeuntes*)⁸¹. En otras regiones, de ordinario más despobladas y donde las agregaciones de fieles surgen a distancia considerable de la sede episcopal, se constata la delegación de clero con residencia fija⁸². Por ejemplo, en

⁷⁹ Cfr. G. ZEILER, *L'organizzazione ecclesiastica*, en FLICHE – MARTIN, *Storia*, vol. II, 501-502; G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénee au concile de Nicée*, Paris 1947, 272.

⁸⁰ La creación de la mayor parte de los *Tituli* se remonta al siglo III, algunos son erigidos en el siglo IV y, en el siglo V, se sabe que existían 25, número que ha permanecido constante a lo largo del tiempo. Cfr. FRUTAZ, *I luoghi del culto*, 658-661; H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, vol. I, Milano 1983, 446.

⁸¹ Una carta de san Filea, obispo de Thmuis en el Bajo Egipto, escrita hacia el 307, y el c.57 del Concilio de Laodicea (G. MARTÍNEZ DÍEZ – F. RODRÍGUEZ [ed.], *Colección Canónica Hispana*, vol. III: *Concilios griegos y africanos*, Madrid 1982, 170) informan de la existencia de estos presbíteros que aparecen probablemente durante la persecución de Diocleciano. San Filea sostenía que el ministerio de estos presbíteros visitantes era suficiente para atender las necesidades espirituales de los cristianos que habitaban fuera de la residencia episcopal y no creía preciso instalar allí a presbíteros con sede fija. Cfr. ZEILER, *L'organizzazione ecclesiastica*, 502; BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénee au concile de Nicée*, 273; JEDIN, *Storia*, vol. I, 446.

⁸² Los Concilios de Elvira (300-306), c. 77 (J.D. MANSI – L. PETIT – J.B. MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, vol. II, Graz 1960-1961, col. 18), y de Arles (314), cc. 18 y 21 (CH. MUNIER [ed.], *Concilia Galliae, A. 314-A. 506*, CCL 148, Turnholti

el norte de Italia y en la Galia –con excepción de la Narbonensis–, donde las ciudades eran pocas y dispersas, las Iglesias regidas por un obispo eran menores en número pero vastas en territorio, con fieles desperdigados por centenares de aldeas y villorrios. Las Iglesias locales comprendían, pues, además de la sede episcopal otras comunidades encabezadas por un presbítero o un grupo de presbíteros⁸³. De hecho, desde el siglo III, Italia del norte conoce una forma original de organización local: la *pieve*. Ésta comprendía una vasta circunscripción rural administrada por un colegio de presbíteros –generalmente con sede en la localidad principal del *pagus*, donde se encontraba la *ecclesia baptismalis*– y permitía una centralización más efectiva de las pequeñas agregaciones de fieles diseminadas en las extensas diócesis e débilmente ligadas a la distante sede episcopal⁸⁴.

En otras zonas, en cambio, se recurrió a otra modalidad. En lugares de antigua evangelización y mayor desarrollo urbano –como Italia peninsular y Africa–, hay amplia coincidencia en señalar que se tendió a multiplicar los obispados⁸⁵. De hecho, no es difícil deducir el estatuto episcopal de numerosas ciudades, aldeas y propiedades rurales del Africa romana, por los elencos de asistentes a los concilios provinciales⁸⁶. Algo parecido ocurre en Italia central y meridional, donde la mayoría de las *civitates* y otras localidades llegaron a ser sedes

1963, 13 y 15), permiten pensar que a principios del siglo IV ya existen diáconos y presbíteros ordenados a título de estas comunidades y con residencia estable en ellas. El primero afirma que si un diácono que gobierna una plebe (*regem plebem*) bautiza sin el permiso del obispo y del presbítero, el obispo debe completar el rito con la bendición (confirmación). El Concilio de Arles, por su parte, expone la disciplina a seguir con los presbíteros y diáconos que abandonan los lugares (*loca*) para las que fueron ordenados y se trasladan a otras.

⁸³ Cfr. ZEILER, *L'organizzazione ecclesiastica*, 502-503.

⁸⁴ Cfr. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 377; BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 48-50.

⁸⁵ Cfr. JEDIN, *Storia*, vol. II, 253-254.

⁸⁶ Por ejemplo, los concilios que se reúnen alrededor de san Cipriano cuentan con una participación considerable de obispos: 66 en el otoño del 253, 71 en la primavera del 256, 87 en el otoño del mismo año, más los ausentes. Estas cifras permiten presumir que hacia el 255 el episcopado del norte de Africa no contaba con menos de 200 miembros. Cfr. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, 259. Antes de la muerte de san Agustín (430), las provincias eclesiásticas del Africa romana contaban con más de 400 sedes episcopales.

episcopales, muchas de las cuales perduran hasta hoy⁸⁷. En diversas provincias de Asia, por su parte, las fuentes constatan la existencia del corepíscopo⁸⁸. Es decir, un ministro dotado de carácter episcopal pero con poderes limitados, que atendía a los fieles de una determinada zona rural bajo la dependencia del obispo de la ciudad. Esta institución, que se atesta en Oriente más o menos hasta finales del siglo IV, es prácticamente desconocida en Occidente⁸⁹.

En todo caso, la modalidad que progresivamente acabaría por prevalecer fue la de delegar a presbíteros –y alguna vez también a diáconos– el cuidado pastoral de las nuevas comunidades suburbanas y rurales⁹⁰. Es presumible que esta forma organizativa se viera facilitada, entre otros factores, por algunas disposiciones conciliares emanadas a lo largo del siglo IV⁹¹. En primer lugar, por el ya mencionado Concilio de Arles (314) que exige la permanencia de los presbíteros y diáconos en los *loca* para las que fueron ordenados⁹². Después por el Concilio de Antioquía (341), que establece entre las tareas del obispo la de ocuparse de las zonas rurales que circundan la ciudad episcopal, ordenando para ellas presbíteros y diáconos con madurez y reflexión⁹³. Influjo relevante se suele asignar también al Concilio de Sárdica (343-344), que vela por la dignidad episcopal, decretando que no sean asignados obispos a aquellas pequeñas ciudades o aldeas en las que es suficiente un solo presbítero⁹⁴. Por último, el Sínodo

⁸⁷ Cfr. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 324-325; JEDIN, *Storia*, vol. II, 255; ZEILER, *L'organizzazione ecclesiastica*, 503-504.

⁸⁸ La existencia del corepíscopo aparece avalada por los concilios de Ancira (314), c. 13 (*Colección Canónica Hispana*, vol. III, 98), Neocesarea (314), c. 13 (*ibidem*, 108) y Antioquía (341), cc. 8 y 10 (*ibidem*, 142-143). El más antiguo corepíscopo citado es un tal Zótico, obispo del burgo de Cumana, en Frigia, recordado por Eusebio en la narración de los inicios del montanismo (segunda mitad del siglo II). Cfr. *Historia ecclesiastica*, L. V, XVI, 17 (SC 41 [1955] 51).

⁸⁹ Cfr. ZEILER, *L'organizzazione ecclesiastica*, 504-505; BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, 262-266.

⁹⁰ Cfr. J. DANIELOU, *Desde los orígenes al Concilio de Nicea*, en L.J. ROGIER – R. AUBERT – M.D. KNOWLES (eds.), *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. I, Madrid 1982², 256; JEDIN, *Storia*, vol. I, 446.

⁹¹ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 41-42.

⁹² Cfr. cc. 15 y 18 (*Concilia Gallie*, CCL 148, 12-13).

⁹³ Cfr. c. 9 (*Colección Canónica Hispana*, vol. III, 142-143).

⁹⁴ «Sed iterum licentia danda passim non est; si enim subito aut uicus aliquis aut modica ciuitas, cui satis est unus presbyter, uoluerit sibi episcopum ordinari ad hoc ut uilescat

de Laodicea contribuye a la progresiva desaparición de la institución del corepíscopo, por cuanto manda sustituirlos por presbíteros visitadores o *periodeutae*⁹⁵. Aunque en Oriente y en muchas regiones de Occidente estas directrices –sobre todo las de Sárdica– tuvieron una actuación lenta y gradual, la organización eclesiástica paulatinamente tiende a reemplazar la multiplicación abusiva de obispados en zonas rurales por comunidades dependientes de un obispo pero confiadas a presbíteros⁹⁶.

Pero, en definitiva, ¿qué luces proyectan estos datos desvelados principalmente por las fuentes históricas y disciplinares en relación con el uso del término *ecclesia* y de su significación teológica en el contexto de este proceso de reorganización pastoral? En este complejo marco, el vocablo aparece con un uso bastante variado y no siempre con un valor constante. Designa, por ejemplo, a la Iglesia presidida por el obispo (*ecclesia episcopalis*) generalmente asentada en la ciudad (*ecclesia civitatis, ecclesia urbis*) y, en algunas regiones –sobre todo en el norte de Africa–, en localidades rurales de rango inferior como los *vici, pagi, castra, castella*; e, incluso, en las *villae* y en los *fundi* de los grandes propietarios⁹⁷. Un ejemplo ilustrativo de este uso lo encontramos en los procesos verbales de la Conferencia de Cartago del 411⁹⁸. Un estudio sobre el vocabulario relativo a las comunidades cristianas regidas por obispos –y también alguna vez por presbíteros– en esta fuente, indica que las fórmulas de presentación de los pastores sigue el siguiente modelo: junto al toponímico en forma adjetival que identifica geográficamente la sede, se encuentran los sustantivos *civitas (urbs)* o *locus* (raramente), *ecclesia* (con bastante frecuencia) y *plebs* (el más frecuente)⁹⁹. Es difícil elucidar, pero parece plausible que *ecclesia*

nomen episcopi et auctoritas, non debent illi ex alia prouincia inuitati facere episcopum, nisi aut in his ciuitatibus quae episcopos habuerunt, aut si qua tam populosa est ciuitas uel locus qui mereatur habere episcopum» (c. 6 [Colección Canónica Hispana, vol. III, 123-124]).

⁹⁵ Cfr. c. 57 (*ibidem*, 170).

⁹⁶ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 41-42.

⁹⁷ Cfr. Y. DUVAL, *L'Afrique: Aurélius et Augustin*, en MAYEUR – CH. et L. PIETRI – VAUCHEZ – VENARD, *Histoire du Christianisme*, vol. II, 806. Numerosos testimonios en BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, 259-261.

⁹⁸ Cfr. S. LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, SC 194-197, Paris 1972.

⁹⁹ Por ejemplo: «Aurelius episcopus ecclesiae catholicae civitatis Magomaziensis» (*Actes*, I, 116, [SC 195, 706]); «Securus episcopus Tenitanae urbis» (*ibidem*, I, 201, [SC 195,

designa en estos casos primeramente el edificio en el que se encuentra la *cathedra* episcopal y, por extensión, la comunidad cristiana¹⁰⁰. Por otra parte, las fuentes también indican que la *ecclesia episcopalis* –primordialmente la de la *civitas*– es *ecclesia matrix* respecto a las agregaciones de fieles suburbanas o rurales que nacen de su impulso evangelizador y que mantienen con ella un vínculo filial aún cuando, una vez afianzadas, lleguen a alcanzar su misma condición episcopal. Es también *ecclesia baptismalis* y a ella acuden los fieles que viven fuera de la sede episcopal para la incorporación a la Iglesia y la celebración de las grandes fiestas litúrgicas presididas por el obispo¹⁰¹.

Generalmente, además, la *ecclesia* de la *civitas* aparece en contraposición a la *ecclesia* de las agrupaciones extra-urbanas, sobre todo la del *vicus*. En relación al uso del término referido a estas comunidades, encontramos datos significativos en el epistolario agustiniano. En efecto, la correspondencia del obispo de Hipona informa *en passant* de la existencia de numerosas comunidades cristianas asentadas en localidades y propiedades agrícolas o situadas fuera de la *civitas Hipponensis*. Éstas cuentan casi siempre con su propio edificio destinado al culto y con presbíteros u otros miembros del clero que las atienden con regularidad¹⁰², aunque están bajo el cuidado

862]); «*Liberalis episcopus loci Nasaitensis*» (*ibidem*, I, 187, [SC 195, 828]); «*Euangelus episcopus ecclesiae Assuritanae*» (*ibidem*, I, 120, [SC 195, 708]); «*Optatus episcopus plebis Vesceritanae*» (*ibidem*, I, 120, [SC 195, 708]). Cfr. S. LANCEL, *A propos des nouvelles lettres de S. Augustin et de la Conférence de Carthage en 411: "Cathedra, diocesis, ecclesia, parochia, plebs, populus, sedes"*. *Remarques sur le vocabulaire des communautés chrétiennes d'Afrique du Nord au début du V^e siècle*, «*Révue d'histoire ecclésiastique*» 77 (1982) 452-453.

¹⁰⁰ De hecho, el índice de voces de las Actas de la Conferencia de Cartago recoge bajo el vocablo *ecclesia* únicamente referencias al sentido material del término (edificio).

¹⁰¹ El mismo crecimiento de las Iglesias contribuye a que las funciones de colaboración de los presbíteros con los obispos se vayan progresivamente especificando y ampliando. Cfr. BARDY, *La théologie de saint Irénée au concile de Nicée*, 282-288.

¹⁰² Hasna, pequeña localidad marítima de Hipona, cuenta con un presbítero: Argentius (Ep. 29,12 [CSEL 122]); el *fundus Armanensis* tiene un presbítero (Ep. 65,1 [CSEL 233]); la *villa Mutugenna* cuenta con un presbítero donatista: Donato (Ep. 173,7 [CSEL 645]) y un diácono (Ep. 23,2 [CSEL 65]); Germanicia tiene un presbítero: Secundinus (Ep. 251 [CSEL 600]); Victoriana tiene un presbítero: Restitutus (Ep. 105,2 [CSEL 597]); Casphaliana tiene un presbítero: Marcus (Ep. 105,2 [CSEL 597]); Urga tiene un presbítero, Marcianus, y un subdiácono (Ep. 105,2 [CSEL 597]); el *fundus Strabonianensis* tiene un presbítero: Abundantium (Ep. 65,1 [CSEL 233]); Subsana tiene un subdiácono, Thimotheus, y quizá un presbítero: Carcedonius (Ep. 62,1 [CSEL 225]; 63,2 [CSEL 227]); Gippi tiene un presbítero (Ep. 65,1

pastoral de la sede episcopal de Hipona¹⁰³. A título de nuestro estudio es interesante advertir que Agustín denomina *ecclesia* no sólo a su propia sede o a otras que gozan del mismo estatuto episcopal¹⁰⁴, sino también a las comunidades confiadas al clero inferior que están bajo su dependencia. Por ejemplo, en la carta que escribe a Xantippo –primado de la Numidia– informándole de la conducta del presbítero *Abundantius*, llama *ecclesia* tanto al *fundus Strabonianensi* en el que éste ejercía su ministerio, como a la comunidad de Gippi en la que el clérigo incurrió en grave escándalo¹⁰⁵. Al explicar que se ha sentido en el deber de retirar al presbítero de sus funciones, aunque se pliega a la última decisión de los jueces eclesiásticos, Agustín señala que si algún obispo está dispuesto a recibirlo, tendrá que asignarle una *ecclesia* de su propia jurisdicción. Él, en cambio, confiesa el temor de confiarle nuevamente una *ecclesiam Dei*; esto es, se muestra reticente a asignarle –como explicita poco después– cualquier comunidad de fieles (*quamlibet plebem*)¹⁰⁶.

[CSEL 233]). En carta dirigida al Papa Celestino, refiriéndole el triste *affaire* de Antoninus, obispo de Fussala, un *castellum* cercano a Hipona, san Agustín afirma que hasta entonces Fussala no contaba con obispo, de lo cual se deduce que era presidida por un presbítero (Ep 209,2 [CSEL 348]).

¹⁰³ Refiriéndose al lugar para el que el presbítero *Abundantius* fue ordenado, san Agustín afirma: «[...] *Abundantium quemdam in fundo Strabonianensi pertinente ad curam nostram ordinatum fuisse presbyterum*» (Ep. 65,1 [CSEL 233]). O bien, hablando de los habitantes de Germanicia, dice: «[...] et ipsi Germanicianenses pertinent ad curam humilitatis nostrae» (Ep. 251 [CSEL 600]).

¹⁰⁴ En una carta escrita hacia fines del 395, Agustín –todavía presbítero de Hipona– confía a su amigo Alipio: «Magna sane ex parte vobiscum requiescimus cum alacritate fervoris, quia spiritalis Ecclesiae Thagastensium tam crebra nobis dona nuntiantur» (Ep. 29,12 [CSEL 122]). En la misma carta a Celestino antes citada, probablemente escrita a inicios del 423, Agustín escribe: «Fussala dicitur Hipponensi territorio confine castellum; antea ibi nunquam episcopus fuit, sed simul cum contigua sibi regione ad paroeciam Hipponensis Ecclesiae pertinebat» (Ep 209,2 [CSEL 348]).

¹⁰⁵ «Deinde convictus atque confesus est, die ieiunii Natalis Domini, quo etiam Gippitana Ecclesia sicut caeterae ieiunabant, cum tamquam perreclusus ad Ecclesiam suam valefecisset collegae suo presbytero Gippitano, hora ferme quinta, et cum secum nullum clericum haberet, in eodem fundo re/stitisse, et apud quamdam malae famae mulierem et prandisse et coenasse, et in eadem domo mansisse» (Ep. 65,1 [CSEL 233]).

¹⁰⁶ «Ego certe presbyterum, et qui die ieiunii, quo eiusdem loci etiam Ecclesia ieiunabat, valefaciae collegae suo eiusdem loci presbytero, apud famosam mulierem, nullum secum clericum habens, remanere et prandere et coenare ausus est, et in una domo dormire, removendum ab officio presbyterii arbitratus sum, timens ei deinceps Ecclesiam Dei committere. quod si forte iudicibus ecclesiasticis aliud videtur, quia sex episcopis causam presb-

Las novedades semánticas que aparecen ligadas al marco de esta primera reorganización eclesial parecen denotar una inteligencia teológica de la realidad Iglesia no poco significativa. En efecto, sin extrapolar el estudio efectuado, podríamos decir que el desafío pastoral que la Iglesia debió afrontar en este período contribuyó de alguna manera a calar en el hecho de que también las comunidades separadas de la sede episcopal y de la presencia física del obispo, pero dependientes de él y reunidas alrededor de un pastor, muchas veces pequeñas en número de fieles y en extensión territorial, generalmente desprovistas de prestigio y posición, son *ecclesia*. Es decir, en ellas de algún modo se realiza y se hace presente la Iglesia. Por otra parte, es muy presumible que estas *plebes* fueran denominadas *ecclesia* en relación con el edificio –a cuyo título se ordenaban los presbíteros y diáconos– en el cual y en torno al cual la comunidad se congregaba y crecía¹⁰⁷.

En tercer lugar, el término *ecclesia* explicita un nuevo sentido en relación con el asentarse de la organización eclesial provincial y metropolitana. Como acabamos de ver, en sus primeros tres siglos de historia la Iglesia ha logrado afianzar una organización pastoral, cuyo organismo básico es la Iglesia episcopal: esto es, la comunidad local congregada alrededor del obispo. Ahora bien, desde el siglo IV comienza a perfilarse una estructura más compleja y jerarquizada, que gradualmente va asumiendo una forma y una fisonomía bastante cercana a la que conocemos hoy: aparece la provincia eclesial, con su propio centro metropolitano, y la figura del obispo metropolitano¹⁰⁸.

ysteri terminari concilio statutum est, committat illi, qui vult, Ecclesiam suae curae commissam: ego talibus, fateor, quamlibet plebem committere timeo, praesertim quos nulla bona fama defendit, ut hoc eis possit ignosci; ne si quid perniciosius eruperit, languens imputem mihi» (Ep. 65,2 [CSEL 234]).

¹⁰⁷ Siguiendo con el ejemplo del epistolario agustiniano, recordemos que el presbítero Abundantius fue ordenado *in fundo Strabonianensi*. A nuestro modo de ver, esto significa no sólo en el *fundus* sino a título de la iglesia del *fundus* y de su núcleo de fieles. Conviene tener presente que ya el Concilio de Arles (314), consideraba los presbíteros y diáconos como ministros vinculados por un título a los *loca* para los que fueron ordenados (c. 21 [Concilia Galliae, CCL 148, 13]).

¹⁰⁸ Cfr. H.-I. MARROU, *Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de san Gregorio Magno*, en ROGIER – AUBERT – KNOWLES, *Nueva Historia*, vol. I, 278; JEDIN, *Storia*, vol. II, 256-257; ZEILER, *L'organizzazione ecclesiastica*, 508-510; J.R. PALENQUE, *Le metropoli eccle-*

Algunos autores han querido ver en la cristalización de la agrupación eclesiástica provincial, sancionada a partir de los cánones de Nicea (325)¹⁰⁹, una simple trasposición de la organización administrativa romana del Bajo Imperio. Sin embargo, como señala Gaudemet, aunque la Iglesia no podía ignorar estos modelos que naturalmente le fueron ofrecidos, no se da una imitación sistemática ni una identidad perfecta¹¹⁰. Probablemente no menos determinantes fueron las circunstancias debidas a la geografía, a la historia, a la evangelización y a la misma praxis misionera, generadoras de vínculos y de una tradición común entre las comunidades eclesiales de una misma región. A estos elementos habría que añadir el surgimiento de los sínodos locales que, ya a partir del siglo II –con ocasión de la herejía montanista–, son un factor de unidad y cohesión entre las Iglesias de una misma geografía¹¹¹.

Algo análogo ocurre con la organización metropolitana, también reconocida por los cánones de Nicea¹¹². En efecto, aunque la división administrativa imperial pudo haber contribuido a reforzar la tendencia a asignar a la capital de provincia y a su obispo una primacía sobre las demás Iglesias y prelados de la región, no sería justo desconsiderar otros factores. Por ejemplo, el reconocimiento del mayor prestigio y autoridad de determinadas sedes episcopales y de sus responsables. Es el caso de Jerusalén, Antioquía, Roma y Alejandría –más tarde se añadirá Cartago– en virtud de su fundación apostólica. De hecho, al referirse a la división provincial, Nicea respeta la particular preceden-

siastiche alla fine del IV secolo, en FLICHE – MARTIN, vol. III, 544-545; GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, 378-389; BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, 293-314.

¹⁰⁹ Cfr. cc. 4-6 (G. ALBERIGO – G.L. DOSSETTI – P.-P. JOANNOU – C. LEONARDI – P. PRODI [eds.], *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 7-8); Antioquía, c. 19 (*Colección Canónica Hispana*, vol. III, 147). La provincia eclesiástica aparece en los dos primeros cánones a propósito de la ordenación de obispos: todos los obispos de la provincia son llamados a participar en la designación y en la consagración del nuevo pastor; se requiere la presencia de al menos tres de ellos, y, en ausencia del metropolitano, es necesario su consentimiento. En el c. 6, a propósito de la precedencia de algunas sedes.

¹¹⁰ Cfr. GAUDEMET, *Église et cité*, 126.

¹¹¹ Cfr. O. PASQUATO, *Province ecclesiastiche*, “Dizionario Patristico e di Antichità cristiane”, vol. II, Torino 1983, col. 2509.

¹¹² Cfr. cc. 4, 6-7 (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 7-9).

cia de estas antiguas sedes¹¹³. En algunos casos, pudo haber incidido no poco el perfil humano y episcopal de determinados pastores o la antigüedad en el ministerio episcopal. Basta recordar, por ejemplo, la emblemática figura de san Cipriano de Cartago que goza de una auténtica primacía en todo el Africa septentrional. Según es posible advertir, no es fácil determinar el criterio de atribución de la sede metropolitana, pero es presumible que todos estos elementos hayan conducido a la cristalización de la figura primacial del obispo metropolitano, delineada y precisada por el ordenamiento de Nicea¹¹⁴.

En relación con las luces que ofrecen estos datos históricos y disciplinares a nuestro estudio terminológico, podríamos decir que el decantamiento de estas estructuras organizativas superiores muestra que, manteniéndose viva la convicción del sentido plenamente eclesial de las comunidades locales presididas por el obispo, de la autonomía que goza cada una de ellas y, a la vez, de los vínculos que –por diversas razones– la unen a una sede primacial y a las otras comunidades de la región, la conciencia de ser Iglesia parece no agotarse en la realidad de lo que hoy llamaríamos Iglesia diocesana. Esta autoconciencia comprende la convicción de que el misterio eclesial de alguna manera también se realiza y se hace presente en la *communio ecclesiarum* que se verifica en una determinada geografía territorial y humana.

Manifestación particularmente significativa de esta autoconciencia se da no sólo en los sínodos o concilios provinciales¹¹⁵, convocados y presididos por el metropolitano, sino también –en otro nivel– en el uso que se constata del término *ecclesia*. A esta autoconciencia responde, por ejemplo, la fórmula utilizada por san Cipriano en una carta del año 255 sobre la necesidad de bautizar a los que vienen de la herejía. Remitiéndose al concilio de Cartago del 220, celebrado en tiempos de su predecesor Agripino, alude a la deliberación común de todos los obispos que en ese momento «governaban la Iglesia del

¹¹³ Cfr. c. 6 (*ibidem*, 7).

¹¹⁴ Más tarde, y también conectadas a circunstancias de carácter evangelizador, geográficas, administrativas, históricas, de tradición, etc., se perfilarán agrupaciones eclesíásticas más extensas que, con el correr del tiempo, darán lugar a los patriarcados.

¹¹⁵ Cfr. ZEILER, *L'organizzazione ecclesiastica*, 506-508; JEDIN, *Storia*, vol. I, 450-451.

Señor en la provincia de Africa y de Numidia»¹¹⁶. Significativa es también la expresión de san Agustín en carta dirigida a Aurelio, obispo de Cartago, el 392. Después de agradecer la premura demostrada a la Iglesia de Tagaste, Agustín refiere al primado los vicios y desórdenes de la comunidad de esta región, a la que designa con el título de *africana ecclesia*¹¹⁷. En *De baptismo contra donatistas*, aludiendo precisamente a la postura de Cipriano sobre el bautismo administrado fuera de la comunión de la Iglesia católica, utiliza la misma fórmula pero en plural: *africanarum ecclesiarum*¹¹⁸. Para Agustín, la Iglesia africana no es una Iglesia local más ni una “super Iglesia”: es la *communio africanarum ecclesiarum* que –fundada sobre vínculos ligados a una geografía, a una historia, a una tradición y a una disciplina comunes– se realiza en el Africa romana.

En cuarto y último lugar, el término *ecclesia* ve madurar la acepción de lo que hoy llamaríamos “parroquia” gracias a la estabilización y al asentamiento de la organización pastoral destinada a atender las zonas rurales. En efecto, el proceso de reorganización eclesiástica que comienza a desarrollarse a mediados del siglo III y principios del IV, motivado por el crecimiento de las comunidades cristianas y la evangelización del campo –que hemos descrito poco antes–, sigue su curso con un ritmo bastante acelerado a lo largo de los siglos IV y V. En el VI, esta estructura organizativa presenta ya un cierto desarrollo¹¹⁹.

¹¹⁶ «Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae uir cum ceteris coepiscopis suis qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabat statuit et librata consilii communis examinatione firmavit» (Ep. 71, IV, 1 [CCL III C, 521]).

¹¹⁷ «Scias itaque, domine beatissime et plenissima caritate venerabilis, non desperare nos, imo sperare vehementer, quod Dominus et Deus noster per auctoritatem personae quam geris, quam non carni, sed spiritui tuo impositam esse confidimus, multas carnales foeditates et aegritudines quas Africana Ecclesia in multis patitur, in pauci gemit, concilio-rum gravi ense et tua possit sanare» (Ep. 22,2 [CSEL 56]).

¹¹⁸ «Nam illis temporibus, antequam plenarii concilii sententia quid in hac re sequendum esset, totius Ecclesiae consensus confirmaret, visum est ei cum ferme octoginta coepiscopis suis Africanarum Ecclesiarum, omnem hominem qui extra Ecclesiae catholicae communionem baptizatus fuisset, oportere ad Ecclesiam venientem denuo baptizari» (*De baptismo contra donatistas*, I, 28 [CSEL 171]).

¹¹⁹ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 45-46; F. MONFRIN, *La christianisation de l'espace et du temps. L'établissement matériel de l'Église aux V^e et VI^e siècles*, en MAYEUR – CH. et L. PIETRI – VAUCHEZ – VENARD, *Histoire du Christianisme*, vol. III, 986-988.

¿Qué variantes inciden en este desarrollo? Los historiadores coinciden en indicar no sólo los factores evangelizadores que promovieron inicialmente su surgimiento, sino también la incidencia de elementos socio-políticos. Como es bien sabido, en esta edad de transición se asiste al vistoso declino de las ciudades del mundo antiguo, cuya agonía favorece la ruralización de la vida económica y social. En íntima conexión con esta evolución, las invasiones de los pueblos bárbaros aceleran el éxodo hacia los campos donde las familias nobles y adineradas se instalan con sus familias, colonos y esclavos en las *villae* y *fundi* de su propiedad, y la población busca seguridad bajo el amparo de los *potentes*. Se trata de grandes extensiones de tierra con un núcleo protegido de murallas, distantes de las grandes vías de comunicación, de los *vici*, de los *pagi* y de los *castra*, y autosuficientes desde el punto de vista económico¹²⁰. Según algunos autores, este masivo traslado al campo influye significativamente en el desarrollo de lo que con el tiempo daría lugar a la institución parroquial¹²¹.

Entre los elementos propulsores del proceso de estabilización y asentamiento de las comunidades cristianas rurales, los estudiosos convergen ampliamente en distinguir –con diferencias de matiz– los siguientes factores. En primer término, indican la acción de los obispos¹²². El episcopado se presenta como activo inspirador y ejecutor del movimiento evangelizador de los campos, según avala la obra misionera cumplida por tantos pastores: Martín y Gregorio de Tours, Hilario y Cesario de Arles, Cromacio de Aquileia, Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia, Bassano de Lodi, Ambrosio de Milán, Eusebio de Vercelli, Grato de Aosta, Máximo de Turín y tantos otros¹²³. Esto significa que en el origen de las nuevas comunidades cristianas rurales está, en la mayoría de los casos, la predicación directa del obispo o de un delegado suyo, a la que sigue la construcción de *oratoria*, pequeños lugares de culto o modestas iglesias que lentamente se con-

¹²⁰ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. II: *I secoli dell'infanzia (sec. VI-XI)*, Roma 1990, 26; ROTA, *La parrocchia*, 19-22.

¹²¹ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. II, 32.

¹²² P.-G. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales du IV^e au XI^e siècle*, Paris 1900 (reedición 1979), 29-31; BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 52; ROTA, *La parrocchia*, 26.

¹²³ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 47.

stituyen en el centro de una comunidad cristiana y, con el tiempo, en parroquias rurales.

Por ejemplo, la historia eclesiástica de la diócesis de Tours en la Lugdunensis III (*civitas Turonensium*), avala autorizadamente esta opinión. Según señala la tradición transmitida por Gregorio de Tours, en el período anterior al episcopado de san Martín (371-397) se conoce la existencia de algunos *oratoria* consagrados a la memoria de santos de la región. Sin embargo, es precisamente a la acción misionera del santo obispo a la que se atribuye la creación de las primeras iglesias: Amboise, Langeais, Sornay, Chisseau, san Martín de Tournon y Candes. Su inmediato sucesor, Briccius, construyó las iglesias de Clion, Brèche, Ruan, Bridore y Chinon; Eustochius, las de Loches, Brisay, Ysüre y Dolus. Perpetuus y sus sucesores continuaron la obra comenzada. A Perpetuus se deben las iglesias de Mosne, Avoine, Barrou, Ballan y Vernon; a Volusianus, la de Manthellan; a Injuriosus, las de Noaillé y Luc. En el siglo VI, el número de iglesias sigue creciendo por las fundaciones de Noviliacus en Baudin; de Eufronius en Thuré, Céré y Orbigny; y del mismo Gregorio en diferentes localidades. A pesar de que el elenco efectuado por Gregorio no dice si la enumeración es completa, Imbart de la Tour concluye afirmando que el cuadro de las iglesias rurales de la *civitas Turonensium* es bastante exacto¹²⁴.

Aunque la fundación de las iglesias en las zonas rurales se debió principalmente a la acción de los obispos, los estudiosos evidencian

¹²⁴ Cfr. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 21-22. Otro de los tantos ejemplos recogidos por el autor es el de las iglesias de la diócesis de Auxerre y de Embrun. En Auxerre, en tiempos de san Amator obispo, sólo había un pequeño número de fieles y una modesta iglesia. En el período anterior a san Germanus, las comunidades rurales se organizan lentamente. Algunas iglesias se levantan en los *pagi*, como la del *locus Alisiacus* –donde había un presbítero– o en los dominios del *fundus Epponiacus*, que llega a ser una parroquia en el siglo VI. San Germanus construye un gran número de iglesias rurales, aunque el autor de su vida no las enumera. Su obra es continuada después de su muerte y su mismo culto da lugar a un cierto número de oratorios y de basílicas. En el siglo VI, obispos como Aunaire y Tetricus aumentarán significativamente el número de edificios sagrados en la región (cfr. *ibidem*, 20-21). Hacia el 362 Eusebio de Vercelli consagra el primer obispo de la *civitas Ebredunensium*. En el 439, el c. 4 del Concilio de Riez indica la existencia de presbíteros y clérigos en los *castella* y *vici* de la ciudad (cfr. *ibidem*, 12).

también la participación de los grandes *possessores*¹²⁵. En efecto, la aristocracia senatorial y terrateniente ordena construir *oratoria*, lugares ligados al culto de un mártir (*martyria*) o a las reliquias de algún santo, basílicas y hasta baptisterios en sus dominios, o en localidades que estaban bajo su protección, con el fin de dar a su familia y siervos la posibilidad de participar en las celebraciones litúrgicas. Esta acción aparece avalada en la Galia, por ejemplo, desde fines del siglo IV. El mismo Imbart de la Tour señala que una ley de Honorius del 398 indica que los grandes propietarios ya cuentan con capilla en sus *villae*. A modo de ilustración, ofrece diversos ejemplos que documentan la existencia de estas construcciones privadas en el siglo V: una iglesia en la *villa Riuntium*, un *oratorium* en el *fundus Epponiacus*, de propiedad de la familia de san Germanus, y otro en la *villa Octaviana* de Constantius; dos basílicas y un baptisterio que Sulpicio Severo hizo construir en su *ager Primuliacus*, donde él mismo celebraba el culto y predicaba a sus esclavos y colonos¹²⁶. El mismo hecho aparece documentado en el Africa romana¹²⁷. A pesar de que la iniciativa privada no siempre estuvo exenta de interés, la Iglesia –con realismo y sabiduría– no impidió esta institución profundamente ligada a las condiciones socio-económicas de la época, sino que progresivamente intentó ponerla bajo la jurisdicción de los obispos del lugar. Con el tiempo, muchas de estas iglesias llegarían a ser comunidades integradas en la red parroquial de las Iglesias locales¹²⁸.

En este proceso de desarrollo de la organización de atención pastoral de los campos algunos autores suelen indicar, además, la función cumplida por otros dos elementos. Imbart de la Tour se refiere a ese “obrero anónimo” de la construcción de la iglesia del *vicus* o del

¹²⁵ Cfr. ROTA, *La parrocchia*, 28-30; BO, *Storia della parrocchia*, vol. II, 26-27; 32-33; IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 28-29; 31-32.

¹²⁶ Cfr. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 28.

¹²⁷ Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 61. Por ejemplo, no lejos de Hipona se encontró una lápida conmemorativa de la fundación de una capilla construida por un matrimonio de recién bautizados. En la inscripción se lee: «PX – Quae primitie nos – tre virtutes sunt ex le – ctione et aspectu pro – bantur nam novum edi – ficium quod cernis nos – tro labore hoc incept – un adque perfectum – est». Cfr. *Hippone*, “Dictionnaire d’Archéologie chrétienne et de Liturgie”, vol. VI/2, col. 2502.

¹²⁸ Cfr. ROTA, *La parrocchia*, 28-30; MONFRIN, *La christianisation de l’espace et du temps*, 992.

pagus que fue el pueblo libre asentado en las localidades rurales¹²⁹; y Rota alude a la influencia del culto de los santos en la progresiva multiplicación de los lugares y edificios sagrados¹³⁰. Con todo, a la obra común llevada adelante por el episcopado, la aristocracia, el pueblo y los santos, hay que añadir –desde mediados del siglo V– la acción de los monjes. A ella dedicaremos el siguiente apartado después de concluir nuestra reflexión con algunas consideraciones sobre la cuestión terminológica.

En efecto, en el contexto que hemos procurado esbozar, el uso del término *ecclesia* se reconoce primordialmente vinculado a tres realidades: la Iglesia de la *civitas* (por ejemplo, la *civitas Turonensium*); el edificio sagrado construido en las regiones de nueva evangelización por obra de los obispos, la colaboración del pueblo y, en ocasiones, también de los protectores de una localidad (*ecclesia vici, ecclesia pagi*); y la comunidad local de fieles que se forma alrededor de la construcción destinada al culto (por ejemplo, *ecclesia Luciatensis et Bessiacum*)¹³¹. No se trata de tres realidades independientes sino vinculadas entre sí. La Iglesia episcopal de la *civitas* es *matrix* de las comunidades fundadas en los *vici, pagi* o *castella* dependientes de la *civitas*. Como afirma Bo, las iglesias rurales se presentan como una “reducción” de la Iglesia episcopal madre y permanecen ligadas al obispo, aunque al igual que ésta son designadas con los términos *ecclesia* o *basilica*¹³². Por su parte, las comunidades rurales nacen y se desarrollan en estrecha relación no sólo con la *ecclesia matrix* sino también con el altar y el edificio sagrado levantado en el lugar y confiado a un presbítero¹³³.

¹²⁹ Cfr. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 32-33. Bo es de la misma opinión y cita, a modo de ejemplo, una inscripción proveniente de los restos de una iglesia situada al norte de Aurès, en Africa, que testimonia que los habitantes del *vicus Venusianum* habían comenzado la construcción; los de Mucrion habían donado cinco columnas y los de Cusalette seis, y que todos habían contribuido a pagar el mosaico del suelo del ábside. Los habitantes de Cusalette, además, habían colaborado en todas las terminaciones. Los propietarios eran el presbítero Rogatus y un cierto Emiliano. Cfr. Bo, *Storia della parrocchia*, vol. I, 61.

¹³⁰ Cfr. ROTA, *La parrocchia*, 30-33.

¹³¹ Estas iglesias rurales de la diócesis de Viviers fueron construidas y dotadas bajo el episcopado de Venantius (hacia el 517-535). Cfr. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 14.

¹³² Cfr. BO, *Storia della parrocchia*, vol. I, 53.

¹³³ A propósito del origen de las iglesias rurales, Imbart de la Tour explica: «Un évêque se rend dans une localité, y convertit les habitants: il leur laisse un autel et un prêtre. Voilà

De hecho, es difícil distinguir cuándo el término *ecclesia* se refiere a la iglesia del lugar (edificio) o al núcleo de fieles que se reúne en ella y se congrega a su alrededor, pues ambas acepciones no son excluyentes y generalmente van de la mano.

En este doble sentido parece expresarse Sulpicio Severo cuando, hablando de las inspecciones pastorales de san Martín de Tours a sus comunidades, escribe que –conforme a las usanzas de los obispos– éste visitaba *ecclesias suas*¹³⁴. O bien, la *Vita Vedasti* cuando refiere que el santo «*Ecclesias erexit, presbyteros et diacones sibi in adiutorium per diversa ecclesiarum disposuit loca*»¹³⁵. En la misma línea se sitúa el comentario de Gregorio de Tours sobre algunos obispos del siglo VI: «*Maracharius [...] vigilantes ecclesias vel ecclesiae domos et erigens et componens*»¹³⁶. Con todo, la relación existente entre la Iglesia episcopal, el edificio y la comunidad rural no cancela su distinción. La contraposición entre *ecclesia civitatis* y *ecclesia vici*, surgida en la fase de configuración inicial de las comunidades rurales, sigue estando presente en su estadio de estabilización. En este período, sin embargo, se introduce con mayor fuerza que en los inicios la distinción entre la *ecclesia civitatis*-*ecclesia vici* y los lugares de culto establecidos en las propiedades privadas. Aunque muchas de ellas llegarían a ser con el tiempo iglesias subordinadas a la jurisdicción del obispo, es significativo que no se les llame *ecclesia* o *basilica* sino *oratoria*¹³⁷.

En la fase de estabilización y asentamiento de las comunidades dependientes del obispo pero regidas por presbíteros, por tanto, el uso del vocablo *ecclesia* parece indicar que la conciencia acerca de la sustancia eclesial de las mismas sigue un lento pero progresivo proceso de maduración.

l'origine la plus ancienne de l'église rural» (*Les paroisses rurales*, 29). Y en otro lugar: «La paroisse s'est constitué autour d'une église. Il importe donc, avant tout d'étudier la creation de l'église rurale pour savoir comment a été créé la paroisse» (*ibidem*, 5).

¹³⁴ Ep. 1, en Bo, *Storia della parrocchia*, vol. I, 54.

¹³⁵ Cfr. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 30.

¹³⁶ Cfr. *ibidem*, 30-31.

¹³⁷ Cfr. Bo, *Storia della parrocchia*, vol. I, 53.

b) Los sentidos de *ecclesia* en el marco del surgimiento y del desarrollo del monaquismo

Sin entrar en este rico y complejo momento de la historia de la Iglesia, que nos llevaría lejos del objeto de nuestro trabajo¹³⁸, interesa resaltar tres elementos particularmente significativos para el estudio, ligados al surgimiento y al desarrollo del fenómeno del monaquismo: el apareamiento de las Iglesias monásticas, la acción evangelizadora llevada adelante por los monjes y la comprensión teológica del monasterio como realidad eclesial.

A. Gréa, en su conocido estudio *L'Église et sa divine constitution*, trabajo que puede considerarse entre las contadas obras de eclesiología anteriores al concilio que dedica amplio espacio a la Iglesia local, reserva un entero capítulo a las llamadas "Iglesias monásticas"¹³⁹. ¿A qué se refiere exactamente con esta denominación? Después de una brevísima síntesis en la que recorre las fases principales de formación de la vida monacal, Gréa hace notar que, desde los mismos inicios de ésta, los obispos debieron destinar presbíteros y pastores a este pueblo de ascetas, monjes y eremitas. Así, en las Iglesias locales, además de lo que hoy llamaríamos parroquias, surge la "parroquia de los perfectos" –es decir el monasterio– y, junto al título de las iglesias de la diócesis, aparece también el del monasterio. De hecho, esto es lo que refleja el canon 6 del concilio de Calcedonia (451) cuando prohíbe las ordenaciones absolutas. En concreto, la disciplina calcedonense establece que quien es ordenado debe serlo a título de una iglesia episcopal (*ecclesia civitatis*), de una iglesia rural (*vel in possessione*), de

¹³⁸ Remitimos a M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, vol I: *Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984.

¹³⁹ Cfr. A. GRÉA, *L'Église et sa divine constitution*, Paris 1885, 360-369. El capítulo forma parte del Libro tercero: *De l'Église particulière* (271-478).

una capilla de un mártir (*vel in martyrio*) o de un monasterio (*vel in monasterio*)¹⁴⁰. Éste, por tanto, es equiparado a una *ecclesia*¹⁴¹.

Para Gréa, el monasterio aparece, desde sus orígenes, «como una verdadera iglesia en posesión de todas sus propiedades esenciales»¹⁴². Lo es porque tiene su clero: un presbítero o, de acuerdo a la población monástica, un colegio de presbíteros más o menos numeroso –verdadero presbiterio–, asistido de diáconos y ministros¹⁴³; y un pueblo: *multitudo laica monasterii*¹⁴⁴, es decir, el conjunto de monjes que forman el pueblo (monjes no ordenados). Según el autor, desde el punto de vista jerárquico, nada distingue estas Iglesias de las demás de la diócesis; sólo se diferencian por la profesión monástica y la disciplina particular a la que están sujetos quienes las componen. Por tanto, se trata de Iglesias en todo el sentido del término aunque más santas y avanzadas en la obra –común a todas– de la santificación de sus miembros¹⁴⁵. Estas comunidades, añade Gréa, muestran una doble autoridad. De una parte, la de los maestros de la vida monástica

¹⁴⁰ «Nullum absoluto ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusmodi manus inpositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 90). Ilustrativa es la traducción que aquí se recoge: «Nessuno deve essere ordinato sacerdote o diacono, né costituito in qualsiasi funzione ecclesiastica senza titolo (cioè senza destinazione ad una chiesa). Chi viene ordinato dev'essere assegnato ad una chiesa...».

¹⁴¹ Cfr. GRÉA, *L'Église*, 368.

¹⁴² Cfr. *ibidem*, 362. La traducción es nuestra.

¹⁴³ «Quod uidisset, occurrente sibi sancto e uenerabili uiro, episcopo Isidoro confesso-re, et turbis innumerabilis monachorum, e quibus multos sacerdotalis et Leviticus sublimat gradus» (SAN JERÓNIMO, Ep. 108, *Epitaphium sanctae Paulae*, n. 14: I. HILBERG [ed.], *Hieronymus. Epistularum, Pars II. Epistulae LXXI-CXX*, CSEL IV, Vindobonae 1996, 324). En carta a Aurelio, san Agustín escribe: «Et ipsis enim facilis lapsus, et ordini clericorum fit indignissima iniuria, si desertores monasteriorum ad militiam clericatus eligantur, cum ex his qui in monasterio permanent, non tamen nisi probatiores atque meliores in clerum assumere soleamus» (Ep 60, 1 [CSEL 221]).

¹⁴⁴ «Monasterii omnis laica multitudo ad curam abbatis pertineat, neque ex ea sibi episcopus quidquam uindictet aut aliquem ex illa clericum nisi abbate petente praesumat. Hoc enim et rationis et religionis plenum est ut clerici ad ordinationem episcopi debita subiectione respiciant, laica uero omnis congregatio ad solam ac liberam abbatis proprii quem sibi elegerit ordinationem dispositionemque pertineat, regula quae a fundatore ipsius monasterii dudum constituta est in omnibus custodita» (Concilio de Arles *in causa Fausti, abbatis insulae Lerinensis* [449-461], *Concilia Galliae*, CCL 148, 134).

¹⁴⁵ Cfr. GRÉA, *L'Église*, 362.

y de los superiores religiosos que las constituyen como monasterios; de otra, la autoridad jerárquica del gobierno eclesiástico que las constituye como Iglesias. Esta autoridad, situada por su misma naturaleza sobre la monástica y dotada de la misión de aprobarla, dirigirla y moderarla, era ejercida por los presbíteros y el clero enviado por el obispo. Sin embargo, por razones de conveniencia fáciles de advertir, los presbíteros y diáconos de esta comunidad no tardarán en salir de su mismo seno¹⁴⁶. Por una suerte de derecho de presentación natural conectado a su función, el abad –personificación del pueblo de la Iglesia monástica y encargado de representar los intereses del mismo pueblo– elegía ordinariamente los sujetos destinados al clero y los presentaba al obispo¹⁴⁷. Pronto, los mismos abades fueron revestidos del sacerdocio, o al menos del orden del diaconado, y se transformaron en los jefes eclesiásticos de sus comunidades, reuniendo la doble autoridad. Así, desde el punto de vista jerárquico, el abad llega a ser un verdadero arcipreste, jefe de un colegio de presbíteros, o presbítero de una Iglesia monástica más o menos numerosa¹⁴⁸.

Más allá del hecho de que el monasterio pueda o no ser considerado *ecclesia* en sentido pleno, a nuestro modo de ver la reflexión de Gréa tiene el mérito de subrayar la sustancia eclesial que la historia y la disciplina eclesiástica han reconocido en la comunidad monástica y que permiten considerarla un título de ordenación y denominarla *ecclesia*.

Además, como señalan el mismo Gréa y otros autores, los tiempos y las necesidades pastorales reclamaron a las comunidades monásticas nuevos servicios y desarrollos, sobre todo en el ámbito de la

¹⁴⁶ Cfr. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist. ad episc. Lyb. et Pentap.*; CASIANO, *Collationes* III, c. 2; E. PICHERY (ed.), *Jean Cassien. Conférences I-VII*, SC 42, Paris 1955, 139; *Collationes* IV, c. 1, en *ibidem*, 167.

¹⁴⁷ «Urbicus abbas monasterii sancti Hermae, quod Panormi situm est, a nobis cum congregatione sua magnopere postulavit in eodem monasterio presbyter, qui sacra missarum solemniam celebret, debeat ordinari; et quia eiusmodi non est differenda petitio, fraternitatem uestram scriptis praesentibus necessario duximus adoptandam ut eum qui ad hoc ministerium de eadem congregatione electus fuerit, cuius uita, mores et actio tanto possit ministerio conuenire, sine mora auxiliante Domino debeat consecrari, quatenus nec ille de monasterio suo hac pro causa egredi nec extraneum sibi ad peragendum sacrum opus cogatur adducere» (SAN GREGORIO MAGNO, L. VI, Ep. 41; D. NORBERG [ed.], *Registrum Epistularum. Libri I-VII*, CCL 140, 414).

¹⁴⁸ Cfr. GRÉA, *L'Église*, 362-364.

acción evangelizadora de las zonas rurales. Veamos qué supuso en líneas generales el impulso misionero venido del monaquismo y qué implicaciones parece tener en la semántica del término *ecclesia*.

Los historiadores coinciden en señalar que desde mediados del siglo V, la obra de implantación de la Iglesia en los campos impulsada por el episcopado, los terratenientes y el pueblo, conoció un nuevo y decisivo protagonista: los monjes. De hecho, como anticipamos más arriba, no faltan autores que asignan al monaquismo un papel relevante en el desarrollo y consolidamiento de las iglesias rurales que, con el tiempo, darían lugar a las parroquias¹⁴⁹. Inicialmente, se trata de la acción de quienes se retiran solos o con algunos compañeros a los *loca deserta*, y cuyas *cellae* –donde se celebra el culto y habitan los renombrados “santos”– se convierten en puntos de atracción y de agregación de fieles, habitantes de la *villa* o del *vicus* vecino. Como consecuencia, los *oratoria* crecen, dan lugar a pequeñas iglesias y, más tarde, a santuarios, monasterios o parroquias¹⁵⁰. Posteriormente, conforme al desarrollo de la vida monástica, se constata la acción colectiva de las comunidades cuando los monjes comienzan a extender su acción fuera de las fronteras del claustro. Así, los cenobios y más tarde los monasterios y abadías llegan a ser auténticos centros de atracción y de reunión de la población rural. Desde las comunidades monásticas sale un fuerte impulso misionero que lleva la fe a los pueblos y regiones aún sin evangelizar. Bajo su influjo se siguen multiplicando los lugares de culto –capillas y *oratoria*, construcciones en memoria de los santos y de los mártires, iglesias etc.–, muchos de los cuales se transformarán con el tiempo en parroquias dependientes de los monasterios o abadías. A título de ejemplo: desde la época carolingia, Saint-Germain-des-Prés de París poseía 36 iglesias y tres capillas, Saint-Remi de Reims 13 y Saint-Germain d’Auxerre 10¹⁵¹. Por tanto, no resulta extraño que, a partir del siglo IX, los concilios dediquen un

¹⁴⁹ Cfr. GAUDEMET, *Église et cité*, 230; IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 33; ROTA, *La parrocchia*, 27-28.

¹⁵⁰ Cfr. GAUDEMET, *Église et cité*, 230-231; IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 34; ROTA, *La parrocchia*, 27.

¹⁵¹ Cfr. A. DUMAS, *Le chiese parrocchiali*, en FLICHE – MARTIN, *Storia*, vol. VII, 365; IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales*, 230-231.

significativo número de cánones a las parroquias dependientes de las abadías¹⁵².

La relación de las “parroquias monásticas” con el monasterio se basa en su misma fundación. A medida que los monjes cultivaban las tierras de sus dominios, se creaban villas y borgos en los que se edificaban iglesias para los habitantes –libres o siervos– que viven en estos campos y los explotan. De este modo, las abadías y monasterios llegaron a ser no sólo medios de poblamiento sino eficaces instrumentos de evangelización de las regiones todavía paganas, favoreciendo el establecimiento y la consolidación de las parroquias en estos lugares. En no poca medida, la fe se difundió por el continente europeo gracias a esta fina red de Iglesias monásticas¹⁵³: es decir, de la unidad constituida por las abadías o monasterios con sus respectivas parroquias, fundadas por ellos y bajo su jurisdicción¹⁵⁴. Estas comunidades, explica Gréa, podían poseer un rango más o menos elevado en la jerarquía de las Iglesias. Algunas llegaron a ser Iglesias episcopales o metropolitanas; otras, Iglesias florecientes bajo la guía de un abad, arcipreste en el verdadero sentido del término y jefe de un colegio de presbíteros, los cuales extendían su acción por todo el entorno, subdividiéndose en parroquias menores¹⁵⁵.

En síntesis, podríamos decir que el impulso evangelizador de los monjes en las regiones todavía paganas del continente viene a completar el cuadro del monasterio como *ecclesia* antes descrito. En efecto, según el uso difundido y ampliamente avalado por la historia y la Tradición que acabamos de esbozar, los monasterios y abadías se dicen *ecclesia* en el preciso sentido de “Iglesia monástica”: esto es,

¹⁵² Por ejemplo: «De ipsis vere titulis in quibus constituti fuerint [monachi] rationem episcopo vel ejus vicario reddant, et convocati ad synodum veniant» (Concilio Maguncia I [847], cap. 14 [MANSI XIV, col. 907]).

¹⁵³ Cfr. GAUDEMET, *Église et cité*, 231; DUMAS, *Le chiese parrocchiali*, 364-365. Por ejemplo, en Alemania, las Iglesias monásticas contribuyeron a la evangelización de los sajones y, en los siglos X y XI, ayudaron a difundir la fe cristiana entre los pueblos eslavos. Cfr. IMBART DE LA TOUR, *Le paroisses rurales*, 89-93.

¹⁵⁴ Refiriéndose a las abadías territoriales, las Notas históricas del Anuario Pontificio señalan: «L'origine delle Abbazie territoriali risale a insigni monasteri, che fin dai sec. IX e X esercitavano sul popolo vicino la cura pastorale, e poi diventarono esenti dai Vescovi, di modo che gli Abati ottenero la giurisdizione quasi-episcopale non solo sui monaci ma anche sulle chiese dipendenti dal monastero» (*Anuario Pontificio* 2003, 1685).

¹⁵⁵ GRÉA, *L'Église*, 365.

en cuanto son la unidad eclesial formada por el monasterio o abadía y sus respectivas parroquias, y están constituidas por un pastor (el abad: presbítero o arcipreste), un colegio de presbíteros que colabora con él en la cura de las comunidades de su jurisdicción, y un pueblo formado por el conjunto de fieles de esas comunidades.

Con todo, una consideración completa del monaquismo en relación con nuestro tema no puede prescindir de las contribuciones aportadas por la teología monástica del último siglo. Nos referimos sobre todo a la concepción del monasterio como *ecclesia*. Según señala A. Veilleux, esta visión se encuentra –con matices diversos– a lo largo de toda la tradición monástica. Sin embargo, debido a la renovación ecle-siológica del último siglo y al interés del hombre contemporáneo por las realidades “comunionales”, esta idea ha atraído la atención de no pocos autores¹⁵⁶. Quizá una de las aportaciones más significativas sea la tesis que B. Steidle expone en su autorizado comentario a la *Regula sancti Benedicti*¹⁵⁷. Según Steidle, la idea de san Benito –conforme al antiguo monaquismo– es la fuga del mundo y la realización de la Iglesia perfecta de Cristo en el mundo separado, es decir, el claustro. Así, el monasterio no está para ejercer un influjo en la sociedad, para realizar una determinada tarea, para cumplir un objetivo exterior, sino que tiene un sentido en sí mismo: ser la representación ideal, en pequeña escala, de la Iglesia de Cristo. Con otras palabras, el monasterio no se define por lo que hace sino por lo que es: *ecclesia*¹⁵⁸.

Completando y en ocasiones matizando el pensamiento de Steidle, A. de Vogüé subraya la base histórica de esta tesis y estudia la presencia y el desarrollo del tema en algunos textos anteriores a la Regla del santo: el *Liber Patris nostri Orsiesii*, las Reglas Basilianas, la *Regu-*

¹⁵⁶ A. VEILLEUX, *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Roma 1968, 181. Además de los autores que recogemos a continuación, mencionamos también a E. VON SEVERUS, *Das Monasterium als Kirche*, en *Enkainia. Festschrift zum 800-jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Düsseldorf 1956, 230-248.

¹⁵⁷ Cfr. B. STEIDLE, *Die Regel St. Benedikts. Eingeleitet, übersetzt and aus dem alten Mönchtum erklärt*, Beuron 1952.

¹⁵⁸ Seguimos la exposición de la tesis de Steidle ofrecida por A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ*, en B. STEIDLE, *Commentationes in regulam S. Benedicti*, Roma 1957, 25-46.

la *Magistri*¹⁵⁹ y los escritos de Casiano¹⁶⁰. Así aparece que la idea del monasterio-Iglesia se presenta ya con cierto relieve en el *Liber Patris nostri Orsiesii*. La visión del sucesor de san Pacomio podría resumirse en los siguientes puntos. Sirviéndose de tres prefiguraciones veterotestamentarias de la Iglesia, describe la comunidad pacomiana como la viña de los santos que Dios ha plantado por medio de su servidor Pacomio; la propia familia de Dios y el pueblo de Dios compuesto por miembros reunidos de todas las partes, marcados por el sello del Espíritu y a los que Dios da pastores según su corazón. El monasterio realiza el ideal de la *koinônia* –cuyo modelo es la primitiva comunidad de Jerusalén– y que consiste en la puesta en común de los bienes y en la igualdad de todos como signo de caridad. El monasterio es el templo de Dios en el que habita el Espíritu y que no debe profanar ningún sacrilegio ni ningún tráfico de plata. Es la Iglesia de Dios. Por último, el autor del *Liber* paragona la comunidad a la Iglesia sobre la base de tres elementos: su jerarquía es comparable a la eclesiástica, su fundador a Moisés y al Apóstol, y su regla a la tradición eclesial¹⁶¹.

En efecto, reafirma Veilleux, Pacomio y sus sucesores consideran el monasterio o *koinônia* como una Iglesia, o mejor como una comunidad eclesial. Por una parte, le aplican todas las figuras vetero y neotestamentarias de la Iglesia de Cristo. Por otra, si se encuadran las afirmaciones de las fuentes pacomianas en el marco de la eclesiología oriental de este período –que es más una conciencia eclesiológica que una eclesiología propiamente dicha–¹⁶² se puede decir que la comu-

¹⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 36-42.

¹⁶⁰ Cfr. A. DE VOGÜÉ, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*, en G. LEMÂITRE (ed.), *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, 213-240.

¹⁶¹ Cfr. DE VOGÜÉ, *Le monastère*, 36.

¹⁶² El autor, siguiendo a Congar, habla de una conciencia eclesiológica porque, más que una doctrina, la Iglesia es un hecho. Un hecho que se impone por sí mismo con el mismo valor absoluto que el de la salvación, es decir, de la vida deiforme adquirida en Jesucristo y comunicada por su Espíritu: un hecho que es vivido y que es la realidad misma en, por y según la cual se es cristiano y se está en comunión con Dios. En esta conciencia eclesiológica oriental de la época lo primordial es el misterio de la Iglesia manifestado particularmente en la realidad de la Iglesia local. La jerarquía aparece en segundo plano, podría decirse que subordinada al misterio y asistida por el carisma de los profetas reconocidos. La idea fundamental de esta teología es la del misterio de la divinización de la creación y del hombre por la Encarnación del Hijo de Dios. La obra de la Iglesia, o más bien del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia, es conformar la naturaleza humana individuada en las personas que somos a

nidad monástica aparece como una Iglesia desde dos puntos de vista. Primero porque constituye una realización concreta del misterio de la Iglesia: en la *koinônia* pacomiana el Espíritu Santo realiza la obra de la divinización del hombre mediante la cual se edifica la Iglesia a través de la proclamación y la meditación de la Escritura, la celebración de los misterios, la oración común y el esfuerzo ascético. Segundo, porque –bajo el signo visible de una comunión fraterna– la *koinônia* es una realización y manifestación concreta del misterio de comunión que es la Iglesia. Esta manifestación tiene valor de testimonio desde un doble aspecto: el amor fraterno de los monjes, concretado en la vida comunitaria, muestra que son los verdaderos discípulos del Señor y, por tanto, Iglesia; la realización concreta de la vida apostólica en la *koinônia* monástica es un medio del que se sirve Dios para dar a conocer al mundo la forma de vida apostólica que es la Iglesia¹⁶³. Desde el punto de vista institucional, añade Veilleux, el monasterio es una Iglesia local dependiente del obispo de la diócesis como cualquier otra comunidad eclesial local del Alto Egipto. Allí los presbíteros designados por los obispos confieren el Bautismo y celebran la Eucaristía. Bajo la dependencia y la vigilancia de la jerarquía, se reconoce a los superiores pacomianos una vocación carismática de pastores y profetas de la Nueva Alianza, y, salvo algún caso aislado de tensión, los obispos no sólo reconocen sino que favorecen el ejercicio de su función carismática. A semejanza de la primitiva comunidad de Jerusalén, la comunidad pacomiana era lo que hoy llamaríamos una “comunidad litúrgica”: fundada sobre el bautismo, nutrida por la participación en un mismo Pan, la comunidad se realiza y se manifiesta en la escucha y meditación de la Palabra de Dios y en la oración común cotidiana¹⁶⁴.

Interesante para la cuestión semántica que nos ocupa y para la justificación de este planteamiento –que desde una eclesiología más completa y desarrollada puede resultar extraño y forzado– es el influjo determinante que Veilleux asigna a la visión eclesiológica de este período en la configuración de la concepción eclesial de la comu-

la imagen de Cristo. Esta obra se opera fundamentalmente por los misterios, sobre todo el bautismo y la Eucaristía, la Palabra de Dios y la ascesis. Cfr. VEILLEUX, *La liturgie*, 183-184.

¹⁶³ Cfr. *ibidem*, 185-186.

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 196-197.

nidad pacomiana. La Iglesia copta del siglo IV –explica–, indudablemente a causa de la influencia de los escritos de san Pablo, de Clemente y de Hermas, sintoniza mucho más con la concepción paulina de la Iglesia que con la joánica. Es decir, con una visión de la Iglesia como misterio: allí donde se realiza su misterio allí está la Iglesia, de manera que *ekklēsia* se dice de cada comunidad de fieles que se reúne para celebrar el culto. Así se explica que en la Tebaida del tiempo de Pacomio la palabra “Iglesia” no se reserve sólo a la diócesis con un obispo a la cabeza, sino que indique también la comunidad cristiana de un pueblo o de una ciudad. Y puesto que el monasterio es, tanto desde el punto de vista topográfico como eclesial, una auténtica comunidad local, éste aparece como una Iglesia o comunidad eclesial más en el Alto Egipto¹⁶⁵. Por ejemplo, se lee que, después de su despidido del mundo, Pacomio se somete a la Iglesia –es decir a la comunidad cristiana– de la localidad de Shenaset, donde se hizo catequizar y bautizar¹⁶⁶. Ahora bien, cada una de estas Iglesias, tanto las monásticas como las otras, están en comunión con el patriarca de Alejandría y con el obispo de la diócesis a la que pertenecen. Que su servicio litúrgico –añade Veilleux– sea presidido por un presbítero de paso en comunión con el obispo o por un miembro de la comunidad local, no cambia en nada el carácter eclesial de esta comunidad¹⁶⁷.

A nuestro modo de ver, sin embargo, probablemente no es tanto la comprensión teológica de la comunidad monástica como Iglesia presente en las fuentes antiguas la que da razón de la inclusión del monasterio dentro del campo semántico de la voz *ecclesia*, cuanto la consideración del mismo –a partir de Calcedonia– como título de ordenación y la multiplicación de los monasterios o abadías, con las parroquias subordinadas a ellos, como un único cuerpo o comunidad eclesial denominado Iglesia monástica, a partir del siglo V.

¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 186; COLOMBÁS, *Il monachesimo*, vol. I, 125-133.

¹⁶⁶ Cfr. COLOMBÁS, *Il monachesimo*, vol. I, 113.

¹⁶⁷ Cfr. VEILLEUX, *La liturgie*, 188-189.

c) Los sentidos de *ecclesia* en el momento de la fijación de los formularios litúrgicos

En su historia del dogma eclesiológico Y. Congar señala que aún no existe –salvo la investigación de R. Schulte dedicada a la liturgia hispano-visigótica¹⁶⁸– un trabajo verdaderamente histórico y científico sobre el uso del término *ecclesia* en la liturgia¹⁶⁹. A pesar de esta laguna, constatable hasta nuestros días, el autor recoge e interpreta los testimonios eucológicos disponibles más significativos en relación con nuestra palabra. Éstos proceden del período que va desde mediados del siglo IV hasta finales del VII cuando en Occidente, y también en Oriente, se fijan los formularios litúrgicos, sobre todo los de la celebración eucarística.

A juicio del autor, estos textos reflejan una visión de la Iglesia muy rica aunque no sistemática. Entre otros elementos, esa riqueza se manifiesta en el vocabulario, que Congar no duda en calificar de notable. Su valoración se apoya fundamentalmente en dos datos. El primero es la constatación del hecho de que la palabra iglesia generalmente comparece en la expresión *ecclesia tua* –característica de los formularios– y que ésta se encuentra junto a otras equivalentes como *populus tuus*, *familia tua* y *plebs tua*. Además, puesto que *ecclesia* prácticamente no tiene otro uso que el cristiano, aparece sin adjetivos, mientras que la mayor parte de las veces los otros vocablos suelen ir acompañados: por ejemplo, *populus christianus*, *plebs fidelis*, etc.¹⁷⁰. El segundo elemento, que es el que más nos interesa, se refiere a los sentidos del término¹⁷¹. En efecto, *ecclesia* unas veces designa a los fieles actualmente reunidos para el culto¹⁷². Otras, indica la realidad que comprende la persona de estos fieles pero que la trasciende; reali-

¹⁶⁸ Cfr. R. SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche*, Münster 1959.

¹⁶⁹ Cfr. CONGAR, *Eclesiología*, 20.

¹⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁷¹ Cfr. *ibidem*, 20-21.

¹⁷² Así en la liturgia hispano visigótica, también llamada mozárabe. Cfr. SCHULTE, *Die Messe*, 71, n. 374; 72, n. 380; 75, nn. 388-389. Este sentido de *ecclesia* como asamblea local se refleja, por ejemplo, en la Poscomunión de la misa para la dedicación en los sacramentarios gelasianos del siglo VIII: «da ut omnis haec plebs nomini tuo serviat [...] et ecclesia tua in templo [...] tibi collecta» (P. DE PUNIET, *Le sacramentaire romain de Gellone*, Roma 1938, 264).

dad que responde al designio de Dios realizado en y por Cristo. Así, la Iglesia está frente a Él pero en unión íntima con Él: es su Cuerpo, su Esposa, nuestra Madre. Incluso en estos casos, añade Congar, *ecclesia* no designa la institución en el sentido jurídico del término, sino que es la *congregatio fidelium*, los hombres a quienes la fe reúne para recibir el don de la salvación y dar gloria a Dios. A veces, la palabra designa la asamblea local; otras, la totalidad o universalidad de los fieles. Lo más frecuente, sin embargo, es que no se pueda discernir si se trata de una o de otra, y la expresión comprenda ambas. Suele ser el caso, por ejemplo, de las oraciones que piden la gracia, el auxilio de Dios. Y, puesto que no se trata de la institución sino de la comunidad de fieles, se pide a Dios para su *ecclesia*: «ut Sancto Spiritu congregata, hostili nullatenus incursione turbetur», «ut ab omnibus vitiis expiata, percipiat sempiternae redemptionis sacramentum», «a diabolica simulatione purgata»¹⁷³; «da ecclesiae tuae, domine, non superbae sapere, sed in tibi placita humilitate proficere»¹⁷⁴; «tu ecclesiam tuam donis spiritualibus auge. Ut et uirginitate prepolleat, et nullis inimici propulsetur tentationibus ad ruinam: sed carens incendiis uoluptatum horrendis, in te ardeat desiderio...»¹⁷⁵. Por último, *ecclesia* indica el lugar donde se reúne la comunidad de fieles para la celebración de los misterios. Ambas realidades, el edificio y la comunidad –señala Congar–, están en relación: el edificio debía simbolizar a la comunidad como “reino de Dios”¹⁷⁶.

¹⁷³ *Sacramentarium Veronense* [Ver], I.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (eds.), Roma 1978, Form. XVIII, 491 y 518.

¹⁷⁴ *Ibidem*, Form. XVIII, 430.

¹⁷⁵ *Liber mozarabicus sacramentorum*, M. FÉROTIN (ed.), Paris 1912 (reimpresión Roma 1955), n. 274, col. 130; cfr. SCHULTE, *Die Messe*, 70-71.

¹⁷⁶ Ilustrando esta idea, Congar indica que en Occidente ha dominado el tipo basilical de los edificios, que expresa más bien el camino hacia Dios (pórtico, baptisterio, nave, santuario), mientras que en Oriente ha dominado la construcción redonda. Añade, además, que diversos autores se han detenido a comentar el edificio en cuanto significando el misterio de la Iglesia. Ya Eusebio de Cesarea, Teodoro de Mopsuestia, san Juan Crisóstomo, Isidoro de Pelusa ponen el fundamento de lo que se podría denominar la mistagogia alegórica antioquena. Aunque ciertas mistagogias no desarrollan más que una explicación de los ritos de la celebración eucarística y del simbolismo de las vestiduras sacerdotales (Pseudo Dionisio, san Sofronio de Jerusalén o quienes hayan reelaborado su tratado), algunos autores presentan una explicación de la Iglesia como edificio vista en su relación con el misterio de la Iglesia (san Máximo el Confesor, san Germán de Constantinopla). Además, la liturgia siria conoce

En la misma línea de estos datos se coloca la lectura de P. Tena sobre el Sacramentario Veronense, recogida en un anexo de su estudio histórico-teológico sobre la palabra *ekklēsia*¹⁷⁷. El análisis del Códice, que ha transmitido los formularios romanos más antiguos redactados en latín, descubre dos elementos significativos. Por una parte, el Sacramentario testimonia la existencia de una formación separada en el mundo, cuyo nombre técnico y propio es *ecclesia*. Con otras palabras, la Iglesia tiene una misteriosa existencia anterior a la constitución del mundo, al tiempo que en el presente estadio histórico vive en medio del mundo, separada de lo que éste tiene de malo pero no en pugna con las cosas buenas que él ofrece. En definitiva, la Iglesia no es una formación extraña al mundo pero forma una categoría aparte. El mundo no es sólo una potencia adversa sino un ambiente en el que la Iglesia se desarrolla y hace presente¹⁷⁸. De otro lado, en los formularios no siempre es fácil distinguir entre el significado local y universal del término *ecclesia*: es decir, entre la comunidad cristiana de Roma y la entera comunidad de los cristianos. En ocasiones, el vocablo acepta la doble interpretación, salvo en aquellos casos en que se habla de la *ecclesia ante mundi principium* y que, como es evidente, se refiere a la Iglesia universal¹⁷⁹. Al término del estudio, Tena concluye afirmando que «siendo [*ecclesia*] el término técnico para distinguir la institución del Nuevo Testamento, es también el término de la comunidad reunida para el culto. De donde se siguen dos afirmaciones: la nota fundamentalmente “asambleística” de la palabra y el valor institucional de la reunión cultural. Por una parte, la palabra *ecclesia* aparece en toda su significación primitiva; por otra, se añade a la reunión “*actu*” de la comunidad cristiana toda la teología que valora la institución neo-testamentaria»¹⁸⁰.

A la luz de los datos recabados podríamos decir que en el momento de la fijación de los formularios litúrgicos, el campo semántico de

una “fiesta de la iglesia” que, a propósito del edificio, celebra la institución de la Iglesia por Cristo. En Occidente, la liturgia de la dedicación de las iglesias se enriqueció a partir de finales del siglo IV.

¹⁷⁷ Cfr. TENA, *La palabra Ekklesia*, 295-312.

¹⁷⁸ Cfr. *ibidem*, 297-298.

¹⁷⁹ Cfr. *ibidem*, 299-300.

¹⁸⁰ TENA, *La palabra Ekklesia*, 311-312.

nuestro vocablo incluye la comprensión de la Iglesia como misterio, asamblea reunida para el culto, colectividad de fieles (local y universal) y edificio. Es evidente que la teología patristica de la *ecclesia* vertida en estas fórmulas eucológicas privilegia la dimensión mística de la Iglesia sobre la institucional. Es decir, la *ecclesia* es más la *congregatio fidelium* que la institución, en el sentido jurídico del término.

d) Los sentidos del término *ecclesia* a la luz de algunos testimonios de la tradición teológica

Si bien con imágenes, los libros litúrgicos antes mencionados expresan una teología profunda de la Iglesia: la misma teología de los Padres. Esta "eclesiología de la *Ecclesia*", llamada así por Congar¹⁸¹, se caracteriza, entre otros, por los siguientes elementos¹⁸². La idea dominante en los libros litúrgicos es que la Iglesia es inseparable de Cristo, el cual consuma la realización de su misterio en la Iglesia y por medio de la Iglesia. La Iglesia es su Esposa, salida de su costado como Eva del primer Adán; de esta manera, son *duo in carne una*. Ella es, por consiguiente, su Cuerpo. Así, nacida en la cruz, la Iglesia es por naturaleza sacerdotal, consagrada para celebrar un sacrificio que es el de su Cabeza, pero al mismo tiempo es el suyo. Esposa de nuestra Cabeza es por eso nuestra Madre, que nos engendra por medio de la palabra y de los sacramentos. Cuerpo de Cristo, la Iglesia vive lo que Cristo vivió: oración, sufrimiento, pasión, promesa de la resurrección. El segundo rasgo dominante es que la liturgia realiza una unión entre lo celestial y lo terrestre, lo visible y lo invisible. Ésta es principalmente celebración sacramental, y sobre todo es en la celebración de la Eucaristía donde aparece esta unión¹⁸³. Por último, el tercer valor que refleja la liturgia se refiere al contenido que asigna al término *ecclesia*. Ésta es el cuerpo eclesial de carácter orgánico y totalmente sacerdotal: *genus regium et sacerdotale*¹⁸⁴. En consecuencia, la liturgia es acción

¹⁸¹ Cfr. Y. CONGAR, *Études d'ecclésiologie médiévale*, London 1983, 176.

¹⁸² Cfr. CONGAR, *Eclesiología*, 21-22.

¹⁸³ Como bien se sabe, esta convicción está presente tanto en Occidente como en Oriente, pero se expresa con más fuerza en Oriente. Textos en CONGAR, *Eclesiología*, 21.

¹⁸⁴ «Deus, qui omnes in Christo renatos genus regium et sacerdotale esse fecisti, da nobis uelle et posse quod praecepis, ut populo ad aeternitatem uocato una sit fides mendum

comunitaria, en la que todos –fieles o clérigos– toman parte, según el lugar que ocupan en la Iglesia. Manifestación de esta participación activa de toda la *ecclesia* en una Eucaristía –cuyo fruto es la unidad de esta *ecclesia*-Cuerpo de Cristo– es que los fieles ofrecen verdaderamente *vota sua* para la celebración eucarística. Se trata, en efecto, de un gesto litúrgico avalado desde muy antiguo¹⁸⁵.

Esta visión de la Iglesia, característica de los Padres y de la liturgia, es la que precisamente se refleja en la doctrina del diácono Floro de Lyon, conocido por su polémica eucarística con Amalario, obispo de la misma ciudad, en el siglo IX¹⁸⁶. De algún modo, su comprensión permite iluminar una de las acepciones de *ecclesia* testimoniada a partir del latín medieval. Nos referimos a Iglesia entendida como “clero”.

En efecto, como hace ver Congar, a diferencia de Amalario, que en su *Liber officialis* (hacia el 827) muestra el sacrificio eucarístico como ofrecido no tanto por todos los fieles –mediante el ministerio de sus sacerdotes– cuanto por los sacerdotes en favor de los fieles, Floro expresa la mejor tradición antigua. Así, en su opúsculo *De expositione missarum* (835-838)¹⁸⁷ manifiesta que, para él, la celebración eucarística no tiene únicamente un polo activo –el sacerdote que la preside– sino dos: Cristo ha entregado la celebración del memorial de su gloriosa pasión a los apóstoles, y éstos «generaliter omni Ecclesiae»¹⁸⁸. Con otras palabras, en esta celebración hay dos personas activas aunque en condiciones diversas: *sacerdos* y *ecclesia* (asamblea de los fieles)¹⁸⁹. De hecho, Floro creó la fórmula que se haría clásica:

et pietas actionum» (*Missale Gothicum*, L.C. MOHLBERG [ed.], Roma 1961, n. 287).

¹⁸⁵ Desde el siglo III en África; IV en Milán, Roma y Oriente; posteriormente, de modo abundante en Galia; en España a partir del siglo V. El *Ordo I* describe su desarrollo en Roma durante el siglo VIII. A partir de los siglos VIII y IX, al menos en Occidente, se fue debilitando.

¹⁸⁶ C. CHARLIER, *Florus de Lyon*, DSP V, col. 514-526.

¹⁸⁷ PL 119, 45-72.

¹⁸⁸ *De expositione missarum*, c. 60 (PL 119, 52 B-53 B).

¹⁸⁹ Cfr. *ibidem*, cc. 22, 42, 43, 54, 64 (PL 119, 34, 43 A y C, 49 B, 55 D). Congar hace ver que, para Floro, *ecclesia* designa tanto a los *circumstantes* distintos del sacerdote como a la congregación local, sacerdotes y fieles, actualmente presentes; también a la Iglesia total, que comprende a los ángeles y bienaventurados. Cfr. CONGAR, *Eclesiología*, 31, nota 21.

«lo que realiza propiamente el ministerio de los sacerdotes, lo hace la asamblea gracias a la fe y a la devoción de todos los fieles»¹⁹⁰.

Sin embargo, como el mismo Congar indica, hay que tener en cuenta que en esta época los fieles ya no entendían la lengua latina en la que se celebraba la liturgia. Además, a partir de finales del siglo VIII el canon de la misa es recitado en voz baja, el sacerdote celebra mirando el altar, los fieles ya no llevan sus ofrendas hasta el ara¹⁹¹ y las misas sin pueblo se multiplican en los monasterios. Así, a principios del siglo IX, en lugar del simple «qui tibi offerunt», se dice: «pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt». Los *Ordines* redactados hacia mediados del siglo X en el país franco, sobre todo en la región renana, homologan y fijan un cierto alejamiento del sacerdote respecto a los fieles¹⁹².

¿Qué relación guardan estos datos con el significado de *ecclesia*? Según la hipótesis de Congar, los elementos recién elencados perfectamente podrían haber afectado el contenido concreto del término *ecclesia*. A su modo de ver, como efecto de este desarrollo, en esta época podrían haber comenzado a aparecer los testimonios que reflejan una reducción de Iglesia a “clero”. Por ejemplo, como deja constancia el mismo Floro en su *Capitula*, en una sentencia que reza así: «Quod in sacerdotibus Ecclesia constat»¹⁹³. Por Iglesia se entiende fundamentalmente el clero.

Un paso adelante en la historia de la reflexión teológica permite descubrir en la eclesiología de san Pedro Damían (1007-1072) una aportación bastante novedosa a la semántica del término: la comprensión del cristiano como *ecclesia*¹⁹⁴.

A juicio de Congar, el fondo de la visión teológica de Pedro Damían es tradicional: la Iglesia es, mediante la encarnación del Hijo de Dios, un descenso y una manifestación en la tierra de la Jerusalén

¹⁹⁰ «Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum» (FLORO, *De expositione missarum*, c. 52 [PL 119, 47 D-48 A]).

¹⁹¹ Como explicamos más arriba, este antiguo gesto se fue debilitando, al menos en Occidente, precisamente a partir de los siglos VIII y IX.

¹⁹² Cfr. CONGAR, *Eclesiología*, 31.

¹⁹³ FLORO, *Capitula ex lege et canone collecta* (PL 119, 421 C). Cfr. CONGAR, *Eclesiología*, 31.

¹⁹⁴ Remitimos al estudio de G. MICCOLI, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien (1007-1072)*, en LEMÂITRE (ed.) *Théologie de la vie monastique*, 459-483.

de arriba¹⁹⁵. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo en cuanto que, en su extensión universal, está animada por su Espíritu¹⁹⁶. Sobre esta base y el axioma tradicional según el cual “toda alma es la Iglesia”, Pedro Damían desarrolló una teología profunda de la Iglesia como comunión en el Espíritu Santo. Toda la Iglesia, la *universalis Ecclesia*, está presente entera en cada uno, permaneciendo, sin embargo, una y única: «El Espíritu, que es indudablemente uno y (al mismo tiempo) variado... da a la santa Iglesia, que Él llena, el ser en su universalidad y toda entera en (cada una) de sus partes»¹⁹⁷. De esta manera, la Iglesia está hecha de hombres habitados por el Espíritu: «nosotros, ciertamente, somos la Iglesia»¹⁹⁸.

Según G. Miccoli, esta visión del cristiano como Iglesia aparece salpicada en toda la obra del santo, pero es en su *Liber qui dicitur Dominus vobiscum ad Leonem eremitam* –uno de los escritos eclesiológicos más importantes de toda la literatura teológica medieval– donde se encuentra expuesta de modo sintético¹⁹⁹. El opúsculo tiene como origen una cuestión relacionada con la vida eremita, sin embargo, los elementos que saca a la luz trascienden con mucho la problemática particular²⁰⁰.

En efecto, como indica el mismo Miccoli, para san Pedro Damían la esencia de la Iglesia es la comunión de los santos: una porque está unida a Dios, porque está fundada sobre la unidad de la fe, el bautismo, la confirmación que confiere el Espíritu San-

¹⁹⁵ Cfr. CONGAR, *Eclesiología*, 52. El autor remite a Opusc. 3: *Dialogus inter Iudaeum*, q. 10 (PL 145, 60 C y D).

¹⁹⁶ Cfr. Opusc. 6: *Liber appellatur gratissimus*, c. 15 (PL 145, 119 C-120); Opusc. 11: *Liber qui dicitur Dominus vobiscum ad Leonem eremitam*, c. 7 (PL 145, 237 B y C).

¹⁹⁷ «Spiritus, qui est procul dubio et unus, et multiplex..., dat Ecclesiae sanctae, quam replet, ut in universitate sit una, et in omnibus sit una, et in suis partibus tota» (Opusc. 11: *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, c. 6 [PL 145, 235 D]).

¹⁹⁸ «Et quia nos utique sumus Ecclesia» (Serm. 72, *In dedicatione Ecclesiae* [PL 144, 909 C]).

¹⁹⁹ Cfr. MICCOLI, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien*, 463.

²⁰⁰ Se trataba de saber si era legítimo utilizar, en la soledad de la celda, un lenguaje litúrgico donde las fórmulas en plural parecían exigir una comunidad de oración, una pluralidad de participantes. La obra de Pedro Damían intenta estrechar la misteriosa relación que une orgánicamente la vida solitaria a la vida de la Iglesia y, por tanto, a Cristo. Más exactamente, esta relación se establece primariamente con Cristo y, por Él, con la misma Iglesia. Cfr. *ibidem*, 463.

to y la común vocación a la vida eterna²⁰¹. Ahora bien, puesto que todo cristiano posee en sí mismo todas estas realidades, es en verdad una Iglesia en pequeño. Así, lo mismo que a causa de su cuerpo formado por los cuatro elementos de la materia, el hombre puede ser considerado un pequeño mundo, un “microcosmos”, también cada fiel puede ser visto como *minor ecclesia* porque –salvando el arcano misterio de unidad– recibe todos los sacramentos de la humana redención que son, por gracia divina, atribuidos a la Iglesia universal²⁰². Pero, además –añade el mismo Miccoli–, pareciera que también el fiel puede decirse *minor ecclesia* en cuanto está en condiciones de reproducir en él la plenitud de la relación Cristo-Iglesia, a través de la imitación de Cristo. Para Pedro Damiano, sin embargo, la vida eremita es el medio para realizar este misterio y su expresión más perfecta²⁰³. No hay que olvidar que el *Dominus vobiscum* constituye no sólo el tratado eclesiológico más completo del santo, sino también una exaltación de la vida en soledad.

3. Conclusión

Como bien se ha podido advertir conforme avanzábamos en el recorrido trazado, el horizonte de la historia, de la vida y de la tradición eclesial desvelan numerosos testimonios que manifiestan la amplitud y riqueza del campo semántico de la palabra *ecclesia*. Es evidente, aun cuando el estudio no ha pretendido ser exhaustivo, que estamos frente a un término que la Tradición no considera unívoco sino análogo. Podría decirse que, a partir de su núcleo bíblico primigenio, *ecclesia* refuerza sus sentidos originarios y despliega una plura-

²⁰¹ «... ubi Deo fidei nostrae testimonium reddimus, ibi etiam communionem Ecclesiae, quae cum eo unum est, consequenter adstruamus. Sanctorum siquidem haec est in fidei unitate communio, ut in unum Deum credentes, uno baptisate sint renati, uno sancto Spiritu confirmati, ad unam vitam aeternam sint per gratiam adoptionis adsciti» (Opusc. 11: *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, c. 10 [PL 145, 239 C y D]).

²⁰² «... ubi Sicut autem homo graeco eloquio dicitur *microcosmus*, hoc est minor mundus, quoniam per materialem essentiam eisdem quatuor elementis homo constat quibus et universalis hic mundus, ita etiam unusquisque fidelium quasi quaedam minor videtur esse Ecclesia, dum salvo unitatis arcanae mysterio, etiam cuncta redemptionis humanae suscipit sacramenta, quae ipsi universali Ecclesiae sunt divinitus attributa» (*ibidem*).

²⁰³ Cfr. MICCOLI, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien*, 467.

lidad de otros significados que se explicitan en dependencia de algunos factores ligados por ejemplo al crecimiento y a la implantación de la Iglesia, al surgimiento y al desarrollo del monaquismo, a la fijación de los libros litúrgicos, a la reflexión teológica, y que la *traditio* viva transmite a las futuras generaciones cristianas.

¿Qué acepciones componen este amplio y colorido abanico semántico? Siguiendo el orden de los ámbitos investigados aparece que, a partir de fines del siglo II e inicios del III, *ecclesia* comienza a indicar el edificio sagrado en el que la comunidad local se congrega en asamblea litúrgica. En el contexto del segundo impulso misionero de la Iglesia, *ecclesia* designa también el edificio en el que se encuentra la *cathedra* del obispo y, probablemente por extensión, la comunidad cristiana que se congrega en torno a la sede episcopal ya sea en la ciudad (*ecclesia civitatis*, *ecclesia urbis*) o en algunas localidades suburbanas y rurales, sobre todo en las zonas de antigua evangelización (*ecclesia vici*, *pagi*, *fundi*...). *Ecclesia* señala, además, el edificio que principalmente los obispos levantan en las regiones de nueva evangelización y que confían al clero inferior; quizá también por extensión indica la comunidad local que se forma alrededor del edificio en el que se predica la Palabra de Dios y se celebra el culto (*ecclesia del vicus*, del *pagus*, del *castellum*...), y que depende de la *ecclesia episcopalis*. Como indicamos en su momento, no se trata de sentidos independientes sino íntimamente vinculados entre sí: la *ecclesia episcopalis* de la *civitas* es *ecclesia baptismalis* y *matrix* las comunidades de fieles establecidas en los *vici*, *pagi*, *castella* y que mantienen con ella vínculos filiales y de subordinación. A su vez, estas Iglesias rurales nacen y se desarrollan en estrecha relación no sólo con su *ecclesia matrix* sino también con el altar y el edificio sagrado levantado en el lugar y confiado a un presbítero y, en ocasiones, incluso a un diácono. Pero *ecclesia* se dice también de la Iglesia de Cristo asentada en una determinada región y que se realiza y manifiesta como agrupación de Iglesias ligadas entre sí no sólo por vínculos estrictamente eclesiales sino también de origen, de tradición, de disciplina, de liturgia, etc. (*africana ecclesia*). En el marco del desarrollo del monaquismo y de su impulso evangelizador, *ecclesia* comienza a denominarse el monasterio y, más tarde, la comunidad congregada en torno a un

abad-pastor (presbítero u obispo) y formada por el monasterio –o abadía– y el conjunto de iglesias o parroquias bajo su jurisdicción. En este sentido *ecclesia* se dice de las llamadas “Iglesias monásticas”. La eclesiología patrística que refleja la primera fijación de los libros litúrgicos (mediados del siglo IV a fines del VII), en línea con la Escritura, asigna por su parte un claro contenido al término. *Ecclesia* es la asamblea de fieles reunida actualmente para el culto, la *congregatio fidelium* (universal y local), la realidad misteriosa y escatológica que trasciende la comunidad de fieles (misterio) y el edificio donde se reúne la comunidad para la celebración de los misterios. La reflexión teológica, por último, asigna también el término al cristiano y, por reducción, al clero.

Como señalamos en la introducción, dejamos para una segunda fase de estudio la recepción magisterial de estos sentidos y las líneas de reflexión en torno al significado análogo del término *ecclesia*.

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

Abstract.

La recuperación del término *ekklēsia*, expresivo de la conciencia eclesial de la primitiva comunidad cristiana, constituye una de las contribuciones que el movimiento bíblico aportó al proceso de revitalización de la eclesiología del siglo XX. Significativamente menores en número y en incidencia, en cambio, han sido los elementos provenientes de los estudios históricos, patrísticos y litúrgicos. El estudio se sitúa frente a este horizonte vasto y todavía inexplorado, y constituye un intento de recuperación de diversos usos y sentidos del término *ekklēsia* avalados por la historia, la vida y la tradición eclesial. Los testimonios expuestos muestran la amplitud y riqueza del campo semántico de la palabra y el sentido análogo que el término posee en la Tradición viva de la Iglesia.

The recuperation of the term *ekklēsia*, an expression of the Early Church's ecclesial sense, can be considered one of the contributions of the Biblical movement to the ecclesiology of the 20th Century. This contribution is relatively significant in quantity and incidence as compared with that of other studies historical, patristic or liturgical. The present study is before this vast and unexplored horizon. It will delve into the recuperation of the various uses and meanings of the term *ekklēsia* as forged by the history, life and tradition of the Church. The testimonies presented in this paper show how much depth and richness the word contains as well as analogies in its meaning in the Living Tradition of the Church.

LA NOCIÓN DE LEY DE LA NATURALEZA EN EL *IN HEXAEMERON* DE BASILIO DE CESAREA

Manuel MIRA

Sumario: I. *Introducción* -1. La ley de la naturaleza y el estudio de las relaciones razón-fe. 2. Las leyes de la naturaleza en autores anteriores a san Basilio - II. *Ley de la naturaleza y creación* - III. *El gobierno de la ley de la naturaleza sobre los peces* - 1. Ley de la naturaleza y correcta distribución de los bienes. y 2. Vigencia universal de la ley de la naturaleza. 3. Racionalidad de la ley de la naturaleza - IV. *El gobierno de la ley de la naturaleza sobre las abejas* - V. *Conclusiones*

I. Introducción

1. *La ley de la naturaleza y el estudio de las relaciones razón-fe*

El estudio de las relaciones entre razón y fe incluye la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento científico y sobre la relación de este conocimiento con las enseñanzas de la Revelación.

El conocimiento científico se articula frecuentemente como un conocimiento de las leyes que rigen la naturaleza, captadas por medio del método experimental. La filosofía de la ciencia se plantea hoy diversos interrogantes sobre el modo en que se deben concebir las leyes naturales: ¿su existencia remite a un creador?; ¿son algo real o más bien son una proyección de la inteligencia del hombre sobre la realidad que observa?; ¿regulan el comportamiento de la naturaleza de forma intrínseca o extrínseca?¹ Kaiser ha estudiado el modo en el que se ha llegado al naturalismo actual, que ve el mundo como un sistema

¹ Puede encontrarse una descripción sintética de este debate en G. TANZELLA-NITTI, *Leggi naturali*, en G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA (a cura di), “Dizionario interdisciplinare di scienza e fede”, vol. I, Roma 2002, 783-804; especialmente 789-793.

autosuficiente, desde la creencia en la existencia de unas leyes impresas por Dios en la naturaleza y comprensibles por el hombre, imagen de Dios, creencia esbozada por pensadores judíos de la época helenística y afianzada por autores cristianos de los cuatro primeros siglos; etapas intermedias de esta evolución han sido la distinción entre el orden natural y el sobrenatural llevada a cabo por la Escolástica y la autoafirmación de la independencia del orden natural que inicia en el Renacimiento y que alcanza como forma extrema el deísmo de la Ilustración². Esta obra no solo permite comprender los presupuestos desde los que se plantean las preguntas sobre la existencia de leyes en la naturaleza, sino que también pretende impulsar el regreso a los planteamientos de la tradición teológica que pone en Dios el origen del universo y de sus leyes. En opinión de Kaiser, uno de los fundadores de ésta tradición fue Basilio de Cesarea.

En efecto, el Obispo de Cesarea testimonia el interés por el cultivo de la ciencia que estaba vivo en los primeros siglos del cristianismo³. Su obra *In Hexaemeron*, comentario literal al relato del Génesis sobre los seis días de la creación, es rica en referencias a los conocimientos científicos de su época sobre física, astronomía, botánica y zoología. Ese mismo interés científico se percibe también en otras obras suyas, pero en menor grado.

En el *In Hexaemeron* Basilio usa la noción de «ley de la naturaleza» (ὁ νόμος τῆς φύσεως) con el significado de disposición que guía el comportamiento ordenado de la creación irracional, tanto mineral como animal⁴. Diversos estudiosos han analizado esta obra. Cesaro

² Cfr. C.B. KAISER, *Creational Theology and the History of Physical Science. The Creationist Tradition from Basil to Bohr*, Leiden 1997.

³ Una completa visión de conjunto sobre la cultura científica de los Padres de la Iglesia ofrece P. PIZZAMIGLIO, *Padri della Chiesa*, en TANZELLA-NITTI – STRUMIA (a cura di), “Dizionario interdisciplinare di scienza e fede”, vol. II, Roma 2002, 2005-2015, que actualiza un anterior estudio dedicado al mismo argumento: *Le scienze e la patristica*, en A. QUACQUARELLI (a cura di), “Complementi interdisciplinari di Patrologia”, Roma 1989, 185-221.

⁴ Además de los usos estudiados en el presente artículo, Basilio emplea la noción de ley de la naturaleza en 12 pasajes del *Adversus Eunomium*, todos en II.30-31 (B. SESBOÛÉ, *Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie* [SC 299.305], Paris 1982.1983) donde rechaza la idea eunomiana de que el Verbo no puede tener semejanza con el Ingénito por «ley de naturaleza» (νόμος φύσεως), argumentando a su vez que el Hijo tiene semejanza con el Padre precisamente por ley de naturaleza; y en un pasaje del *De iudicio Dei* (PG XXXI, 365 B), donde habla precisamente de un enjambre de abejas que sigue a su reina obedeciendo así

ofrece una sugestiva descripción de conjunto, bien documentada pero ás poética que científica⁵. Siguiendo la línea iniciada por Gronau⁶ y Plass⁷, Levie ha demostrado que depende de un epitome de la *Historia animalium* de Aristóteles, así como del *De opificio mundi* de Filón de Alejandría⁸. Naldini ha mostrado la apertura de san Basilio ante la ciencia⁹, precisando la opinión de Amand de Mendieta¹⁰. Pero ningún estudio se propone analizar la noción de “ley de la naturaleza” usada en el *In Hexaemeron*. Las siguientes páginas seguirán este objetivo.

Estudiar cómo entiende Basilio este concepto nos permite determinar en primer lugar hasta qué punto es original; después, en qué medida es acertada la valoración de su figura realizada por Kaiser; y, por último, qué luz puede arrojar su pensamiento sobre el debate en torno a las leyes de la naturaleza entablado en nuestros días.

2. Las leyes de la naturaleza en autores anteriores a san Basilio

La idea de que los dioses han establecido unas leyes que rigen el funcionamiento del mundo aparece en el milenio tercero o cuarto antes de Cristo en algunas culturas mesopotámicas. La encontramos

a «la ley de la naturaleza» (τῶ νόμῳ τῆς φύσεως), sentido idéntico al que encontramos en *In Hex.*, VIII, 4, que comentaremos más adelante.

⁵ M. CESARO, *Natura e cristianesimo negli 'Hexaemeron' di san Basilio e di sant'Ambrogio*, «Didaskaleion» 7 (1929) 53-123.

⁶ K. GRONAU, *Posidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig 1914.

⁷ P. PLASS, *De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentium*, Marpurgi Cattorum 1905.

⁸ J. LEVIE, *Les sources de la septième et de l'huitième homélie de st. Basile sur l'Hexaméron*, Louvain 1920.

⁹ M. NALDINI, *La posizione culturale di Basilio Magno*, en G. D'IPPOLITO (ed.), *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*. Atti del Congresso Internazionale (Messina, 3-6 dicembre 1979), Messina 1983, 199-216.

¹⁰ E. AMAND DE MENDIETA, *The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science*, en D. BAKER (ed.), *The Orthodox Churches and the West*, Oxford 1976, 25-49.

también en el Antiguo Testamento¹¹, posiblemente formulada por intelectuales de la monarquía davídica¹².

Aunque la filosofía estoica emplea la noción de ley de la naturaleza, habitualmente no la entiende como el movimiento ordenado de la creación. En efecto, los estoicos ponen en la razón, que penetra todo, la causa del orden del cosmos, y prefieren hablar de “razón natural”, más que de “ley de la naturaleza”¹³; la causa de esta preferencia yace quizá en que esa razón natural no habría sido dictaminada por un ser superior, sino que sería la naturaleza divina misma. Los estoicos, en cambio, suelen emplear el término “ley natural” para referirse a los deberes de los hombres que proceden de su condición natural, pues consideran que la naturaleza es la norma que regula la actuación del hombre, de modo que éste debe vivir según la naturaleza¹⁴; a nuestro juicio, este contexto acepta mejor el empleo del término ley, ya que, como en el sentido propio, es un deber ser que el hombre tiene que conocer y seguir por libre elección. La doctrina estoica por tanto no explica el orden de la naturaleza como la obra de un creador trascendente, sino que, al describir el universo dotado de racionalidad interna como la realidad única, se configura como una forma de panteísmo.

Cicerón, en cambio, sí denomina “ley” al orden de la naturaleza irracional, pues afirma que «la ley ni ha sido elaborada por el ingenio de los hombres, ni ha sido decidida por los pueblos, sino que es

¹¹ Véase, por ejemplo, Jer 31, 35-36: «Así dice el Señor, que ha fijado el sol como luz del día, la luna y las estrellas como luz de la noche, que encrespa el mar y hace enchirse sus olas, cuyo nombre es Señor de los ejércitos: “Cuando pierdan vigencia estas leyes ante mí –dice el Señor– entonces la descendencia de Israel dejará de ser un pueblo delante de mí”». TANZELLA-NITTI, *Leggi naturali*, 801, menciona otros textos bíblicos que reflejan esta concepción.

¹² Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 18-19.

¹³ Cfr. M. POHLENZ, *La stoa. Storia di un movimento spirituale* (tit. orig. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959), Firenze 1969, 119-129, y E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, vol. III/1, Leipzig 1909⁴, 141-145. Lo más similar al concepto de “ley natural” en textos griegos es la caracterización de Zeus como κοινὸς νόμος, que aparece en Diógenes Laercio 7, 88 y en el himno a Zeus de Cleantes (citados en ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, vol. III/1, 143n).

¹⁴ Cfr. POHLENZ, *La Stoa*, 239-241, y ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, vol. III/1, 226-229.

algo eterno, que rige todo el mundo con mandatos y prohibiciones sabias»¹⁵.

Siguiendo las sugerencias de la Escritura, Filón designa el orden de la naturaleza con el nombre de ley. Así, asegura que «este mundo es una gran ciudad, gobernada por una sola constitución y por una sola ley»¹⁶. En el *De opificio mundi*, obra en la que Basilio se inspira al escribir su *In Hexaemeron*, afirma que el cosmopolita tiene por ciudadanía la misma que tiene el cosmos en su totalidad, es decir, la recta razón de la naturaleza, que es una ley divina que determina la obligación que compete a cada uno¹⁷. Y, aún en esta misma obra, emplea en dos ocasiones la expresión «leyes de la naturaleza» (φύσεως νόμοις): el número seis sería el más relacionado con la procreación según estas leyes¹⁸, que, por otra parte, obligan al que ha creado algo a ocuparse de su criatura¹⁹.

Entre los autores cristianos se encuentran muchos Padres que hablan de la ley natural, en el sentido de la ley moral derivante de la naturaleza a la que las criaturas racionales se deben someter. Y no faltan textos patrísticos que aplican el término “ley” al orden con el que se mueve la creación irracional. Orígenes afirma que «bendecimos el sol como hermosa obra de Dios que guarda las leyes de Dios (τοὺς νόμους [...] τοῦ Θεοῦ)»²⁰. Gregorio de Nacianzo considera que «la vista y la ley natural (ὁ φυσικὸς νόμος) enseñan que Dios existe y

¹⁵ CICERO, *De legibus*, 2, 4, 8 (C.W. KEYES, *Cicero. On the Republic. On the laws*, Cambridge [Mass.] 1943, 380): «legem neque hominum ingeniis excogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia». Vid. también *De legibus*, 1, 6, 18. Cicerón atribuye a Zenón el empleo de la expresión “ley natural”, al decir: «naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria» (*De natura deorum*, 1, 14, 36).

¹⁶ PHILO, *De Iosepho*, 29, 1-2 (L. COHN [ed.], *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. IV, Berolini 1902).

¹⁷ PHILO, *De opificio mundi*, 143, 1-5 (COHN [ed.], *Philonis Alexandrini*, vol. I, Berolini 1896). Según KAISER, *Creational Theology*, 20-21, Ben Sirac es el primer autor hebreo que dice que el mundo está regido ordenadamente por la Sabiduría y que el hombre puede entender ese orden porque es imagen de esa Sabiduría; Kaiser menciona también como representante posterior de esta corriente a Filón.

¹⁸ PHILO, *De opificio mundi*, 13, 4-5 (ed. Cohn).

¹⁹ *Ibidem*, 171, 12 (ed. Cohn).

²⁰ ORIGENES, *Contra Celsum*, 8, 66 (M. MARKOVICH, *Origenes. Contra Celsum libri VIII*, Leiden 2001, 582).

que es la causa que ha creado todas las cosas y las conserva; aquélla cuando se detiene sobre las cosas visibles, que ocupan su puesto fijo o se mueven con belleza; y ésta cuando lleva por medio de las cosas visibles, sometidas al orden, a su moderador»²¹. La obra pseudo-basiliense *De structura hominis* afirma que los animales «sometidos a la ley de la naturaleza (τῷ νόμῳ τῆς φύσεως) se alimentaban con frutos» antes del pecado original²².

Encontramos algunos textos en los que se emplea la expresión “ley de la naturaleza” con sentido metafórico. Así, Teófilo de Antioquía compara la ley con la que los reyes gobiernan la ciudad, armonizando las tareas de los diversos individuos, con el modo en que Dios gobierna la creación²³. Canta así la perfección de la creación, que era separada de la economía divina por los gnósticos. Y Atanasio de Alejandría parangona la armonía de la ciudad gobernada por su rey con la armonía de la creación²⁴. Aduce esta verdad como prueba a favor del monoteísmo frente al politeísmo, argumento central del *Contra Gentes*.

Esta enumeración de textos permite captar la compleja evolución de la noción. Descubierta ya por las antiguas culturas del creciente fértil y testimoniada por el Antiguo Testamento, es secularizada por el pensamiento griego: los estoicos hablan tan sólo de una racionalidad que permea el universo y da orden y armonía al conjunto y a cada una de sus partes, llegando así al panteísmo. Pensadores judíos como Filón, y después también algunos Padres de la Iglesia, perciben igualmente el orden racional de la creación, pero lo conciben como una “ley” dictada por Dios, pues consideran que esa racionalidad depende del acto creador de Dios trascendente.

²¹ GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Oratio* 28, 6 (P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Discours* 27-31 [SC 250], Paris 1978, 110).

²² GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio 2 in Genesim* 1,26 (H. HÖRNER [ed.], *Auctorum incertorum, vulgo Basili vel Gregorii Nysseni, sermones de creatione hominis, sermo de paradiso*, Leiden 1972, 49-50). Estos tres pasajes son citados por C.W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, *sub voce* νόμος.

²³ Cfr. THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolicum*, 1, 5-7 (G. BARDY - J. SENDER, *Théophile D'Antioche. Trois Livres a Autolyclus* [SC 20], Paris 1948, 66-75). Puede encontrarse una selección de textos patrísticos sobre la creación y la providencia en *La Teología dei Padri*, vol I: *Dio-Creazione-Uomo-Peccato*, Roma 1974, 47-154.

²⁴ Cfr. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Gentes*, 42-44 (PG 25, 84-88).

Del mismo modo muestra que la expresión “ley de la naturaleza” aparece explícitamente sólo en Filón y en una obra pseudo-basiliana, y que en el ámbito cristiano sólo hablan propiamente de una ley natural Orígenes y Gregorio de Nacianzo, mientras que los restantes emplean la idea de ley como una metáfora para explicar el orden del Universo. El análisis llega así a los textos mismos de Basilio de Cesarea.

II. Ley de la naturaleza y creación

En su comentario al mandato de Dios «produzca la tierra yerba...» (Gen 1, 11), Basilio afirma: «En efecto aquella voz, aquel primer mandato, se convirtió como en una ley de la naturaleza (οἶον νόμος τις ἐγένετο φύσεως), y permaneció en la tierra, proporcionándole la capacidad de engendrar y de dar fruto en lo sucesivo»²⁵.

El mandato de Dios, denominado también voz, produce su efecto no sólo en el momento inicial del mundo en el que fue pronunciado, sino que se convierte en una cierta ley de la naturaleza, puesto que permanece en la tierra, dándole la capacidad de engendrar y dar fruto.

Al comentar el mandato que impone a las aguas producir peces, Basilio explica que «la voz del mandato» (ἡ μὲν φωνὴ τοῦ προστάγματος) no es una «voz» (φωνή), sino sólo el «decantarse y el impulso de la voluntad (scl. de Dios creador)» (ρόπή μόνον καὶ ὄρμη τοῦ θελήματος). Supera así una burda comprensión antropológica del texto, y entiende por la palabra “voz” el acto creador libre de Dios²⁶. Lo mismo es aplicable al presente pasaje. Por otra parte, la palabra “mandato” explicita este aspecto de la palabra de Dios, es decir, su eficacia, ya que el mandamiento es la voz que busca obtener un resultado.

El acto creador de Dios no se limita a obtener la germinación de las plantas una sola vez. Más bien hace que la tierra posea la capacidad de generar plantas «en lo sucesivo» (εἰς τὸ ἐξῆς). Esta continuidad en el tiempo del efecto del acto creador es lo que permite afirmar que se transforma en ley, puesto que la ley se caracteriza por su estabilidad.

²⁵ *In Hex.*, 5, 1 (E. AMAND DE MENDIETA – S.Y. RUDBERG [Hrsg.], *Basiliius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron*, Berlin 1997, 69, ll. 7-10).

²⁶ Cfr. *In Hex.*, 7, 1 (Amand-Rudberg, 113, 5-7).

Basilio emplea la expresión «todavía ahora» (ἔτι καὶ νῦν) para indicar esta permanencia de los efectos del mandato de Dios al describir la producción de plantas por la tierra²⁷, la producción de peces por el mar²⁸ y la producción de animales por la tierra²⁹. El verbo «permaneció» (ἐναπέμεινε) contribuye a expresar la estabilidad del efecto; Basilio emplea expresiones de significado análogo al describir de nuevo el origen de las plantas³⁰, de los peces³¹ y de los animales de la tierra³².

Kaiser caracteriza la teología que se basa en el principio de la creación del mundo por Dios con tres rasgos; el primero de ellos es precisamente la idea de que el universo se mueve siguiendo unas leyes naturales que el Dios *Logos* ha introducido en él, y que el hombre puede entender porque su racionalidad es una imagen o participación de la racionalidad de Dios. Y afirma que el pensamiento cosmológico de san Basilio está penetrado de esta idea, hasta el punto de que se podría contraponer a la física aristotélica, que explica el mundo no a partir de la noción de ley natural, sino desde la noción de la esencia de las cosas³³.

Es una ley de la naturaleza: puesto que permanece en la tierra, es el ser mismo de la tierra. Al retomar el tema más adelante, Basilio expresa esta idea afirmando que el mandato se convirtió en seguida en «una gran naturaleza y en una razón artesanal» (φύσις μεγάλη καὶ λόγος ἔντεχνος)³⁴, y que «la palabra de Dios es la naturaleza de las cosas» (ὁ θεῖος λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων)³⁵.

Encontramos aquí una respuesta a la cuestión sobre la naturaleza intrínseca o extrínseca de las leyes naturales: el gobierno de la naturaleza por parte de Dios a través de las leyes naturales no es un influjo

²⁷ Cfr. *In Hex.*, 5, 10 (Amand-Rudberg, 86, 3).

²⁸ Cfr. *In Hex.*, 7, 1 (Amand-Rudberg, 112, 2).

²⁹ Cfr. *In Hex.*, 9, 2 (Amand-Rudberg, 148, 14).

³⁰ «... estando contenido (ἐνυπάρχον) en la tierra el mandato ...» (*In Hex.*, 5, 10; Amand-Rudberg, 86, 3).

³¹ «... existiendo en el interior (ἐγγενομένης) de las aguas la capacidad de generar seres vivos» (*In Hex.*, 7, 1; Amand-Rudberg, 112, 6-7).

³² «Este mandamiento permaneció (ἐναπέμεινε) en la tierra» (*In Hex.*, 9, 2; Amand-Rudberg, 148, 12).

³³ Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 17-18.

³⁴ Cfr. *In Hex.*, 5, 10 (Amand-Rudberg, 86, 1-2).

³⁵ Cfr. *In Hex.*, 8, 1 (Amand-Rudberg, 127, 1).

que procede del exterior y fuerza el curso autónomo de los seres, sino que más bien se identifica con el mismo ser de las cosas, creado por Dios, y es por tanto un influjo totalmente intrínseco.

Kaiser establece también un paralelo entre este pasaje de Basilio y las *Recognitiones* pseudo-clementinas, que ponen también en la naturaleza la capacidad de germinar en virtud de la creación, si bien no sitúan esta capacidad en la tierra, sino en el agua³⁶.

Ese deber ser que se cumple constantemente, ese ser mismo de la tierra, ha sido causado por la orden de Dios. Cesaro y Naldini afirman que Basilio transforma la idea estoica de “razón natural” integrándola en la doctrina revelada de la creación *ex nihilo*: no es una razón atemporal, de la cual sólo se sabe que existe y vertebrata la tierra, sino que es el efecto del acto creador de Dios³⁷. Aunque cabe objetar que otros pasajes del *In Hexaemeron* exponen con mucha mayor claridad la doctrina de la creación *ex nihilo*³⁸, está fuera de toda duda que el pasaje refleja la transformación de la “razón natural” en la “ley de la naturaleza”. La novedad procede del texto del Génesis comentado. Por ello, no hay que pensar que es un hallazgo del Capadocio sino que, como se mostró antes, se encuentra en autores anteriores inspirados por la Escritura, tanto judíos como cristianos.

Aunque aquí la existencia de una ley natural es relacionada con la existencia de un Creador, no se puede afirmar que Basilio llega a la segunda verdad a partir de la primera, sino que más bien se limita a comentar el texto bíblico, en el que se habla de la creación de las plantas por Dios.

Es cierto que en ocasiones Basilio parte de la contemplación de la naturaleza y llega a la conclusión de que es preciso alabar al creador

³⁶ Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 38.

³⁷ Cfr. CESARO, *Natura e cristianesimo*, 62-69, y M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Milano 1990, comentario a V, 10, 1. Esta última obra es imprescindible para el estudio de las homilias *In Hexaemeron* del Capadocio, por la precisión y la riqueza de las notas que acompañan al texto bilingüe.

³⁸ Cfr. *In Hexaemeron*, II, 2, donde Basilio primero rechaza que la tierra “informe” de Génesis 1, 2 fuera la materia preexistente al acto creador de Dios, y niega que la creación consistiera en que Dios informó esa materia y le dio orden; y después explica que Dios al crear el universo no procedió como un hombre que da forma a una materia prima para producir así un utensilio, sino que produjo junto a la forma de cada cosa (τὸ εἶδος αὐτοῦ) la materia conveniente (τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην).

que la ha traído al ser. Más aún, piensa que el fin del Universo es servir a las criaturas racionales como una escuela donde alcancen cierto conocimiento de Dios, llegando a través de las cosas visibles hasta la contemplación de las invisibles³⁹, y, consiguientemente, todo el *In Hexaemeron* está dominado por el deseo de alabar a Dios a través de la descripción de las maravillas de su creación. Pero en estos casos no parte de la existencia de una ley natural, de un comportamiento ordenado de la creación, sino que se apoya en la racionalidad que brilla en la constitución natural de las diversas criaturas, y ve en esa racionalidad un indicio de la sabiduría del creador⁴⁰. Alaba, por ejemplo, la técnica con que está construido el tallo del trigo: ceñido de anillos que lo fortalecen, sostiene en alto con su firmeza la espiga y se comba cediendo al peso de ésta sin romperse⁴¹.

Basilio explica que fue el poder creador de Dios el que sacó de la tierra las primeras plantas⁴², mientras que, al comentar las palabras «semilla que germina según las especies» (Gen 1, 11), describe en términos precisos el proceso por el que la semilla caída en tierra germina y se convierte en una nueva planta⁴³. Y al comentar el mandato «produzca la tierra alma viviente» (Gen 1, 24) precisa que, aunque en ocasiones la tierra misma genera seres vivos, lo habitual es que esos seres vivos procedan por generación de individuos adultos de esa misma especie, que se mantiene inalterada desde el momento de la creación⁴⁴.

Así, el universo es ahora igual que en el momento en que fue creado, bien porque la tierra y el mar siguen produciendo plantas y animales gracias a que el mandato de Dios sigue obteniendo en ellos su resultado, convertido en ley, bien por el nacimiento de individuos nuevos a partir de individuos de esa especie. El acto de la creación cesa y el Creador descansa, pero la tierra sigue cumpliendo el mandato que la hizo existir por primera vez. Basilio describe esta permanencia con

³⁹ Cfr. *In Hex.*, 1, 6 (Amand-Rudberg, 11, 9-14).

⁴⁰ Cfr. *In Hex.*, 1, 7 (Amand-Rudberg, 12, 16-20).

⁴¹ Cfr. *In Hex.*, 5, 3 (Amand-Rudberg, 74, 4-12).

⁴² Cfr. *In Hex.*, 8, 1 (Amand-Rudberg, 126, 10 – 127, 1).

⁴³ Cfr. *In Hex.*, 5, 3 (Amand-Rudberg, 73, 15 – 74, 3).

⁴⁴ Cfr. *In Hex.*, 9, 2 (Amand-Rudberg, 148, 12-22).

la imagen de una bola que, depositada en un terreno en declive, rueda sin detenerse hacia abajo hasta que un objeto estable la detiene:

Produzca la tierra alma viviente de animales domésticos, y de fieras y de reptiles. Considera la palabra de Dios, que atraviesa la creación, pues, habiendo comenzado entonces, actúa hasta ahora, y seguirá hasta el final, hasta que se consume el universo. En efecto, como la esfera, después de que ha sido puesta en movimiento por alguien, es después atrapada por un declive y se mueve hacia delante por su propia constitución y por la naturaleza del terreno, y no se para antes de que un cuerpo estable la detenga; así también la naturaleza, puesta en marcha por una sola orden, atraviesa la creación sometida a nacimiento y corrupción con paso constante, conservando la secuencia de las especies por medio de la semejanza, hasta que se tope con el fin mismo⁴⁵.

Refiriéndose al repetitivo sucederse de las estaciones, emplea también la imagen de la peonza que una vez puesta en movimiento sigue girando aunque cese el impulso inicial: «En efecto, como las peonzas giran continuamente después de recibir un primer impulso, y, apoyando firmemente sobre el suelo su eje desarrollan circunvoluciones sobre sí mismas; así también el sucederse acompasado de la naturaleza fue puesto en marcha por el primer mandato, y atraviesa las etapas de tiempo sucesivas, hasta que se tope con la consumación global del Universo»⁴⁶.

Kaiser ve en estos textos una formulación inicial de la ley de la conservación del momento o ley de inercia, que aparece en términos similares en los escritos de Hiparco y de Juan Filópono, y a la que 1200 años más tarde darían una expresión matemática Galileo, Descartes y Newton. Y considera que este texto expresa la autonomía del universo, que sigue moviéndose después de que ha cesado el impulso que lo ha puesto en movimiento, idea que Basilio toma del mundo cultural helenístico-judeo-cristiano, e ilustra con claros ejemplos⁴⁷. El Capadocio, de todos modos, no comparte la idea de

⁴⁵ *In Hex.*, 9, 2 (Amand-Rudberg, 147, 23 – 148, 6).

⁴⁶ *In Hex.*, 5, 10 (Amand-Rudberg, 86, 6-10).

⁴⁷ Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 38-39.

que Dios ha olvidado el mundo después de ponerlo en marcha, pues piensa que las leyes de la naturaleza son en sí mismas manifestación de la providencia de Dios.

Spidlik insiste en la identidad entre el mandamiento creador y la ley que regula el ser y el actuar de las criaturas⁴⁸, como si Basilio hubiera fundido en un solo concepto las nociones posteriormente desarrolladas de creación temporal y creación ontológica. Petrà asegura que hay una distinción entre el mandamiento de Dios y la naturaleza, que poseería una cierta autonomía después de haber sido creada por Dios, de modo que esta autonomía sería el terreno en el que interviene la Providencia divina, que habría que distinguir de la creación en sí misma⁴⁹. Kaiser toma la autonomía relativa del universo como tercer rasgo caracterizador de la teología creacionista, y muestra que san Basilio expone en *In Hexaemeron* esta doctrina⁵⁰. Pensamos que este concepto recoge bien el pensamiento del Capadocio, pues en los dos textos anteriores una actuación inicial pone en marcha un objeto, pero después esa actuación cesa mientras que el objeto permanece en movimiento. En nuestra opinión, tanto Spidlik como Petrà reflejan de forma sólo parcial esta concepción, ya que el primero anula la noción de autonomía, y el segundo convierte la autonomía en absoluta, como si pensara que la providencia no se extiende a la eficacia de las leyes naturales, sino que se refiere tan sólo a las intervenciones extraordinarias del poder de Dios.

Por otra parte, estas descripciones no dejan espacio para una evolución de las criaturas que las apartaría así de los rasgos que las caracterizaban al inicio, sino que dan a entender que el universo se mantiene siempre tal y como era al inicio, y será así hasta su consumación⁵¹. Kaiser afirma que el mismo texto del *Génesis*, al indicar

⁴⁸ Cfr. T. SPIDLİK, *La sophiologie de s. Basile*, Roma 1961 (Orientalia Christiana Analecta, 162), 17-18. El autor comenta *In Hex.*, 7, 1.

⁴⁹ Cfr. B. PETRÀ, *Provvidenza e vita morale nel pensiero di Basilio il Grande*, Romae 1983 (Tes. Doc. Pontificia Universitas Lateranensis – Academia Alfonsiana), 37.

⁵⁰ Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 37. En las dos páginas precedentes, Kaiser presenta textos de Arnobio de Sica, Eusebio de Cesarea y las *Recognitiones* de Pseudo-Clemente, en los que se aprecia también esta autonomía relativa del mundo respecto a Dios creador.

⁵¹ «[La naturaleza] produce un caballo para suceder a un caballo, y un león para suceder a un león, y un águila para suceder a un águila. Y conduce a cada uno de los animales, conservado por medio de las continuas sucesiones, hasta la consumación del universo. Nin-

que las diversas plantas producen semillas que dan lugar a plantas de la misma especie, y que los animales se reproducen conservando igualmente la especie, sugiere esta idea⁵², aunque, en nuestra opinión, es erróneo buscar en el libro bíblico argumentos a favor o en contra de la teoría de la evolución, pues lo que desea transmitir es que el mundo depende radicalmente de Dios. Puede concluirse que la ley de la evolución de las especies está fuera del horizonte mental de san Basilio, quizá condicionado en este punto por la inexistencia en aquel momento de la paleontología.

III. El gobierno de la ley de la naturaleza sobre los peces

1. Ley de la naturaleza y correcta distribución de los bienes

Más adelante Basilio, tras explicar que los diversos tipos de peces permanecen cada uno en el lugar que se les ha asignado, sin invadir el terreno adjudicado a los otros, asegura que obran así porque siguen la ley de la naturaleza: «Ningún monte que se alza con encrespadas cimas los separa, ningún río les cierra el paso, sino que *hay una cierta ley de la naturaleza* (νόμος τίς ἐστι φύσεως) que distribuye a cada uno su alimento con ecuanimidad y justicia, según las necesidades respectivas»⁵³.

Subraya que los peces permanecen cada uno en el lugar que les corresponde aunque no tengan barreras naturales que los separen, porque poseen una ley que distribuye entre ellos con ecuanimidad y justicia el alimento que cada uno necesita.

Las barreras naturales son descritas con viveza: cordilleras de elevadas cimas, como las que delimitaban la Capadocia de las regiones que la rodeaban; y ríos, como el Rin y el Danubio que marcaban el límite del imperio Romano por el norte.

gún período de tiempo destruye o borra los rasgos característicos de los animales, sino que la naturaleza, como recién establecida, acompaña siempre joven el paso del tiempo» (*In Hex.*, IX, 2; Amand-Rudberg, 148, 7-11).

⁵² Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 33.

⁵³ *In Hex.*, 7, 3 (Amand-Rudberg, 119, 4-7).

Los peces tienen una ley de la naturaleza, y por eso permanecen en el lugar que les corresponde, aunque ninguna barrera natural los detiene. La ley de la naturaleza otorga por igual a cada uno el alimento que necesita. En este pasaje la ley es vista como el medio de una sabia administración, que procura a cada uno aquello que necesita, y que impide que nadie vaya más allá de los límites que se le han asignado, privando a otro de lo que le es imprescindible para apoderarse de algo que a él le resulta superfluo.

Puesto que la ley es justa, los animales, que la cumplen necesariamente, poseen un comportamiento justo. De hecho, en el pasaje sucesivo, Basilio compara ese comportamiento justo de los animales con las injusticias cometidas por los hombres que, llevados por la avidez, no se conforman con las tierras heredadas, sino que se apoderan de las que pertenecen a otros, tras arrancárselas de las manos⁵⁴. Ya en las homilías pronunciadas a finales de los años 60 para exhortar a ayudar con la limosna a los que habían sido perjudicados por la sequía, Basilio emplea la idea de que acaparar bienes superfluos que para otros son necesarios es una forma de robo, puesto que Dios permite que unos sean ricos y otros pobres para que los primeros entreguen lo que les sobra y cubran así las necesidades de los segundos⁵⁵.

Naldini afirma que el pasaje tiene reminiscencias de la idea estoica y neoplatónica del “anima mundi” y es quizá eco del Pseudo-aristotélico *De mundo*⁵⁶, pero matiza que en Basilio la idea está caracterizada por el hecho de que Dios es el creador de esa ley⁵⁷. La idea del alma del mundo fue acuñada por Platón, quien afirma en el *Timeo* que el Demiurgo dio forma a la materia preexistente inspirándose en una idea perfecta del universo en la que se articulaban las ideas de todos los seres, y que esta idea, a su vez, daba vida y racionalidad al universo en el que estaba introducida a modo de alma⁵⁸. De hecho, Robbins afirma que esta concepción ejerció un gran influjo en la tra-

⁵⁴ Cfr. *In Hex.*, 7, 4 (Amand-Rudberg, 119, 8-10).

⁵⁵ Cfr. *Homilia in illud Lucae “Destruam horrea mea”*, 7 (PG 31, 266-267).

⁵⁶ Cfr. *De mundo*, 6 (398 a).

⁵⁷ Cfr. NALDINI, *Basilio di Cesarea*, comentario a 7, 3, 68, que cita a E. FIALON, *Étude historique et littéraire sur Saint Basile suivie de l’Hexaéméron*, Paris 1865, 452, n. 1, y a GRO-NAU, *Poseidonios*, 108.

⁵⁸ Cfr. *Timeo*, 30 B-D.

dición hexameral, aunque matiza que los Padres despojaron a la idea de universo del carácter autónomo que poseía y rechazaron la eternidad de la materia, poniendo su origen en el acto creador de Dios⁵⁹. Con todo, semejante idea está muy lejos de verse con claridad en el texto basiliano, que más bien explica la racionalidad del comportamiento de la creación no racional como obediencia a la ley establecida por el acto creador de Dios. Por ello, más bien se debe indicar que no existen textos que puedan ser indicados como fuente de inspiración de este pasaje basiliano.

Basilio pone de manifiesto la justicia de la naturaleza también al afirmar que los animales carnívoros tienen pocas crías, mientras que los herbívoros, que sirven de alimento a los anteriores, son muy prolíficos⁶⁰. Sin embargo, en esta ocasión no conceptualiza esta constante natural con el nombre de ley, sino que la emplea como prueba de que nada en la creación escapa a la atención de la providencia de Dios. Esta variación pone de manifiesto que las leyes de la naturaleza son para Basilio uno de los modos en los que se manifiesta la providencia de Dios.

2. Vigencia universal de la ley de la naturaleza

Después de explicar que determinadas especies permanecen en los lugares que les asigna la ley de la naturaleza sin transgredir los límites, Basilio describe por contraste que otros peces realizan migraciones estacionales sometidos todos ellos a la ley que se lo prescribe.

Además hay también ciertos peces migratorios, que como si hubieran sido enviados por el senado al extranjero, se ponen en marcha todos a una sola señal. En efecto, cuando llega el momento establecido para la reproducción, cada uno nada desde el fondeadero en el que se encontraba y, puestos en marcha *por la común ley de la naturaleza* (τῷ κοινῷ τῆς φύσεως νόμῳ), *se dirigen al mar septentrional* (ἐπὶ τὴν βορινὴν ἐπείγονται

⁵⁹ Cfr. F.E. ROBBINS, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912 (Doc. Diss.), 11.

⁶⁰ Cfr. *In Hex.*, 9, 5 (Amand-Rudberg, 154, 13-21).

θάλασσαν). Y podrías ver, en el momento de esta migración a todos los peces, reunidos como si de un río se tratara, que fluyen a través de la Propóntide hasta el Mar Negro. ¿Quién los mueve? ¿Qué ordenanza real? ¿Qué edictos desplegados en la plaza pública les dan a conocer el plazo legal? ¿Qué guía los conduce por las tierras extrañas? Ves la disposición divina que todo lo llena y que se extiende a través de los seres más pequeños⁶¹.

Los peces migratorios abandonan su territorio al unísono como obedeciendo a la autoridad política, y, desde sus diversos fondeaderos se encaminan al mar septentrional para reproducirse, impulsados por la común ley de la naturaleza. No hay una disposición legal que los obligue, pero en su interior actúa la disposición divina.

Adoptando primero un enfoque más general, hay que indicar que en *In Hexaemeron* 7, 4, Basilio parece fundir en uno dos pasajes aristotélicos⁶². Esto llevó a Levie a pensar que el Capadocio no habría leído directamente Aristóteles, sino una obra posterior que reunía y ponía seguidos los pasajes dispersos por toda la obra aristotélica que trataban sobre un mismo animal o tema; el estudioso considera que Basilio no habría podido dedicarse a realizar por su cuenta esta selección y fusión de pasajes por el poco tiempo del que disponía, y que es más lógico que hubiera empleado esas compilaciones de la obra aristotélica, que ya existían en aquel tiempo⁶³. Levie se apoya también en el hecho de que otros autores utilizan la misma secuencia de textos aristotélicos, lo que se explica bien si dependen del mismo compilador que usó Basilio⁶⁴. El punto débil de la argumentación de Levie consiste en que no conocemos el compilador en el que se habría inspirado Basilio, sino tan sólo autores similares posteriores, como Aristófanes de Bizancio, en cuya obra se apoya Levie para elaborar su teoría.

⁶¹ *In Hex.*, 7, 4 (Amand-Rudberg, 119, 20 – 120, 4). Por βορινή θάλασσα Basilio entendiendo el Mar Negro (cfr. S. GIET, *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron* [SC 26bis], Paris 1968, 412, n. 1). Traducimos “mar septentrional” en lugar de “mar boreal” porque este último nombre haría pensar en el mar Ártico.

⁶² Cfr. *Historia animalium*, 8, 13 (598 a 26 – b 9) y *Historia animalium*, 8, 19 (601 b 16-20).

⁶³ LEVIE, *Les sources*, 37.

⁶⁴ Cfr. ELIANUS, *De natura animalium*, 9, 46, 59, Ps.-PLUTARCHUS, *De sollertia animalium*, 32 (981 c) y OPIANUS, *Halieutica*, 1, 598-9.

Pasemos ahora al concreto pasaje de *In Hexaemeron* citado más arriba. Aristóteles describe las migraciones de peces desde el Egeo hasta el Mar Negro para la reproducción en los pasajes anteriormente citados⁶⁵. El presente pasaje de *In Hexaemeron* puede inspirarse en ellos, pues trata el mismo tema⁶⁶.

Sin embargo, la fuente indicada no contiene la idea de “ley común de la naturaleza”, ni describe con tanto detalle la unión de todos los peces en una sola migración. Y ésta es precisamente la noción que estructura el texto.

En efecto, Basilio desarrolla la idea de ley por medio de diversas descripciones: los peces se dirigen al extranjero como si hubieran sido enviados por el senado o la «asamblea común» (τὸ κοινὸν βουλευτήριον). Aunque los peces se mueven al unísono, no existe ninguna «ordenanza real» (πρόσταγμα βασιλέως), ni «decretos desplegados en la plaza pública» (διαγράμματα κατ’ ἀγορὰν ἠπλωμένα) indican el «término» (προθεσμία) para el cumplimiento de la ley, necesarios en la vida de los hombres para producir semejantes efectos.

El adjetivo que caracteriza la descripción de la ley de la naturaleza en este caso es el de “común”. Este subrayado determina muchos detalles del pasaje: «todos» (πάντες) los peces se mueven «a una sola señal» (ὕφ’ ἐνὶ συνθήματι); cada uno se pone en marcha desde su fondeadero habitual (ἄλλοι ἀπ’ ἄλλων κόλπων) y «unidos» (ἠνωμένους) con los otros forman «como un río» (ὥσπερ τι ρεῦμα).

La naturaleza es la consecuencia del «mandato divino» (τὴν θεϊαν διάταξιν) que «domina» (καταλάβη) todo. Y, según la naturaleza, el «momento prescrito de la reproducción» (ὁ τεταγμένος καιρὸς τῆς κύσεως) pone en marcha a todos los peces.

Puesto que la noción de ley común de la naturaleza, central en el texto, es una novedad que Basilio añade a las fuentes en las que se inspira, es preciso indicar la originalidad impresa en el relato, en la que los estudios precedentes, más bien interesados en la determinación de las fuentes, no han reparado. Levie, por ejemplo, indica a este

⁶⁵ Cfr. *Historia animalium*, 8, 13 (598 a 26 – b 9) y *Historia animalium*, 9, 19 (601 b 16-20). Hay que señalar también diversas diferencias: Aristóteles, por ejemplo, es más minucioso al enseñar las diversas especies que emprenden la migración.

⁶⁶ Aristóteles emplea ideas que Basilio no utiliza, como la comunicación entre el mar Negro y el Adriático a través del Danubio.

respecto tan sólo que la expresión basiliana «disposición divina que todo lo llena y que se extiende hasta los seres más pequeños» (τὴν θεϊαν διάταξιν πάντα πληροῦσαν καὶ διὰ τῶν μικροτάτων διήδουσαν) tiene paralelos en las descripciones estoicas de la racionalidad que «todo lo frecuente y todo lo recorre» (δι' ὅλων φοιτᾶν, δι' ὅλων χωρεῖν)⁶⁷.

3. Racionalidad de la ley de la naturaleza

Tras un breve inciso, en el que se asombra del contraste existente entre los peces, que obedecen la ley de Dios, y los hombres, que no prestan atención a los mandatos salvadores⁶⁸, Basilio explica que los peces no merecen desprecio por ser irracionales, sino admiración, porque se comportan con la racionalidad que posee la ley natural a la que obedecen:

No desprecies a los peces, porque carecen por completo de voz y de razón, sino teme más bien ser más irracional que ellos, por oponerte a las disposiciones del creador. Escucha a los peces, que emiten constantemente su voz a través de lo que hacen: “somos enviados a realizar esta larga migración por la pervivencia de la especie”. No tienen una razón propia, *pero tienen la ley de la naturaleza, que está firmemente enraizada en ellos y que les indica lo que deben hacer* (ἔχουσι δὲ τὸν τῆς φύσεως νόμον ἰσχυρῶς ἐνιδρυμένον, καὶ τὸ πρακτέον ὑποδεικνύντα). “Vayamos, dicen, al mar septentrional. Pues aquellas aguas son más dulces que las del restante mar, porque el sol incide sobre él por menos tiempo, y no extrae con sus rayos toda su agua potable”. También las criaturas marinas gustan del agua dulce; por eso remontan muchas veces los ríos y se alejan del mar. Por eso prefieren el Mar Negro a los restantes golfos, por ser más conveniente para desovar y para hacer crecer las crías. Después de cumplir el deber satisfactoriamente, de nuevo regresan todos en masa a casa. El motivo que los guía escuchémoslo de estas silenciosas criaturas: “el mar septentrional es menos profundo, y ofrece su

⁶⁷ LEVIE, *Les sources*, 40.

⁶⁸ KAISER, *Creational Theology*, 34, menciona un pasaje de Ben Sirac en el que exhorta a los hombres, que desobedecen con frecuencia a la ley moral, a tomar ejemplo de la obediencia que la creación irracional presta a las leyes a las que Dios la sometió.

espalda a la fuerza de los vientos, puesto que pocas cimas le dan cobijo y tiene pocos refugios. Por eso también los vientos le dan la vuelta fácilmente desde el fondo, de modo que mezclan la arena del fondo con las olas. Pero además es frío en el invierno, porque muchos y grandes ríos lo llenan”⁶⁹.

Como hemos indicado, el pasaje tiene deudas con la literatura naturalista anterior. Basilio toma de Aristóteles la descripción del motivo por el que el mar septentrional tiene aguas más dulces, así como la idea de que los peces gustan de las aguas dulces, motivo por el cual ascienden en ocasiones el curso de los ríos⁷⁰. Aristóteles de nuevo explica que los peces retornan a su lugar de origen tras la cría⁷¹. Y Opiano describe los inconvenientes que ofrece el mar septentrional durante el invierno⁷².

La presencia de dos pasajes diversos de la *Historia animalium* de Aristóteles, y el hecho de que en otros autores se encuentre la misma fusión de textos conduce a Levie, como ya se ha indicado en referencia al pasaje anterior, a pensar que Basilio no leyó directamente a Aristóteles, sino que se basó en un compilador⁷³.

La determinación de la fuentes pone de manifiesto los puntos en los que el texto es original, es decir, la exhortación a no despreciar a los peces y a no caer en una irracionalidad mayor que la suya por incumplir la ley de Dios, y la demostración de que el comportamiento de los peces es racional, porque, aunque carecen de una razón propia, siguen la ley natural que les indica lo que deben hacer.

La centralidad del tema de la razón en el pasaje se aprecia en diversos puntos. Describe los peces como «irracionales» (ἄλογα), pero pone en guardia a los hombres ante el peligro de ser aún «más irracionales» (ἄλογώτερος), en el que caerían si incumplieran la ley de Dios. Explica que la «ley de la naturaleza» (ὁ τῆς φύσεως νόμος), firmemente asentada en los peces, desempeña en ellos la función de la razón de la que carecen (οὐκ ἔχουσι ἴδιον λόγον), es decir, la indicación de la conducta que se debe seguir; estas palabras dan a entender

⁶⁹ In *Hex.*, 7, 4 (Amand-Rudberg, 120, 6-25).

⁷⁰ Cfr. *Historia animalium*, 8, 19 (601 b 16-20).

⁷¹ Cfr. *Historia animalium*, 8, 13 (598 b 6-7).

⁷² Cfr. OPPIANUS, *Halieutica*, 1, 595-637.

⁷³ Cfr. LEVIE, *Les sources*, 37.

la racionalidad de esa ley natural. El pez da la razón (ὁ λόγος) por la cual abandona el mar boreal cuando llega el invierno, gracias a la simpática prosopopeya introducida por Basilio.

El tema de la capacidad de hablar está estrechamente relacionado con el tema de la razón. Los peces son «mudos» (ἄφωνα), y «guardan silencio» (σιωπῶντων), pero «emiten su voz» (φωνήν ἀφιέντων) por medio de su comportamiento, en el que se aprecia una racionalidad que el hombre puede percibir. Basilio emplea la figura literaria de la personificación para permitir a los peces que expongan en primera persona, que «digan» (φασίν, empleado dos veces⁷⁴) los motivos por los que obran.

La racionalidad consiste en que la emigración estiva permite a los peces criar en las aguas que más les gustan, es decir, en las dulces; Basilio explica el motivo por el que las aguas del mar septentrional son más dulces, y ejemplifica también la afirmación de que el agua dulce agrada a los peces relatando la costumbre de ascender los ríos para desovar que tienen algunos de ellos. A su vez, la racionalidad de la emigración invernal consiste en que permite a los peces escapar de unas aguas inhóspitas, y volver a otras más tranquilas y cálidas. El Obispo de Cesarea menciona la capacidad de actuar con acierto que la ley natural da a los seres irracionales en numerosos contextos⁷⁵.

La racionalidad de la naturaleza es una convicción profunda de Basilio. Esta convicción le lleva a aceptar explicaciones racionales de fenómenos naturales en apariencia prodigiosos, sin que esa explicación suponga un menoscabo de su admiración ante Dios creador, ya que el prodigio, argumenta, no deja de serlo por el hecho de que sepa-

⁷⁴ AMAND DE MENDIETA – RUDBERG, *Basilios von Caesarea* [Hrsg.], 120, ad 21, indican que en los manuscritos se encuentra φησίν, pero que el contexto obliga a modificar el número verbal. La modificación sería innecesaria si se acepta que hay una oscilación en el texto entre el número singular, exigido por los sustantivos neutros plurales, y el plural, que parece exigir la personificación de los peces llevada a cabo por Basilio.

⁷⁵ La golondrina tiene la capacidad de curar a sus crías con un arte médica innata (*In Hex.*, 8, 5; Amand-Rudberg, 137, 7-9), capacidad que comparten el oso, el zorro y otros animales (*In Hex.*, 9, 3; Amand-Rudberg, 150, 10-19). Cfr. también *Attende tibi ipsi*, 2 (S.Y. RUDBERG, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même". Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite*, Stockholm 1962, 25, 8-12); en este texto no habla de ley natural, sino que explica que los animales irracionales se mueven por impulsos (ἀφορμή) o tendencias naturales (φυσική ὁλική) que Dios ha puesto en su naturaleza para que se procuren su pervivencia.

mos cómo se lleva a cabo. Así, después de rechazar la posibilidad de que la tierra sea sostenida en el vacío por el aire, por el agua o por un cuerpo sólido situado bajo ella, afirma que basta con creer que Dios la sostiene⁷⁶. Sin embargo, a continuación, propone la explicación ofrecida por la física aristotélica como algo plausible, al mismo tiempo que alaba la fe de quienes aceptan que la tierra es sostenida en medio del cosmos por el poder de Dios, sin buscar más explicaciones:

Algunos físicos ya han explicado que la tierra permanezca inmóvil con las siguientes razones: puesto que no tiene adónde inclinarse a causa de haber ocupado el puesto central del universo, y a causa de estar alejada por igual de todos los límites de este, permanece por necesidad en el lugar que ocupa, ya que le es imposible de todo punto inclinación alguna, pues el equilibrio en el que se encuentra se lo impide; por otra parte, el puesto central ha tocado a la tierra no por suerte ni por impulso propio, sino que ese puesto le es connatural y necesario; mientras que el cuerpo celeste ocupa la posición más extrema por tender hacia arriba, los cuerpos pesados, dicen, que, según nuestra hipótesis, caen desde lo alto, son conducidos a una desde todas partes hacia el centro; y hacia el punto al que son conducidas las partes, a ese mismo punto evidentemente será impulsado el conjunto [...]. No te sorprendas, por tanto, de que la tierra no caiga hacia ninguna parte, ya que tiene como lugar natural el centro. Es totalmente necesario que permanezca en su posición, o que con un movimiento antinatural se aparte del asiento que le es propio. Si alguna de estas hipótesis te parece verosímil, dirige tu admiración hacia la sabiduría de Dios, que ha dispuesto todo esto. Pues no disminuye el asombro ante las grandezas de Dios, por hallarse el modo en el que se produce una de sus maravillas. Y, si no, al menos que la sencillez de la fe sea más fuerte que las explicaciones racionales⁷⁷.

Este largo pasaje comienza presentando cómo los físicos explican que la tierra esté asentada en medio del universo sin ningún sustento, aludiendo a la tendencia de los cuerpos a ocupar su puesto natural, de modo que los más pesados tienden al centro, y los más ligeros –o, con palabras de Basilio, celestes–, tienden hacia los extremos del uni-

⁷⁶ Cfr. *In Hex.*, 1, 8-9 (Amand-Rudberg, 15, 13 – 17, 10).

⁷⁷ *In Hex.*, I, 10 (Amand-Rudberg, 17, 11 – 17, 22 y 18, 3 – 18, 11).

verso. Concluye a continuación que la posición de la tierra en el universo es lógica, dado su peso. Y termina moviendo a los oyentes bien a conservar el asombro ante la sabiduría de Dios, si dan crédito a las anteriores teorías, bien a aceptar con fe el hecho de que Dios sostiene la tierra.

Aristóteles cita la opinión de Anaximandro según la cual la tierra se mantiene en el centro del universo gracias al equilibrio en el que se encuentra por estar equidistante de todos sus límites, y la corrige, asegurando que la tierra no solo se mantiene en el centro del universo, sino que tiende a él como al lugar que le corresponde por naturaleza⁷⁸. La opinión de Anaximandro se encuentra también en Platón⁷⁹ y en los estoicos⁸⁰.

Courtonne reprocha a Basilio el haber fundido las teorías diversas de Anaximandro y Aristóteles en un solo argumento, que resultaría confuso⁸¹. Pero Naldini objeta que la partícula δέ, que hemos traducido “por otra parte”, con la que comienza el período que expone la teoría del lugar natural propio de cada cuerpo según su peso, marca una distinción con lo que precede, es decir, con la teoría de Anaximandro⁸².

Kaiser atribuye la teoría física a Aristóteles y, en su interpretación del pasaje, considera que Basilio la rechaza⁸³. La opinión de Robbins⁸⁴, quien afirma que Basilio acepta como plausible la teoría, parece más cercana al sentido del texto. En efecto, tras exponer las diversas teorías con oraciones en infinitivo dependientes del verbo «han explicado» (κατακομψεύνται), el Obispo de Cesarea vuelve a exponer su propio pensamiento, diciendo: «No te sorprendas, por tanto, de que la tierra no caiga hacia ninguna parte, ya que tiene como lugar natural el centro». La afirmación de Kaiser parece provocada por su deseo de

⁷⁸ Cfr. *De coelo*, 13 (295b, 17 y ss).

⁷⁹ Cfr. *Timaeus*, 62c y ss.

⁸⁰ Cfr. GRONAU, *Poseidonios*, 52-54.

⁸¹ Cfr. J. COURTONNE, *Saint Basile et l'Hellenisme*, Paris 1934, 49.

⁸² Cfr. NALDINI, *Basilio di Cesarea*, comentario a 1, 10, 1 y 7.

⁸³ Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 18.

⁸⁴ Cfr. ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 43. Robbins, de todos modos, piensa que la teoría física está tomada de Platón, y consiste en que la tierra se encuentra en el centro del universo, idea que debe completarse con los datos ofrecidos por NALDINI, *Basilio di Cesarea*, comentario a 1, 10, 1 y 7.

ver en Basilio un antecesor de Juan Filópono, quien sí criticó de modo sistemático la física aristotélica⁸⁵.

En este pasaje Basilio emplea una teoría de la ciencia física de su época para comentar el texto bíblico. En un pasaje sucesivo, explicará el modo en que la semilla germina en una nueva planta, con finas apreciaciones de la botánica⁸⁶. Este tipo de textos permiten afirmar que su comprensión del mundo estaba inspirada por una actitud científica, aunque fuera tan sólo embrionaria⁸⁷, y no por una aceptación banal e irreflexiva de un mal entendido sentido literal de la Escritura.

IV. El gobierno de la ley de la naturaleza sobre las abejas

Tras afirmar que las abejas forman una comunidad, porque tienen un mismo fin y un rey –al que llamaremos “reina”, siguiendo la costumbre de la lengua castellana–, Basilio explica que esta reina no es elegida ni por votación, ni por sorteo, ni por herencia, sino por ser la mejor por naturaleza:

Y tienen una reina que no es elegida por votación, ya que muchas veces la falta de discernimiento del pueblo eleva al mando al peor, ni obtiene la autoridad por sorteo, pues las suertes echadas al azar con frecuencia confieren el poder al último de todos, ni se asienta en la dignidad real basada en la sucesión paterna, pues los hijos de los reyes se hacen la mayor parte de las veces maleducados e ignorantes de toda virtud a causa del lujo y de la adulación, sino que es quien tiene la primacia sobre todas por naturaleza, y se distingue por su tamaño y por su elegancia y por la dulzura de su carácter. Pues la reina tiene un agujón, pero no lo emplea para defenderse. *Son estas unas ciertas leyes no escritas de la naturaleza* (Νόμοι τινές εἰσιν οὗτοι τῆς φύσεως ἄγραφοι), a saber, que quienes ocupan los cargos más altos son

⁸⁵ Cfr. KAISER, *Creational Theology*, 40.

⁸⁶ Cfr. *In Hex.*, 5, 3 (Amand-Rudberg, 73, 15 – 74, 3).

⁸⁷ Algunos textos en los que san Basilio recoge narraciones populares, como la cúpula de la víbora con la morena (*In Hex.*, 7, 5), parecen contradecir lo afirmado. Sin embargo, el empleo de estos relatos está justificado por el afán de captar la atención de las personas con poca formación y facilitarles así el aprovechamiento del contenido doctrinal y moral de la homilias (sobre las fuentes de este relato basiliano, cfr. NALDINI, *Basilio di Cesarea*, comentario a 7, 5, 33).

remisos para castigar⁸⁸.

Después de desechar diversos métodos de elección, Basilio afirma que es elegido como rey el que supera a los demás por naturaleza, y enumera entre las virtudes en las que destaca la mansedumbre del carácter.

La descripción de la vida social de las abejas sigue los relatos de Aristóteles y de Eliano⁸⁹. Basilio recorre una senda virgen en la enumeración de los modos de elección. Retorna sin embargo a Aristóteles al afirmar que es elegida como reina la abeja que es superior a las restantes⁹⁰. Al narrar el hecho de que la reina no emplea el aguijón, vuelve a seguir a Aristóteles del mismo modo que lo hace Eliano⁹¹, aunque añade una observación inédita sobre las leyes de la naturaleza.

El hecho de tomar en consideración como posibles modos de elegir la reina la votación o el lanzamiento de suertes no parece un empleo excesivo de la imaginación, sino más bien el aprovechamiento por parte de Basilio de la oportunidad que se le brinda para expresar su opinión sobre los diversos modos de elegir al gobernante entre los hombres. Descubre imperfecciones en la votación popular, en el recurso al sorteo y en la sucesión hereditaria. Y emite una opinión favorable sobre la elección que atiende a la superioridad y al carácter sereno del elegido, opinión que cabe describir como favorable a la aristocracia y a la moderación en el gobierno⁹².

Una vez más, carece de fuente el inciso donde se conceptualiza el hecho de que la abeja reina no emplea su aguijón para castigar como una manifestación de la ley natural por la cual los que gobiernan son reacios a aplicar un castigo. En su comentario al pasaje, Levie

⁸⁸ *In Hex.*, 8, 4 (Amand-Rudberg, 133, 17 – 134, 7).

⁸⁹ Cfr. *Historia animalium*, 9, 40 (624 a 26-27), que afirma que las abejas acompañan a la reina cuando esta sale del panal, y *De natura animalium*, 1, 60; 5, 10-11.

⁹⁰ Cfr. *Historia animalium*, 5, 21 (553 a 27-28); la formulación aristotélica es distinta, pues afirma que la reina, que nace de modo peculiar, es dos veces más grande que las abejas obreras, pero no que es elegida la que es más grande.

⁹¹ Cfr. *Historia animalium*, 5, 21 (553 b 5-7) –pero véase también 9, 40 (626 a 22-23)– y *De natura animalium* 1, 60.

⁹² Cfr. NALDINI, *Basilio di Cesarea*, comentario a 8, 4, 9, y S. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941, 156-158.

indica que la originalidad del Capadocio consiste en la aceptación de influencias estoicas, en la inclusión posterior de una descripción de la fabricación de los panales, que supone inspirada en una experiencia personal, y en el estilo, más cuidado que el de la fuente aristotélica⁹³. Quizá subyace a esta opinión la idea de que la mención a las leyes de la naturaleza puede englobarse entre los influjos estoicos. Sin embargo, hemos visto que no es así, ya que los estoicos no empleaban la noción de ley natural para referirse al orden de la naturaleza irracional. Además de emplear el sustantivo ley en plural, Basilio lo califica con el adjetivo ἄγραφοι, que designa una de las peculiaridades de la ley de la naturaleza, es decir, que existe como estabilidad en el comportamiento de los seres, pero no como código escrito. El adjetivo aparece frecuentemente en el *De Spiritu Sancto* para caracterizar la Tradición eclesiástica oral⁹⁴. Brilla así la bondad de la ley de la naturaleza, que determina con sus decretos que el gobernante esté dotado al mismo tiempo de serena mansedumbre y de fuerza.

El único uso restante del término “ley natural”, excluidos los del *Adversus Eunomium*, aparece en una descripción dedicada también a las abejas. En uno de los prólogos de las *Regulae morales*, en las que expone un modo de vida reglado por la Escritura, Basilio afirma que la Iglesia alcanza la paz y el orden cuando se obedecen los mandamientos divinos, y no cuando cada uno inventa otros nuevos y trata de imponerlos a los demás, y, tras asegurar que también en otros ámbitos de la vida la obediencia a la autoridad es el medio para conseguir la armonía, ejemplifica esta afirmación con el siguiente relato: «Yo mismo vi en cierta ocasión un enjambre de abejas gobernado por la ley de la naturaleza (νόμῳ φύσεως στρατηγούμενον) y que seguía en buen orden a su propia reina»⁹⁵.

El enjambre es un ámbito al que se puede aplicar bien el término de ley, pues ésta sirve para gobernar las comunidades humanas, y en aquél se reúne un numeroso grupo de abejas; esta misma característica, por otra parte, se da en el caso de los bancos de peces, en los que el

⁹³ Cfr. LEVIE, *Les sources*, 27-29.

⁹⁴ Aparece en ocho ocasiones; cfr. por ejemplo *De Spiritu Sancto*, 9, 22, 3 y 10, 25, 14 (B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* [SC 17], Paris 1968).

⁹⁵ *De iudicio Dei*, 2 (PG 31, 656B).

Capadocio ve también realizarse la ley de la naturaleza. En este caso no se observa la ley que rige la elección de la reina, sino la que impone la obediencia del resto del enjambre.

V. Conclusiones

Ya los estoicos emplearon la noción de ley de la naturaleza, si bien con el sentido de normas de comportamiento procedentes de la naturaleza que el hombre debe secundar. Siguiendo una línea que, inspirada por la Escritura, comienza Filón, algunos autores cristianos, como Orígenes y Gregorio de Nacianzo, denominaron ley natural también al orden de la creación, y otros, como Teófilo de Antioquía y Atanasio de Alejandría, compararon la naturaleza con una ciudad gobernada por sabias leyes, a causa de la armonía que reina entre sus diversos elementos. Reconocían así la existencia de un Creador autor de esa disposición, idea que no se encontraba en el pensamiento estoico.

Basilio usa también la noción de ley natural con el sentido de disposición que regula el comportamiento ordenado de los seres vivos irracionales. Siguiendo a Filón, pero también en continuidad con pasajes del *Adversus Eunomium*, emplea explícitamente la expresión «ley de naturaleza» (ὁ νόμος τῆς φύσεως). Los cinco usos de la noción en el *In hexaemeron* trazan toda una caracterización de esta ley de la naturaleza, ausente en los autores anteriores: al comentar las palabras con las que Dios ordena a la tierra producir yerba, observa que es la misma naturaleza de las cosas, fundamentada en el acto creador de Dios; cuando afirma que cada especie íctica permanece en su lugar sin ocupar el de las restantes especies, asegura que distribuye con justicia los bienes entre las diversas criaturas; tras recordar que todos los peces de las especies migratorias se ponen en marcha al mismo tiempo, subraya que posee una vigencia universal e irresistible; la descripción de los motivos por los que el mar del norte conviene a los peces en el verano, mientras que el del sur les conviene en el invierno, le lleva a destacar que es racional, porque manda lo conveniente a la naturaleza de cada ser; la exposición sobre las características de la abeja reina le permite hablar del acierto con el que la ley de la naturaleza

determina que el gobernante aúne en sí superioridad sobre los demás y moderación de carácter.

El actual debate sobre la ley natural puede tomar el *In Hexameron* como fuente de inspiración para expresar la idea de que la ley natural es la misma naturaleza de las cosas, y no una intervención extrínseca de Dios que interrumpe la habitual marcha de las cosas. Es fundamentalmente cierta la intuición de Kaiser, que ve en san Basilio uno de los fundadores de la teología basada en el principio de creación y lo emplea por ello como antídoto contra el naturalismo que ve la naturaleza como un organismo autónomo.

La noción de ley de la naturaleza es una de las ideas que Basilio añade a las descripciones que, como han puesto de manifiesto Plass y Levie, toma de las obras naturalistas de Aristóteles. La perfección de esta ley natural, que cuida de los individuos, de las especies y de todo el universo, es trazada con rasgos idealizados, porque deja de lado aspectos duros de la vida animal⁹⁶, pero tiene por objeto destacar la bondad que posee la creación, tema central de estas homilías, en las que la polémica con el maniqueísmo ocupa un lugar central⁹⁷. Dada esa perfección de la naturaleza, se entiende que Basilio aconseje al hombre obedecer voluntariamente a la ley de la naturaleza, que también se manifiesta en él, aunque tan sólo como tendencia ante la que debe ejercitar su libre albedrío⁹⁸, pero el análisis de este pasaje⁹⁹ queda ya fuera del objetivo de estas páginas.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49 - 00186 ROMA
mmira@pusc.it

⁹⁶ Otros pasajes aluden a esta dureza; cfr. por ejemplo *In Hex.*, 7, 3 (Amand-Rudberg, 116, 10 - 118, 16), que habla de la voracidad de los peces.

⁹⁷ Cfr. *In Hex.*, 2, 4 (Amand-Rudberg, 26, 20 - 28, 21).

⁹⁸ *Attende tibi ipsi*, 2 (ed. Rudberg, 25, 8-19) explica que mientras que los animales siguen necesariamente sus instintos, el hombre ha recibido de Dios la razón, con la que puede cohibir o dar curso a los movimientos instintivos.

⁹⁹ *In Hex.*, 9, 3 (Amand-Rudberg, 152, 2-7).

Abstract

La existencia de unas constantes en la naturaleza irracional, es decir, de unas leyes de la naturaleza, atrae la atención tanto de la filosofía de la ciencia como de la teología de la creación. Basilio de Cesarea es uno de los primeros Padres de la Iglesia que reflexiona sobre estas leyes. En su *In Hexaemeron* emplea el término ley de la naturaleza con el significado de movimiento ordenado de la naturaleza irracional, establecido por la voluntad creadora de Dios. Aunque se inspira en autores anteriores, no se limita a reproducir lo que encuentra, sino que desarrolla ulteriormente la noción en un rico cuadro, construido a partir de la ley positiva humana.

The existence of the laws of nature is an area of interest both to the Philosophy of Science and Theology of Creation. St. Basil of Caesarea is one of the first Fathers of the Church to tackle this topic. In his *In Hexaemeron* he uses the term "the law of nature" to signify the orderly movement of nature as established by the creative will of God. Although Basil draws from his predecessors, he does not limit himself to reproducing the same ideas, but he develops his own conception in a rich context based on the human positive law.

WHAT IS SO NEW ABOUT JESUS' LOVE COMMANDMENT?

John R. MEYER

Summary: I. Christian Agapē and New Testament Ethics- II. Erōs, Agapē, and Altruism in Hellenism and Christianity - III. Agapē: to Love Without Pretense - Conclusion.

Although Jesus' command to love God above all things and to love one's neighbor as oneself could sound somewhat vague, many of the stories and parables of the prophet from Nazareth indicate quite clearly what God expects of us in love¹. Learning this lesson is important for a Christian because entry into God's eschatological kingdom requires the unconditional, trusting, and resolute surrender of oneself to the needs of others. Such a self-abnegating life-style is the furthest thing from an imprecise situation ethic that would reject moral principles and norms for reasons of mere expediency or utility². Despite the apparent novelty of Jesus' love command, it is really a fusion of the *Shema* dictate to love God with all one's heart (cfr. Deut 6,4-5) and the Levitical precept to love neighbor as oneself (cfr. Lev. 19,8). The faithful Jew loves God with an undivided heart, being detached from material success and completely available to serve others for love of God (e.g., 1 Sam 15,16-23)³.

¹ See, e.g., Mark 12,29-31; Matt 22,34-40; Luke 10,25-28.

² So R. BULTMANN, *Jesus*, Gütersloh 1977³, 63-68.

³ The *Shema* command to love Yahweh «with your whole heart» means to love God with an undivided heart; the command to love Yahweh «with your whole soul» signifies making one's entire life available to the service of God; and the command to love Yahweh «with all your might» concerns total detachment from personal belongings. See B. GERHARDSSON, *The Temptation Narrative (M) and Deut 6:5*, in *The Shema in the New Testament: Deut 6:4-5 in Significant Passages*, Lund 1996, 15-18.

If the duty to love one's neighbor occupied a central place in first-century Judaism (also see Exod 23,4-5), and if Jews were already striving to observe the *Shema* precept, why did Jesus say that his ethical directive was a *mandatum novum* (John 13,34)? Could love of neighbor simply be a convenient substitute for love of God⁴, or does altruistic benevolence surpass itself in order to become love of God?⁵ The former possibility fails to appreciate that God is the reason for loving and not the sole object of love, and the latter option empties God's sovereignty of any real meaning⁶. In this article I argue that the Christian concept of love is a concurrence of divine and human love, with the latter being conjoined to the former as an existential participation in God's infinite nature. Such divine-human synergism is grounded in a personal covenant or friendship (*phila*) with God, which enables the believer to integrate possessive love (*erōs*) with altruistic service (*agapē*). As Pope Benedict XVI writes in *Deus Caritas Est*: «Love is indeed “ecstasy”, not in the sense of a moment of intoxication, but rather as a journey, an ongoing exodus out of the closed inward-looking self towards its liberation through self-giving, and thus towards authentic self-discovery and indeed the discovery of God: “Whoever seeks to gain his life will lose it, but whoever loses his life will preserve it” (Lk 17,33)»⁷.

It is somewhat ironic that the two religious traditions that have consistently insisted that God is radically distinct from the world offer such an intimate model of divine-human interactions. While Judaism tends to focus on the human being as the lover and God as the beloved, Christianity stresses God's initiative as a lover who transforms believers into his friends and calls them to live in his presence through love (cfr. Eph 1,4)⁸. This has several important implications. For instance, Jesus urged his disciples to love everyone, even their enemies (Matt 18,38; Luke 6,35-36; cfr. Exod 21,24), thereby abrogating the

⁴ So G. OUTKA, *Agape*, New Haven 1976, 217-218.

⁵ K. RAHNER, *Love as the Key Virtue*, in *Sacramentum Mundi*, vol. VI, New York 1970, 345-346; IDEM, *Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God*, in *Theological Investigations*, vol. VI, Baltimore 1969, 237.

⁶ See J. POHIER, *God in Fragments*, London 1985; cfr. G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, New York 1960, 110.

⁷ POPE BENEDICT XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, December 25 2005, 6.2.

⁸ Cfr. D.B. BURRELL, *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame 1993, 128-139.

Jewish talionic maxim of an eye for an eye and a tooth for a tooth. In addition, he insisted that a malefactor should be resisted without being emulated (cfr. Matt 5,39), for failure to do so inevitably leads to supporting reprehensible aims⁹.

I. Christian *Agapē* and New Testament Ethics

Surprisingly, Richard B. Hays denies that love is a central or unifying theme in the New Testament, despite the fact that love is one of the most distinctive features of Christian life in the Pauline and Johannine scriptures (see, e.g., 1Cor 12,28-13,13; Rom 13,8; John 13,34-35; 1 John 4,7-8). For Hays, love is merely an interpretive cipher that underscores the significance of Jesus' suffering and death: «What the New Testament means by "love" is embodied concretely in the *cross*»¹⁰. Here it is good to recall that Jesus' *mandatum novum* is at the heart of St. John's explanation of the self-sacrificial nature of the Eucharist, in which the communicant is immersed in an ethos of friendship with God¹¹. In this unique divine self-communication, «God gives to us, that we may give in turn»¹². St. Luke attests that several people in the nascent Church lived this radical gift-of-self by selling all their possessions to help the less fortunate (cfr. Acts 2,44-45; 4,34-35), and St. Paul urged those of Miletas to help the weak because it is better to give than to receive (cfr. Acts 20,25-35).

While Christians believe that God himself *is* love (1 John 4,9.16), God as such defies definition with exclusively human concepts. Nonetheless, several considerations are helpful in sketching out a preliminary elucidation of *agapē*, the preferred term used for love in the New Testament. In fact, Pseudo-Dionysius the Areopagite argued that Scripture often used *agapē* for *erōs*: «To those who listen carefully to divine things the term *agape* is used by the sacred writers in divine revela-

⁹ See W. WINK, *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way* (Matt 5:38-42), in W.M. SWARTLEY, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, Louisville 1992, 102-125.

¹⁰ R.B. HAYS, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, San Francisco 1996, 202.

¹¹ D.F. FORD, *Self and Salvation: Being Transformed*, Cambridge 1999, 159-162.

¹² J. RATZINGER, *God is Near Us: The Eucharist, the Heart of Life*, San Francisco 2003, 45.

tion with the exact same meaning as the term *eros*»¹³. First of all, echoing an idea already prominent in many strands of Jewish theology, Jesus says that when someone loves another person she shows love for God as well (cfr. Matt 25,31-46). Second, love of God consists in a movement of the will toward some divine attribute we discover in others: a talent, property, characteristic, or virtue¹⁴. Third, the volitional movement of the subject beyond herself presumes that love is not primarily an emotion, although it certainly includes feelings, sensations and affective responses on one's part¹⁵. As one contemporary author puts it, «[f]eelings come *to* us, passively; *agape* comes *from* us, actively, by our free choice»¹⁶. In a very similar vein Pope Benedict XVI asserts, «it is clearly revealed that love is not merely a sentiment. Sentiments come and go. A sentiment can be a marvelous first spark, but it is not the fullness of love»¹⁷.

Aristotle considered *philia* to be a relationship that fosters growth in virtue, providing a truly unique opportunity for maturing as a person; and virtue, like love, is a stable disposition that evinces excellence, at least to some degree¹⁸. Since friends are bound together by something that they share in common, friendship actually holds society together: «when men are friends, they have no need of justice, while when they are just they need friendship as well»¹⁹. And the highest form of friendship is based on character and just relations, a situation that can be present even between un-equals, provided the right proportion is respected²⁰. Surprisingly, Aristotle claimed that the real purpose of community life is to help people go *beyond* benevolence, since altruism «is [only] the *beginning* of

¹³ PSEUDO-DIONYSIUS, *De Divinis Nominibus*, 4.11-12.

¹⁴ See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* (henceforth, STh) I-II, qq. 26-28. Aquinas held that the believer actually comes to possess God by the acts of intellect and will in an *intentional* way and with the assistance of grace. God is found in the rational creature as that which is known in the knower, *sicut cognitum in cognoscente*, and loved in the lover, *sicut amatum in amante* (see STh I, q. 43, a. 3).

¹⁵ Contra J.D. VELLEMAN, *Love as a Moral Emotion*, «Ethics» 109 (1999) 338-374.

¹⁶ P. KREEFT, *Fundamentals of the Faith: Essays in Christian Apologetics*, San Francisco 1988, 181.

¹⁷ BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est*, 17.2.

¹⁸ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics* (henceforth, NE), 2.5, 1106a10.

¹⁹ IDEM, NE, 8.1, 1155a22-27; cfr. NE 8.9, 1159b29-30 & 1159b32.

²⁰ IDEM, NE, 8.13, 1162a34-1162b4.

love [or friendship]»²¹. Affective union includes the realization that the life of the beloved is completely taken up by the lover and is integrated into her own life. Thus a true lover does things *with* the beloved and not simply *for* the beloved, participating in a common activity in which the two are mutually dependent and through which they share in what transcends them²². While friendship with God was out of the question for Aristotle, since God cannot communicate with humans²³, Abraham was called the friend of God because he trusted Yahweh and faithfully fulfilled all that he was asked to do by him (see Is 41,8; 2 Chron 20,7; James 2,23).

In stark contrast to the fraternal camaraderie of Greek antiquity, where the epitome of friendship was a good philosophical conversation²⁴, Jesus portrays love as selfless identification with and dedication to the good of others, something that would have appeared wholly impractical to many of his contemporaries. «Given the ancients' almost universal belief in the leverage of the established powers and authorities (Mk 10,42), charity in a spirit of service was simply not a responsible way of living, nor even a religious one»²⁵. What possible benefit could accrue to someone who follows the teaching of Jesus' parable of the Good Samaritan (Luke 10,25-37), who imitates his washing of the disciple's feet (John 13,1-11), who tries to live the injunction to love one's enemies (Luke 6,35-36), or who follows Jesus' surprising largesse in requesting forgiveness for his executioners (Luke 23,34)? St. Paul offers a surprising answer to these hypothetical queries: «For while we were still weak, at the right time Christ died for the ungodly [...] But God proves his love for us in that while we still were sinners Christ died for us» (Rom 5,6.8).

²¹ IDEM, NE, 9.5, 1167a3 (emphasis added). Thomas Aquinas explains that this is the case because benevolent regard for the other arises suddenly, without the need for friendly feelings, intimacy, or heartfelt desire. Perfect love is born of an earnest consideration of the object (or person) loved and an eager inclination toward that object. See THOMAS AQUINAS, *STh II-II*, q. 27, a. 2; cfr. ARISTOTLE, *Ars Rhet.*, 2.4, 1380b35, 1381a19.

²² ARISTOTLE, NE, 9.5, 1167a1-2.

²³ IDEM, NE, 8.8, 1159a4-5.

²⁴ See A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame 1984², 174.

²⁵ F.J. VAN BEECK, *God Encountered: A Contemporary Catholic Systematic Theology*, vol. 2/4: *The Revelation of the Glory*. Part IVB: *The Genealogy of Depravity: Living Alive to the Living God*, Collegeville 2001, 148.

Divine love is not based on the perceived qualities of the one loved (as with *erōs*), or even on the possibility of reciprocation or imitation of selfless giving (as with *agapē*). On the contrary, God does not need to discover good in us in order to befriend us, because he creates the good that is in us. God creates a common ground within us by giving the Spirit of Christ, so that individual acts of charity perfect our person and deepen our relationship with God. So, while temperance, justice, and fortitude are virtues insofar as they measure up to the rule of human reason, charity is more than a moral virtue because it «plunges beyond that to attain the rule which is behind the rule of human reason [...] God himself»²⁶. Indeed, the Christian believes that, by virtue of the Incarnation, the Son of God introduces us into filial communion with the Father through the Spirit, who creates in us the same relation he enjoys with the Father and the Son, forging a unity of spirit in us²⁷. This novel manifestation of what we might term *creatio amoris* radically transforms human relations, reflecting the fact that God creates out of pure love, that is, out of his own goodness²⁸. Hence, Christian love represents a clear advance over Aristotle's attempt to unite altruism and self-protection (or self-preservation)²⁹, because the Christian believes that a human participant in divine love is not simply the recipient of a gift (from God) but is a gift³⁰.

²⁶ W. FARRELL, *A Companion to the Summa: Volume III-The Fullness of Life*, New York 1940, 67.

²⁷ See R. LETHAM, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology and Worship*, Phillipsburg 2004, 422-423.

²⁸ THOMAS AQUINAS, STh I, q. 44, a. 4 ad 1; cfr. A. BARR, *Love in the Church: A Study of First Corinthians, Chapter 13*, «Scottish Journal of Theology» 3 (1950) 425.

²⁹ See J. BESSON, *Making Friends: Aristotle's Doctrine of the Friend as Another Self*, in A. LOIZON – H. LESSER, *Polis and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy*, Aldershot-Brookfield 1990, 50-68.

³⁰ The idea that life itself is a gift is based on the Christian belief that God and creatures are not on the same metaphysical plane. In the realm of this ontological difference, gratuity precedes necessity and obligation, which suggests that the specifically human operations of knowing and loving truth and goodness are acts of gratitude that are ultimately directed toward God the Creator. See J. MILBANK, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids-Cambridge 2005, 33-47.

While some Jewish scholars allege that Jesus' ethical teaching was not particularly new³¹, others see his attitude toward women, children and sinners as genuinely revolutionary³². The Judaism of first-century Palestine kept women out of public view in order to safeguard morality, and Jesus' openness to and interactions with women would have been quite remarkable. «The world of Jesus set out to protect women by secluding them, believing that sexual desire was uncontrollable. Jesus accepts women into the group of disciples because he expects his disciples to control their desires»³³. In addition, Jesus' unconditional commitment to celibacy allowed him to relate with all women as equals, avoiding the male tendency to dominate or manipulate members of the opposite sex³⁴. Jesus also scandalized many Jews by befriending public sinners: «[he] actually took his stand among the pariahs of his world, those despised by the respectable»³⁵. Evidently, his interest in sinners was especially offensive because he associated with them before they made any public display of sorrow for their sins, or without having expressed a firm resolution to amend their ways (see, e.g., Luke 19,7-8). The call to love others unconditionally amounts to wanting what is best for them, and given the fact that all human beings are sinners (cfr. Rom 3,9-18), what is best for everyone is that each one of us repents of what sets us at enmity with God. In the words of Jerry Walls, «love for a person who has done a great evil toward oneself consists essentially in the wish that that person would repent and enter a relationship with God that would transform that person»³⁶. Thus John Haldane writes: «Loving the sinner as one created by God, in whom grace can yet operate, it is still possible to judge and to hate the sin: indeed it is a duty to do so»³⁷.

³¹ See G. KITTEL, *Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums*, «Zeitschrift für systematische Theologie» 2 (1925) 561; J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, New York 1925, 384; G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Darmstadt 1973 (Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, 8), 217.

³² W. SCHRAGE, *The Ethics of the New Testament*, Philadelphia 1988, 86.

³³ J. JEREMIAS, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, New York 1971, 227.

³⁴ Cfr. S.M. SCHNIERDES, *New Wineskins: Re-imagining Religious Life Today*, New York – Mahwah 1986, 134.

³⁵ G. VERMS, *Jesus the Jew*, London 1994, 196.

³⁶ J.L. WALLS, *Heaven: The Logic of Eternal Joy*, New York 2002, 126.

³⁷ J. HALDANE, *An Intelligent Person's Guide to Religion*, London 2003, 86.

A telling feature of Christian love concerns how one should react to a lack of love on the part of others. After illustrating three generic kinds of action that demonstrate love for one's enemies, Jesus provides four examples of non-retaliatory responses to alien offenses. «If anyone strikes you on the cheek, offer the other also; and from anyone who takes away your coat do not withhold even your shirt» (Luke 6,29). Jesus' earlier directive to do good to those who hate you, to bless those who curse you, and to pray for those who abuse you (Luke 6,27c-28b) requires showing authentic concern for the personal integrity of one's neighbor³⁸. Therefore, love for others is not simply the enjoyment that comes from loving someone for her own sake, using her for the sake of something else, much less loving her because she pleases or satisfies me in some way (sensually, emotionally, psychologically, or financially).

II. *Erōs*, *Agapē*, and Altruism in Hellenism and Christianity

Several Christian authors suggest that sexual *erōs* points to the profound spiritual joy of heaven. Alvin Plantinga, for one, writes: «Sexual eros with its longing and yearning is a sign and foreshadowing of the longing and yearning for God that will characterize us in our healed and renewed state in heaven; and sexual satisfaction and union, with its transports of ecstasy, is a sign and foreshadowing of the deeper reality of union with God –a union that is at present for the most part obscure to us»³⁹. Similarly, Paul Tillich describes *erōs* as a power that strives for perfection in finite beings, what could be termed a passion for union and a desire for the infinite⁴⁰. Gregory of Nyssa explains desire for the infinite in an intriguing way, making use of the metaphor of a spring to describe the ineffable source of love in God.

As you came near the spring you would marvel, seeing that the water was endless, as it constantly gushed up and poured forth. You could never say

³⁸ See L.J. TOPLE, *The Love Command*, in *Children of a Compassionate God: A Theological Exegesis of Luke 6:20-49*, Collegeville 2001, 151.

³⁹ A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, 317.

⁴⁰ P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, Chicago 1951, 72, 77.

that you had seen all the water. How could you see what was still hidden in the bosom of the earth? Hence no matter how long you might stay at the spring, you would always be beginning to see the water [...] It is the same with one who fixes his gaze on the infinite beauty of God. It is constantly being discovered anew, and it is always seen as something new and strange in comparison with what the mind has already understood. And as God continues to reveal himself, man continues to wonder; and he never exhausts his desire to see more, since what he is waiting for is always more magnificent, more divine, than all that he has already seen⁴¹.

In answer to Nietzsche's contention that Christianity destroys *erōs* by despising the body and sexuality, Pope Benedict stresses that the promised infinity and eternity of love calls for self-renunciation in order to safeguard the integrity of both body and soul⁴². «Christian faith [...] has always considered man a unity in duality, a reality in which spirit and matter compenetrates, and in which each is brought to a new nobility»⁴³. Interestingly, Clement of Alexandria and Evagrius Ponticus employed the Stoic concept of *apatheia* in a positive sense, considering it as the sign of a soul that is cleansed of the passions and emotions that impede spiritual progress⁴⁴. So, in sum, as Janet Martin Soskice puts it, «We are made to have desires, but we need to desire properly and love well»⁴⁵.

Plato of course appreciated the limitations of *erōs* and the need for discipline, envisaging *erōs* as a form of love that refers to the natural drive for self-completion by a desired object. The one clear danger with this kind of love is not so much that lovers will idolize one another but that they will worship *erōs* itself, treating love as if it were a god rather than an intermediary step leading to God⁴⁶. Precisely because there are two intrinsic principles of action in the soul, i.e., an innate desire for pleasure and an acquired judgment aimed at the best, Plato asserts that self-control is required in order to ensure sound judgment prevails when these principles come into conflict. If

⁴¹ GREGORY OF NYSSA, *De Anima et Resurrectione* (PG 48.65A).

⁴² BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est*, 3; cfr. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse (Beyond Good and Evil)*, vol. IV, 168.

⁴³ BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est*, 5.3.

⁴⁴ See CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromateis*, 6.9.74; EVAGRIUS PONTICUS, *De Diversis Malignis Cogitationibus*, 2; *Praktikos*, 56 and 78.

⁴⁵ J.M. SOSKICE, *Heart of the Matter*, in «The Tablet», February 4 2006, 4.

⁴⁶ C.S. LEWIS, *The Four Loves*, New York 1960, 155.

desire is allowed to prevail over reasoning, the person becomes fragmented in her being; love impels the individual to seek out others in order to draw together and reunify the fragmented self. If one does not restrain the irrational passion of *erōs*, the mind disengages from reality and yields to fantasy, excess, and *hubris* (*Phdr.* 237d6-238c4).

St. Paul modified the Platonic parameters of love somewhat by insisting that the innate desire for happiness demands going-out-of-oneself in order to embrace God's will, and the best way to do this is by placing trust in God and bearing the burdens of others (cfr. Gal 6,2)⁴⁷. The proper development of freedom demands an enriching interaction with others, identifying and addressing their unique and distinctive needs. Indeed, a community will flourish to the extent that *need* is a motive of action, and the recognition of others' needs requires transcending self-love⁴⁸. However, just substituting other-directed *agapē* for self-directed *erōs* does not fully explain Christian love, for the unidirectional orientation of *agapē* overlooks the lover's own needs as well as the reciprocal bonds of concern required for community life⁴⁹. Paul anticipates this problem by linking self-transcending love with an increase of faith in God (cfr. 1 Thess 3,12-13; Gal 5,6). As Thomas Schreiner writes, «Those who are trusting in God to meet their needs are liberated to meet the needs of others»⁵⁰.

Over against Anders Nygren's view of Christian *agapē* as the opposite of Platonic *erōs*, Henri de Lubac asserts that Nygren «does not seem to suspect that there is a distinction [...] between ontological love –natural and necessary– and a free personal love, which alone is susceptible to moral qualification»⁵¹. Indeed, Nygren depicts divine *agapē* as indifferent with respect to value, seeing it as unmotivated

⁴⁷ J.L. MARTYN, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33A, New York 1997, 271, n. 173.

⁴⁸ See K. JASPERS, *Philosophy of Existence*, Philadelphia 1972, 25; A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago – La Salle 1999, 109.

⁴⁹ Cfr. S.G. POST, *A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love*, Lewisburg 1990, 12.

⁵⁰ T.R. SCHREINER, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*, Downers Grove-Leicester 2001, 294.

⁵¹ H. DE LUBAC, *Theological Fragments*, San Francisco 1989, 88.

and spontaneous⁵². Referring to his reading of the Parable of the Prodigal Son, Amy Hall writes:

What Nygren overlooks here is crucial for understanding the Lukan version of God's love and our response: the distinguished patriarch runs to embrace his son, who is still literally reeking of his transgression, symbolically declares him as royalty, and puts on a wild celebration *precisely because* "this brother of yours was dead and has come to life; he was lost and has been found" (Luke 15,11-32). Jesus begins this series of parables saying "there will be more joy in heaven over one sinner who repents than over ninety-nine righteous persons who need no repentance" (Luke 15,7). The Lukan parables do indeed recast God's and our *agape* as that which abides in spite of transgression, but it does more than that: the one who is lost, either by self or societal declaration, is the unique recipient of God's preferential concern, and when found, a cause for God's delight⁵³.

Nygren reduces *agapē* to a kind of suicidal expenditure of love, with little or no reciprocating response expected from the beloved. In contrast to this understanding of love, David Bentley Hart offers a helpful corrective: «In simple human terms, a love that is inseparable from an interest in the other is always more commendable, more truly selfless, than the airless purity of disinterested expenditure, because it recognizes the otherness and delights in the splendor of the other»⁵⁴.

Such a radical form of self-generosity and genuine interest in others is reflected in the munificence with which the patient father treats his two sons in the parable, looking out for the return of the younger boy and overlooking the critical assessment of the elder one (Luke 15,11-32). Significantly, we do not know how the elder son finally reacts, and this uncertainty is clearly aimed at a portion of Jesus' audience, many of whom had apparently fallen prey to self-righteousness.

⁵² See A. NYGREN, *Agape and Eros*, New York 1969, 76.

⁵³ A.L. HALL, *Complicating the Command: Agape in Scriptural Context*, «The Annual of the Society of Christian Ethics» 19 (1999) 97-113, citation at 107.

⁵⁴ D.B. HART, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids-Cambridge 2003, 264-265.

Scribes and Pharisees are invited to find themselves represented in the parable as the elder son –responsible and obedient, it would seem, but failing in their solidarity with the redemptive purpose of God. Will they identify with God's will and, having done so, join repentant sinners at the table? Putting aside their own concerns with status and recognition, will they accept as members of the family of God those whom God accepts? Or, refusing to embrace God's gracious calculus, which works to include those who [re]turn to him, will they exclude themselves from the family of God? The parable is open-ended and so is the invitation⁵⁵.

Evidence of the novelty of this perspective is seen in Jesus' exclusion of the possibility of asking who is my neighbor in the Parable of the Good Samaritan (Luke 10,30-37)⁵⁶. Prior to the advent of Christ, one's neighbor was taken to be a fellow Israelite, a member of the same closely-knit ethnic community. Jesus abolished all ethnic, communal, and demographic limits, universalizing the concept of neighbor, so that now, as Pope Benedict writes, «Anyone who needs me, and whom I can help, is my neighbor»⁵⁷.

An additional implication of this normative guideline is that genuine love is able to overcome injustice, and this aspect of the universality of love helps us understand Jesus' admonition to forgive one's enemies. In essence, all love is grounded in the goodness of *God*, who is merciful toward the just and the unjust alike (cfr. Matt 5,45), and love is expressed or revealed as mercy⁵⁸. This demands a reversal of the natural human tendency toward revenge and strict reciprocity, for divine *agapē* forgives and takes the consequences of injustice to itself⁵⁹. In a sense, the fidelity of God's love transcends *erōs* and *agapē* altogether, pointing to an indestructible bond that is perhaps best represented by marital friendship, where each spouse delivers him- or herself up for the sanctification

⁵⁵ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997, 586.

⁵⁶ Cfr. J.R. DONAHUE, *Who Is My Enemy? The Parable of the Good Samaritan and the Love of Enemies*, in *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, 151.

⁵⁷ BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est*, 15.

⁵⁸ Cfr. JOHN PAUL II, *Dives in Misericordia*, November 30 1980, 8.3.

⁵⁹ BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est*, 10.1. Also see S.C. BARTON, *Parables on God's Love and Forgiveness (Luke 15:1-32)*, in R.N. LONGENECKER, *The Challenge of Jesus' Parables*, Grand Rapids–Cambridge 2000, 203; cfr. M. REISER, *Love of Enemies in the Context of Antiquity*, «New Testament Studies» 47 (2001) 424.

of the other in imitation of Christ (cfr. Eph 5,1, 25-27). While human spousal love is exclusive *vis-à-vis* other human loves, it is inclusive as well, embracing everyone as neighbor, acting as an incentive to befriend one's children, neighbors, colleagues, and other social contacts.

It would therefore seem that *philia* is a critical element for explaining the distinction and the relation between *erōs* and *agapē*, providing a proper understanding of these two forms of love as well as the context in which they function. In point of fact, the *philia* word family had a major impact on the Christian concept of love⁶⁰, with *erōs* and *agapē* existing within a *philia* relationship, creating unity and forming the community extensively and intensively⁶¹. Friendship enables individuals to experience the joy of excellence in a common endeavor and, at the same time, to share in the bittersweet ecstasy of suffering for something of transcendent value. Specifically, *philia* transcends the ecstatic receiving of *erōs* and the altruistic giving of *agapē*, pointing to a communion that resembles the interplay between the Father, Son and Holy Spirit in the Trinity. Obviously, we must avoid describing the intra-trinitarian relations as «a community of friends» (contra Vaught⁶²), since this terminology could suggest tritheism⁶³. In the human realm such a rhetorical expression is perfectly fine, for life in community is the normative context in which a person learns to serve the needs of others and where justice serves to regulate her activity. «My desire for friendship and community makes me want to be held accountable, corrected, even punished, as part of the process by which I enter and build community. This corrects the fear

⁶⁰ See F. CROWE, *Complacency and Concern in the Thought of St. Thomas*, «Theological Studies» 20 (1959) 353-363; A.H. ARMSTRONG, *Platonic Eros and Christian Agape*, «Downside Review» 79 (1961) 106-120; A. G. BROCK, *The Significance of φιλέω and φίλος in the Tradition of Jesus Sayings and in the Early Christian Communities*, «Harvard Theological Review» 90 (1997) 393-409.

⁶¹ G. OUTKA, *Theocentric Agape and the Self: An Asymmetrical Affirmation in Response to Colin Grant's Either/Or*, «Journal of Religious Ethics» 24 (1996) 37. Edward Vacek opts for a different approach to overcoming the dichotomy Nygren introduced between *agapē* and *erōs*, distinguishing between *agapē*, *agapē* for self, and *erōs*. See E.C. VACEK, *Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics*, Washington 1994, 240.

⁶² C.G. VAUGHT, *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*, Waco 2004, 40-41 (emphasis added).

⁶³ J.M. SOSKICE, *Friendship*, in D.F. FORD – B. QUASH – J.M. SOSKICE, *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, Cambridge 2005, 169-170.

that naïve living of the Golden Rule will produce self-indulgent chaos in society»⁶⁴.

Franz Rosenzweig suggests that the first commandment of the Decalogue merges with Jesus' inclusive injunction to love one's neighbor (Mark 12,28-34; cfr. Lev. 19,17-18) in order to instantiate divine love. «Man can express himself in the act of love only after he has first become a soul awakened by God»⁶⁵. Since *erōs* awakens us to the presence of something beautiful and eternal, we come to realize that love cannot be fully satisfied in this life, a fact that all those who enter into marriage discover soon enough.

When in love, we may think *eros* alone is sufficient to fulfill us. If so, we will soon learn how powerful time is. Having made *eros* our god, we will discover how demonic [...] *eros* can be. When in love, we may find the marriage vow seems to remove all spontaneity. In this sense [...] marriage may seem to us the grave of love. Marriage may seem so, but it is not –or not only that. Christians should be able to imagine more, since they have been taught that maturity is measured by “the stature of the fullness of Christ”, who is the living Lord [...] For the mystery of human love perfected and completed by being taken into the life of God in Christ is the paschal mystery⁶⁶.

In contrast to the medieval romantic love between Tristram and Isolde, which appears to be a Manichean Gnostic version of pagan *erōs*, the symbol of eternal love in Christianity is the marriage of Christ with his Church (cfr. 1 Cor 6,17; Eph 5,21-33; Col 1,24)⁶⁷. God shares his life of love with the believer in Christ, provided he or she

⁶⁴ L.J. TOPEL, *The Love Command*, in *Children of a Compassionate God*, 158, n. 115; cfr. P. RICOVER, “Thou shalt Not Kill”: A Loving Obedience, in A. LACOCQUE – P. RICOVER, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago 1998, 127.

⁶⁵ F. ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, New York 1971, 214.

⁶⁶ G. MEILAENDER, *Things That Count: Essays Moral and Theological*, Wilmington 2000, 33.

⁶⁷ M.C. D'ARCY, *The Mind and the Heart of Love, Lion and Unicorn: A Study in Eros and Agape*, New York 1947, 39. Having been sent by King Mark to Ireland to bring Isolde the Fair back to Cornwall to marry his uncle the king, Tristram and Isolde unwittingly drink a potion that binds them in an eternal love that eschews consummation in this life. Later, when dying of a battle wound, Tristram sends for his paramour but dies of despair before her arrival, having been deceived into believing that she was not coming. On finding her lover already dead, Isolde dies of grief at his side.

obeys the will of God (cfr. Rom 1,5; 16,26), convinced that this love coincides with the deepest desires of the human heart. Only then does love become the freely chosen goal of life⁶⁸.

III. *Agapē*: to Love Without Pretense

Although Jesus' love command does not appear in the Pauline corpus, the author of these letters knew that this *règle de vivre* could be traced back to Jesus and he probably assumed his readers did as well⁶⁹. In speaking about the marks of the true Christian, Paul stresses the importance of living rectitude of intention in practicing *agapē*: «let love be without pretense» (Rom 12,9). This moral injunction implies that *agapē* is a self-effacing virtue that seeks to please God and enact his will toward others. In a certain sense, God's will and genuine love coincide.

Paul did not view Christian life as divided neatly into different sets of attitudes and obligations appropriate to different types of people or situations. Nor did he have any thought of the Roman Christians compartmentalizing their lives into spiritual and ordinary matters, or of conducting their affairs cut off from involvement with the wider community. The same unpretentious concern and positive outgoing love must therefore be the fundamental moral imperative in all situations, and above all in the most demanding ones, otherwise it is not love at all. This type of love does not reckon on personal gain or aggrandizement or on receiving a positive response in turn. Its motivation, rather, is God's will and God's love, which manifests itself in the lives of those who have been declared righteous⁷⁰.

Interestingly, Paul yokes together love and divine election (see Rom 1,7; Col. 3,12; cfr. Rom 9,13.25; 11,28), making the former the principal way of living up to the new status conferred by the latter

⁶⁸ Cfr. R. BAUCKHAM, *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives*, Louisville-London 2002, 68.

⁶⁹ So D.M. SMITH, *The Love Command: John and Paul?*, in E.H. LOVERING, JR. – J.L. SUMNEY, *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters*, Nashville 1996, 213.

⁷⁰ W.T. WILSON, *Love Without Pretense: Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature*, WUNT 46, Tübingen 1991, 199.

(see Gal 5,13-14; 6,2-3; cfr. Lev 19,18). Having been newly formed in Christ (Gal 2,20-21; Phil 1,21; Rom 6,11; 14,8), God's Spirit bestows the status of divine childhood on believers (Gal 4,4-6; Rom 8,15), so that they can live uprightly and love others by, among other things, suffering for their sins (cfr. Eph 5,1-20)⁷¹.

Paul's new perspective on the law of God ties in with the universality of the *mandatum novum*, for he describes Christ as the *telos* or goal of the law (Rom 10,4). This expression could signal the end of the *Torah* as an absolute and ultimate norm, as well as the appearance of Christ as the one who completely fulfills God's law, precisely because one must love others and God without limit⁷². Later, Paul says quite clearly that «the law of Christ» is equivalent to the love command (cfr. Rom 13,10), which, as he had already told the Galatians, involves carrying the burdens of others (cfr. Gal 6,2). Thus, it would be wrong to say that Christ inaugurates a new religious tradition of living *beyond* the law, obliterating all legal and human boundaries (contra Milbank⁷³). On the contrary, the love command sums up or fulfills the whole law and echoes Jesus' famous remark, «Do not imagine that I have come to abolish the law or the prophets. I have come not to abolish but to complete them» (Matt 5,17; cfr. Rom 3,31; 10,4). The Spirit of God enables believers «to look not only to one's interests, *but also* to the interests of others» (Phil 2,4). Here we have, *in nuce*, a periphrastic description of Christian love. Paul is not advocating a radical attitude of abject self-sacrifice but rather urging us to see oneself-as-one-of-the-others (see, e.g., Rom 15,1-3; 1 Cor 10,33-11,1). The self-sacrificial element of friendship redefines personal responsibility and underscores the desire to order oneself according to God's will, for generosity, mercy, and love of neighbor are a participation in God's life and manifest God's glory⁷⁴.

⁷¹ M.J. GORMAN, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Grand Rapids-Cambridge 2001, 163.

⁷² See G.E. HOWARD, *Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4ff.*, «Journal of Biblical Literature» 88 (1985) 331-337.

⁷³ J. MILBANK, *Culture: The Gospel of Affinity*, in *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, London - New York 2003, 196-198.

⁷⁴ See O. O'DONOVAN, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Grand Rapids 1986, 26-27, 54-58, 101-106; cfr. S.J. GRENZ, *The Moral Quest: Foundations of Chris-*

Jesus taught his disciples that they could not please God unless they loved one another to a heroic degree, and this is especially true of other members of their ecclesial family. «So then, as we have opportunity, let us do good to all, and especially to those who are of the household of faith» (Gal 6,10). On this score Tertullian records how the pagans were struck by the concern Christians showed toward the needy⁷⁵, and Rodney Stark alleges that the early Christians came to understand that «as God demonstrates his love through sacrifice [i.e., the death of Christ], humans must demonstrate their love through sacrifice on behalf of one another»⁷⁶. Christ demonstrates the power of perfect fidelity to God in following the plan of the Father to the letter, fully cognizant of what he is doing on Calvary, contrary to what Roderick Strange implies in the following passage.

His execution was not a sly manoeuvre, a clever, subtle strategy by which he gained success and triumph. In itself it was unrelieved defeat. It is a frightening truth to accept. We Christians have spent much time over the past two thousand years trying to avoid the lesson of that crucifixion by explaining its horror away. *We have wanted Jesus to have it all planned, to have known what was taking place, to be in control.* It was not like that. We should thank God it was not like that, for from the darkest depths of that defeat we are redeemed. There is no darkness in which he has not shared and which he has not overcome. He has triumphed, but not because the darkness was illusory, the horror a charade, the defeat unreal. Jesus has triumphed because, even when he was most desolate, he remained perfectly faithful in love⁷⁷.

Over against the idea that Jesus was ignorant of what was taking place on Golgotha, Jesus acknowledges God's plan and assents to it in the garden of Gethsemane (e.g., Luke 22,39-46). In addition, St. John

tian Ethics, Downers Grove 1997, 203; R. WILLIAMS, *Interiority and Epiphany: A Reading in New Testament Ethics*, in *On Christian Theology*, Oxford 2000, 255.

⁷⁵ See TERTULLIAN, *Apologeticum* 39.7.

⁷⁶ R. STARK, *The Rise of Christianity*, San Francisco 1997, 86. For more on the idea that the believer must discover the suffering Christ in others, see J.R. MEYER, *The Law of Christ and Experiencing God's Love*, «Theology» 108 (2005) 110-117.

⁷⁷ R. STRANGE, *Living Catholicism*, London 2001, 49 (emphasis added); also see D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley-Los Angeles-London 1994, 134.

records the following poignant remark of Christ to the twelve apostles: «The Father loves me, because I lay down my life in order to take it up again. No one takes it from me; I lay it down of my own free will, and as it is in my power to lay it down, so it is in my power to take it up again» (John 10,17-18a). Certainly, Jesus' self-abnegating love far exceeds the advice of the Stoics, who advocated suffering abuse and injustice without reprisal, because such despicable acts were done out of ignorance.

St. Augustine condemned the Stoic philosophers for confusing compassion with an emotion of the weak, insisting that the emotions and sentiments that arise from love of the good and desires to act charitably are not morbid or disordered passions but virtues⁷⁸. Like Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine before him, Maximus the Confessor believed that not only must *agapē* discipline *erōs* but that *erōs* must also influence *agapē*, for knowledge without passion does not bind the mind to God⁷⁹. Knowledge of God is participatory and entails a union of wills, with love being the natural accompaniment of true knowledge.

For the mind of one who is continually in converse with God desire increases beyond measure into divine eros and even one's entire irascible element is transformed into divine agape. For by continual participation in the divine illumination the mind becomes altogether filled with light. It makes the passible element one with itself and turns it [...] into burning love that is without end and agape that never ceases, passing over completely from earthly to heavenly things⁸⁰.

Maximus may have learned how to blend *erōs* with *agapē* from Pseudo-Denys, who, as already mentioned, argued that the Bible frequently uses *agapē* for *erōs*. While the Torah demanded unlimited service on behalf of strangers, Jesus taught that the only way to escape the condemnation of the law is to love as God loves, by dying to self in order to surpass self-interest⁸¹. «Christian love of neighbor attains its true essence

⁷⁸ See AUGUSTINE, *De Civitate Dei*, 14.9.1 and 14.9.3.

⁷⁹ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, 1.

⁸⁰ IDEM, *Capita de Caritate*, 2.48.

⁸¹ See R. DUNCAN, *Emmanuel Levinas in the Light of Fides et Ratio*, «Communio» 29 (2002) 128.

only where no more accounts are kept – where a readiness prevails to love without requital – where, in the love of neighbor as well, the folly of the cross is accepted and welcomed»⁸².

Christian *agapē* transcends self-regard and other-regard (i.e., egoism and altruism) in order to transform and integrate these opposing tendencies into an attitude that embraces the common good as well as the good of every individual. Arguably, the attempt to integrate the spiritual and the secular realms through love is a uniquely Christian endeavor, flowing from the divine mandate that commands xenophilia and condemns xenophobia⁸³. In addition, since we can only approach the universal through the particular, love is never directed toward human beings in general. As Father Zosima tells Ivan in *The Brothers Karamazov*, the Christian cannot be satisfied with loving those who are conveniently remote but must also love those who are inconveniently near.

No longer is it a question [...] of a “commandment” imposed from without and calling for the impossible, but rather of a freely-bestowed experience of love from within, a love which by its very nature must then be shared with others. Love grows through love. Love is “divine” because it comes from God and unites us to God; through this unifying process it makes us a “we” which transcends our divisions and makes us one, until in the end God is “all in all” (1 Cor 15,28)⁸⁴.

For a believer to experience the joy of sharing in God’s love he or she must recognize herself as a servant of God who can only love with the assistance of God (cfr. Luke 17,10). Hence, paradoxically enough, there is something quite significant about those moments when one’s limitations in living charity are made clear.

There are times when the burden of need and our own limitations might tempt us to become discouraged. But precisely then we are helped by the knowledge that, in the end, we are only instruments in the Lord’s hands; and this knowledge frees us from the presumption of thinking that we alone

⁸² K. RAHNER, *Who Are Your Brother and Sister?*, in *The Love of Jesus and the Love of Neighbor*, New York 1983, 83-84.

⁸³ O’DONOVAN, *The Desire of the Nations*, 268.

⁸⁴ BENEDICT XVI, *Deus Caritas Est*, 18.

are personally responsible for building a better world. In all humility we will do what we can, and in all humility we will entrust the rest to the Lord. It is God who governs the world, not we. We offer him our service only to the extent that we can, and for as long as he grants us the strength⁸⁵.

Conclusion

Stephen Post suggests that altruistic love entails deep affirmative affection toward others, whereas Christian *agapē* is the same love universalized to embrace all humanity⁸⁶. While there is a good deal of truth in this summary statement, it does not completely explain the dynamic nature of Christian love as presented in the New Testament. By integrating the classical concept of *erōs* and the Christian notion of *agapē* in the context of *philia* relationships, Jesus teaches that divine love empowers a believer to love others as God loves them, seeing them as members of the same family. In the words of David Burrell, «What is new in Christianity is the disclosure of that Word as God, and with it the call to all people to become “friends of God”»⁸⁷. Human self-fulfillment is now understood as the indirectly intended by-product of self-sacrifice, forgetting oneself in order to serve others as Christ did, dying to sin with Christ for the benefit of sinners (cfr. Gal 2,19-20). Johann Wolfgang von Goethe describes this paradoxical situation in *Gesang der Geister über den Wassern*, where the soul is compared to a lake that is renewed by rain from the very clouds it had yielded itself up to. All meaningful knowledge is for the sake of friendship, and all significant friendship is an occasion to love as God loves, reflecting the fact that friendship is the highest form of moral reason and the virtue in which all other virtues participate⁸⁸.

765 14th Avenue
San Francisco - CA 94118

⁸⁵ IDEM, *Deus Caritas Est*, 35.

⁸⁶ So S.G. POST, *The Tradition of Agape*, in S.G. POST – L.G. UNDERWOOD – J.P. SCHLOSS – W.B. HURBUT, *Altruism & Altruistic Love: Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*, New York 2002, 56.

⁸⁷ BURRELL, *Freedom and Creation in Three Traditions*, 139.

⁸⁸ See J. MACMURRAY, *The Self as Agent*, New York 1957, 16; R. SOKOLOWSKI, *Phenomenology of Friendship*, «The Review of Metaphysics» 55 (2003) 462-463.

Abstract

The love commandment of Jesus of Nazareth is commonly held to be one of the most novel elements in Christian New Testament ethics, and yet Hebrew scripture emphasized the need to love God and neighbor as well. The Christian is called by Christ to build up a community of believers who work for a better world here and now as well as for the future end-time. The solidarity of believers who love God is grounded in the social character of human nature, and the eventual assumption of that nature into God's trinitarian life. This new existential situation enables individuals to create a community of love that serves God, others, and the common good with alacrity. While obeying the will of God for the Christian surely has an impact on the present life, its most immediate and important objective is to learn *how* to love others as God does. St. Paul, in particular, prays that those under his tutelage will increase in love for others, because faith must express itself in love (cfr. Gal 5,6).

Comunemente si ritiene che il comandamento d'amore di Gesù di Nazareth sia uno degli elementi maggiormente innovativi dell'etica cristiana del Nuovo Testamento; anche le scritture ebraiche enfatizzavano le necessità di amare Dio e il prossimo. Il cristiano è chiamato da Cristo a edificare una comunità di credenti che lavorino per un mondo migliore sia per l'immediato, sia per la futura fine dei tempi. La solidarietà dei credenti che amano Dio si fonda sul carattere sociale della natura umana e sulla conseguente assunzione di questa natura nella vita trinitaria di Dio. Questa nuova condizione esistenziale permette agli individui di creare una comunità d'amore che serva alacremente Dio, il prossimo e il bene comune. L'obbedienza alla volontà di Dio ha sicuramente, per i cristiani, un impatto sulla vita di tutti i giorni, ma il suo obiettivo più importante è quello di imparare come amare gli altri come li ama Dio. San Paolo, in particolare, prega affinché coloro che sono posti sotto la sua tutela accrescano il loro amore per il prossimo, perché la fede deve esprimere se stessa nell'amore (cfr. Gal 5,6).

Pagina bianca

RELIGION ODER RELIGIONEN?

Horst BÜRKLE

Inhalt: I. Vorbemerkung - II. Religion oder Religionen? Ein Grundthema bereits der alttestamentlichen Gottesoffenbarung - III. Die Religion und die Religionen im Neuen Testament - IV. Die Aktualisierung dieser Antwort im Zweiten Vatikanischen Konzil - V. Die Frage nach der Einheit der Religionen - VI. Orientierung zum Thema in den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes und in den theologischen Vorgaben Benedikts XVI - VII. Im Namen eines wahrhaften Dialogs - VIII. Die Frage „Religion oder Religionen?“ aktuell - IX. Schlußbemerkung.

I. Vorbemerkung

Das im Titel gestellte Thema besteht in einer Frage. Ich verstehe sie der Art, daß nach dem Verhältnis einer bestimmten Religion zur Vielzahl der anderen Religionen gefragt ist.

Die Religion im Singular betrifft aber nicht eine beliebige Religion im Allgemeinen.

Wenn wir uns nicht im unverbindlichen Vorfeld der vergleichenden Religionsgeschichte aufhalten wollen, müssen wir den Schritt von der je eigenen Religion zur Bestimmung ihres Verhältnisses zu den anderen Religionen wagen. Der Plural „Religionen“ setzt den Bezugspunkt zum Singular („meine, unsere Religion“) notwendig voraus. Außerhalb dieses Bezugfeldes bleibt die Frage des Themas abstrakt, gibt es keine Korrelation von „Religion“ und „Religionen“. In unserem Falle handelt es sich um das Christentum.

II. Religion oder Religionen? Ein Grundthema bereits der alttestamentlichen Gottesoffenbarung

Die Selbsterschließung Gottes in Israel vollzieht sich in ständiger Bezugnahme auf die durch seine Geschichte vorbereiteten und auf diese Offenbarung angelegten ethnischen und kulturellen Bedingungen. Sie ermöglichen es, daß die Inhalte dieser Offenbarung nicht nur verstanden, sondern in der Aufnahme ihren bestimmten Ausdruck finden. Die auf Gott hin geschaffenen Menschen erhalten so auf ihre Frage nach dem lebendigen Gott die ihnen angemessene, die von ihnen erfahrbare und ihnen verständliche göttliche Antwort¹.

Bereits die Geschichte des Alten Bundes zeigt, wie sich Gott in seiner Offenbarung bestimmter, schon vorfindlicher religiöser Erscheinungsformen bedient. Daran sind die Religionen im Umfeld der israelitischen Stämme beteiligt. Die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Gestalt dieser einen Religion in Israel vollzieht sich nicht in einer die bis dahin gültigen religiösen, kulturellen und sprachlichen Überlieferungen bloß verneinenden oder sie übergehenden Weise.

Das Verhältnis von Religion und Religionen bedeutet hier beides: Aufnahme in geschichtlicher Kontinuität und Vollendung durch Gottes Neusetzung. Es ist im Unterschied zur sokratisch-platonischen Tradition des Griechentums kein bloß durch des gemeinsame *dia-legein* zu enthüllendes Wahrheitsverständnis.

Im ‚Dialog‘, den Jahve im Alten Testament mit den Menschen führt, tut er sich als die Wahrheit und die Wirklichkeit kund. Damit erhält dieser ‚Dialog‘ ein Gefälle, das ihn von jeder Art zwischenmenschlicher Dialoge unterscheidet. Dadurch ist auch der Stellenwert des religionsgeschichtlichen Umfelds Israels bestimmt. Die Einflüsse seitens dieser Religionen erscheinen jetzt im Lichte der den lebendigen Gott offenbarenden Geschehnisse. Im Blick darauf erscheinen sie in ihrer dienenden, vorläufigen Rolle. Dieses Verhältnis von reli-

¹ „Da der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen und dazu berufen ist, Gott zu erkennen und zu lieben, entdeckt er auf der Suche nach Gott gewisse ‚Wege‘, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen“ (*Katechismus der Katholischen Kirche*, 31). „Ein besonderer Grund für die menschliche Würde liegt in der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog wird der Mensch schon von seinem Ursprung her eingeladen“ (ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Gaudium et spes*, 19.1).

giöser Einzigartigkeit der göttlichen Offenbarungsreligion in Israel und anderen außerisraelitischen analogen Erscheinungsformen läßt sich an Beispielen der alttestamentlichen Überlieferungsgeschichte verdeutlichen. Auch dort finden sich zentrale Heiligtümer, gibt es gemeinsame Wallfahrten mit Opfern und jährlicher Erneuerung der kultischen Verpflichtungen oder die Pflicht zu heiligen Kriegen. Vergleichbares begegnet auch in der griechischen und altitalischen Religion. Der Bund, den Gott mit seinem Volk schließt, gehört in dieses Umfeld anderer Religionen. Israel aber weiß sich in einzigartiger Weise von seinem Gott als dessen Eigentum erwählt.

Religion im Singular tritt damit in eine spannungsvolle Korrelation zum Plural anderer Religionen. In der Formulierung des ersten Gebotes findet diese ausschließliche Beziehung ihren bleibenden Ausdruck. Der Grund, warum Israel „keine anderen Götter“ (Ex 20,3) haben soll, liegt im Gottsein des sich offenbarenden Gottes Israels begründet. Sein wahres Gottsein schließt es aus, daß das Göttliche und die Macht des Heiligen weiterhin im Bereich des Geschaffenen gesucht und verehrt werden kann.

So wird z.B. im Gottesurteil auf dem Karmel eine unverrückbare Grenze gezogen zwischen den Naturgottheiten und dem Gott, dem sich Kräfte und Mächte im Naturbereich nicht nur ursprunghaft verdanken, sondern von dem sie in ihren naturgesetzlichen Wirkungen weiterhin bestimmt sind. Hier liegt bei allen Anklängen, die sich in der Religion des frühen Israel an die auch in den anderen Stammesreligionen bekannten Erscheinungsformen finden, der entscheidende Unterschied: Die Natur verliert ihren den Menschen beherrschenden Charakter. Sie wird ‚entgöttert‘. Der Mensch erfährt seinen Freispruch von den Gottheiten der Natur und ihren deifizierten Gewalten².

Ägypten und Mesopotamien waren dazu bestimmt, mit ihren Religionen und deren Ursprungsüberlieferungen der Religion Isra-

² In Bezug hierauf spricht der neuerdings mit seinen Thesen in die Diskussion gekommene Heidelberger Ägyptologe und Religionstheoretiker Jan Assmann von der sog. „mosaischen Unterscheidung“. Aus ihr folgert er seine die religionsgeschichtliche Entwicklung verfälschende Bewertung der monotheistischen Gottesoffenbarung. Er spricht von einem „Haß- und Gewaltpotential [...], das sich in der Geschichte der monotheistischen Religionen immer wieder aktualisiert hat“ (*Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München-Wien 1998, 19).

els dazu zu verhelfen, sein Zeugnis von dem sich ihm offenbarenden Gott mit kosmologischen und mythischen Vorstellungselementen in universaler Weise zum Ausdruck zu bringen. Die Korrelation dieser seiner Religion zu den Religionen der Nachbarvölker kam den Formulierungen seines Glaubens an den einen wahren Gott zugute. Aber diese Art von ‚Dialog‘ war ein kritischer. Er wurde nicht auf derselben Ebene von Gleich zu Gleich geführt.

Was diesen Völkern zu den Zeiten, da sie ihre Religionen noch ausübten und Israel begegneten, nicht bewußt sein konnte, brachte der Verlauf der weiteren Religionsgeschichte an den Tag: Die Zeugnisse der vor- und außerisraelitischen Religionswelt wurden zu historischen Dokumenten. Ihre Ruinen und Tempelfelder künden wie auch ihr Schrifttum von Vergangenen. Lebendig geblieben ist, was im ‚Diskurs‘ mit der Religion des Volkes Gottes erhalten blieb und als Vorbereitungs- und Weissagungsgeschichte des inkarnatorischen Ereignisses ‚Gott in Christus‘ Eingang gefunden hat. In den Zeugnissen von seinem Kommen, von seiner Erniedrigung und Erhöhung und in der Feier seiner Gegenwart – also in dieser ‚Religion‘ – haben die Religionen ihre bleibende Bestimmung gefunden. Im Bekenntnis der Kirche und in der Deutung dieses inkarnatorischen Geheimnisses ist aufgegangen, was als Ausdruck in fremden Religionen längst sein Ende gefunden hatte.

III. Die Religion und die Religionen im Neuen Testament

Maßstäbe für die Bestimmung ihres Verhältnisses finden wir im neutestamentlichen Kanon.

Seine Schriften spiegeln den Zugang zu Menschen auf ihren vor- und außerchristlichen religiösen Wegen. Griechische Philosophie und römische Religion haben neben dem beherrschenden jüdischen Erbe ihre deutlichen Spuren hinterlassen. Stoisches, gnostisches und neuplatonisches Gedankengut haben hier nicht allein die Begriffe für die Christusbotschaft bereitgestellt.

Das Licht, das mitten in menschlicher Finsternis sich in Hellas entzündet hat, ist nur erborgtes Sonnenlicht. Christus aber ist die Sonne [...] Der

Christ aber, der jetzt im Sonnenlicht steht, kann rückwärts blickend mit bestürzter Liebe entdecken, wie die Lampen der Antike den kommenden Helios der Gerechtigkeit vorherspiegeln. Das ist sein Humanismus. Hellas in Christus zu sehen, das griechische Wort ewig zu machen, indem er es aus seiner geschichtlichen Besonderung herausnimmt, es aus seiner (am Ganzen der Menschheitsgeschichte gemessenen) Kleinheit erlöst, indem er es heimholt in seinen Dialog mit Gott³.

Immer geht es in solchem „Dialog“ um beides: um Aufnahme und um Weiterführung, um Kontinuität und um Diskontinuität, um Aneignung und um Entfremdung. Es ist der Niederschlag des missionarischen Ausgriffs auf die Menschen, die in ihren Religionen die Religion in Christus noch vor sich haben.

Der in griechischen Denktraditionen vorgeprägte *logos* wird von der johanneischen Theologie (vgl. Joh 1,1-18) in Anspruch genommen und ermöglicht so die universalste Aussage des Inkarnationsgeheimnisses. Vorbereitet in seiner eigenen Auslegungsgeschichte bei Heraklit, in der Stoa und im Neuplatonismus gewinnt dieser Begriff schließlich die Fassung, die ihn geeignet werden lässt für seine endgültige Bedeutung: Er wird zum umfassenden Interpretament des Christusgeschehens. Gleiches gilt für die Gnosis. Auch sie, in der griechischen Tradition gewachsen und angereichert, wird zum Ausdrucksmittel für die neue ‚Gnosis‘ des Heils. In den Dienst des Christusbysteriums genommen, verliert sie ihren bis dahin eigenen religiösen Erlösungsanspruch.

In vielfältiger anderer Weise wird solcher kritischer Dialog mit den Elementen anderer Religionen im Neuen Testament geführt. Kontinuität und Diskontinuität zu fremdreligiösen Erscheinungsformen zeigt z.B. die Geburtstradition im Evangelium nach Matthäus. Hier tritt die in der Religionsgeschichte vielfach beheimatete Sternedeutungskunde in den Zusammenhang der neuen Religion. Kosmologische Dimensionen dienen im Prolog des Johannesevangeliums der Anzeige der Ankunft dessen, dem sie protologisch ihr Entstehen verdanken. Oder wenn wir an den Hinweischarakter der Zeichenhandlungen Jesu denken, an begleitende Heilungs- und Wundertata-

³ H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957, 10.

ten, immer sind es Phänomene, die uns auch in anderen Religionen begegnen. Jetzt aber erfahren sie ihren anderen, endgültigen religiösen Sinnbezug.

Das biblische Modell schlechthin für die Bestimmung des Verhältnisses von christlicher Religion und den Religionen findet sich in der Areopagrede in Apg 17. Sie stellt eine christliche ‚Theologie der Religionen‘ in nuce dar. Sie ist als summarische Antwort auf die Frage unseres Themas zu verstehen. So wie der Apostel Paulus in seinem Brief an die Römer in einem klaren systematischen Aufbau die Heilslehre vorstellt, so zeigt ihn der lukanische Bericht in Athen in einem grundlegenden Dialog mit griechischer Religion und Philosophie. Die Proklamation der Christuswahrheit erfolgt im Angesicht der Götter und ihrer Kultstätten und in Gegenwart der Anwälte (Epikuräer und Stoiker), die die Identität dieses Stadtstaates garantieren. Die einleitende Feststellung, daß die Athener besonders religiöse Menschen seien (V. 22: *deisidaimonesteroi*), ist keine *captatio benevolentiae* im Blick auf die Hörer. Sie bezieht sich darauf, daß die Suche nach Gott in Geschichte und Gegenwart in dieser Stadt trotz der Fülle der kultischen und weltanschaulichen Angebote noch nicht zu ihrem Ende gekommen ist. Einem Altar für den unbekanntten Gott fällt die symbolische Verweisfunktion für diesen Tatbestand zu. Er signalisiert die auch im Pluralismus der Religionen nicht zur Ruhe kommende Erwartung auf die Antwort aus der Tiefe der göttlichen Wahrheit als der *einen* Religion. So spricht aus dem Pluralismus der Verehrungsweisen (V. 23: *sebasmata*) die Unruhe des suchenden Herzens (Augustinus), das auf das Finden hin angelegt ist.

So wird aus der allgemeinen Tradition des Begriffs *religere*, *religio(nes)*, bis jetzt die Pflichterfüllung gegenüber den Göttern bezeichnend⁴, die neue *religio*. Sie gilt dem einen wahren Gott, der außer und vor seiner Selbstoffenbarung im Sohn immer schon als die zu erahnende, in den Grundbefindlichkeiten des Lebens und in der Schöpfung zu erspürende Wirklichkeit begegnet. Darin liegt eine schon vorchristliche Solidarität des Menschengeschlechtes. In Bezug darauf kann der Apostel sogar ein heidnisches Dichterwort zitieren:

⁴ E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, 32ff.

„Denn in Ihm haben wir das Leben, bewegen wir uns und gründet unser Sein“ (V. 28).

IV. Die Aktualisierung dieser Antwort im Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Hintergrund der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanischen Konzils steht die veränderte Weltlage. Sie wird näher bestimmt durch die Tatsache, daß Menschen und Völker verschiedener Herkunft, Rassen, Kulturen und Religionen einander nicht allein räumlich näher gekommen sind. Gegenseitiges Kennenlernen und das Bemühen um besseres Verständnis sind im Wachsen. Der Informationsfluß durch die Medien, aber auch die Bevölkerungsbewegungen haben ebenso wie der Ferntourismus dafür gesorgt, daß neben dem Interesse an fremden Religionen und Kulturen auch die Kenntnisse von ihnen allgemein zugenommen haben.

„Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“⁵, sieht die Kirche hier angesichts dieser Lage der Menschheit ihren eigenen Auftrag. Das universale Zusammenstreben, das menschliche Wollen, bedarf der Beförderung und Klärung durch göttlichen Beistand. Was die Völker vom Grunde ihrer Bestimmung wieder zur „Gemeinschaft untereinander“ zu führen vermag, macht des Zeugnis der Kirche über das, was „Einheit und Liebe“ unter Menschen begründet unentbehrlich. So wie die Areopagrede (Apg 17 V. 26) verweist die Konzilserklärung auf den gemeinsamen Ursprung des Menschengeschlechtes in seinem Schöpfer. Seine Güte erfährt die Menschheit in vielfältigen Erweisen seiner erhaltenden Fürsorge und Hilfe. Mit dem Rückblick auf die schöpfungsbegründete Einheit des Menschengeschlechtes bringt die Erklärung zugleich den Glauben der Kirche an ihre endgültige Wiederherstellung „im Lichte der Herrlichkeit Gottes“ zum Ausdruck. In dieser Perspektive erscheinen auch die Menschen in den anderen Religionen bereits im Lichte ihrer gemeinsamen Bestimmung. Diese

⁵ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Nostra Aetate*, 1.

ihre religiöse Finalität wird sich dann erfüllen, wenn „alle Völker in seinem Lichte wandeln“.

Wenn wir im Sinne unseres Themas „Religion oder Religionen?“ fragen, kann die Antwort allein lauten: Die Tatsache, daß es verschiedene Religionen gibt, ist die Folge davon, daß diese zur Einheit bestimmte Menschheit auf unterschiedliche Weise das Leben als ein rätselhaftes und ein der Sinnhaftigkeit entbehrendes erfährt. Die verschiedenen Religionen erscheinen so als Wege, auf denen die Menschen in der Suche nach Gott Antworten erwarten auf die grundlegenden Probleme dieses Lebens – eines Lebens, das nicht mehr in der ungebrochenen Einheit mit dem Schöpfer erfahren wird.

Zugleich aber gilt für die Frage unseres Themas „Religion oder Religionen?“ das Andere: Gerade in ihrer Suche nach „Antworten auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“ bezeugen die Menschen ihre Aufgeschlossenheit gegenüber der letzten göttlichen Wirklichkeit. In dem Verhalten der Menschen in ihren Religionen lässt sich –wie das Konzil sagt– eine „gewisse Wahrnehmung (*quaedam perceptio*)“⁶ jenes „letzten und unaussagbaren Geheimnisses“ erkennen, das immer schon „als verborgene Macht“ ihr Leben bestimmt.

Solche „Wahrnehmung“ und „Anerkenntnis“ durchdringt das Leben der Menschen „mit einem tiefen religiösen Sinn“.

Die Phänomenologie der Religionen –ihre Sinn- und Wesenbestimmung– wird vom Konzil nicht in einer abstrakten Weise vorgenommen. Was von ihnen zu sagen ist, lässt sich allein an ihrem Niederschlag ausmachen, den sie bei den Menschen finden. Das Verhältnis von Religion und Religionen lässt sich nicht abseits von den Wirkungen bestimmen, die sie für die Menschen zeitigen. Nicht in einer bloß theoretischen vergleichenden Methode vermögen wir dieses Verhältnis einer Definition zuzuführen. Dieser Ausgangspunkt vom Menschen ist wiederum nicht nur ein anderer methodischer Zugang zu unserem Thema. Er hängt auf das Engste mit dem Verständnis von „Religion“ zusammen, wie es mit der Inkarnation des Mensch gewordenen und damit personalen Gottes in Christus vorgegeben ist. Seitdem müssen wir die Spurensuche nach dem, was im Verhältnis von Religion und Religionen wahr ist, am Menschen fest

⁶ *Ibidem*, 2.

machen. In der Gestalt dieses Menschen ist das Rätsel der Religionen aufgelöst. Nicht die Beliebigkeit der Beurteilungsmaßstäbe vermag fernerhin unsere Frage zu beantworten. Das Geheimnis der Inkarnation wird zum Schlüssel, der das Rätselhafte im Pluralismus der Religionen, diesen Plural „Religionen“, zu entschlüsseln vermag.

V. Die Frage nach der Einheit der Religionen

Christliche Theologie sucht darum in der Zuwendung zu den Menschen ihren eigenen und spezifischen Zugang auch zu diesen Religionen. Darum kann es für sie keinen abstrakten ‚Ökumenismus‘ der Religionen geben, bei dem sich so etwas wie ein gemeinsamer ‚Nenner‘ schon voraussetzen ließe. Wo immer ein solcher für das in den Religionen jeweils Besondere und darum Zu-Unterscheidende gesucht wird, werden die konkreten Erscheinungsformen der Religionen abgestreift und einem allgemeinen Prinzip untergeordnet. Das zeigen die Versuche der sogenannten „pluralistischen Religionstheorien“ allzu deutlich. In ihnen erscheinen die verschiedenen Religionen einschließlich des Christentums als kulturspezifische Ausprägungen eines ihnen allen gemeinsamen, abstrakten ‚Absoluten‘. Auch die Vielfalt der Religionen als bloßen Ausdruck für eine „Einheit der Wirklichkeit“⁷ wahrzunehmen, ist katholischer Theologie verwehrt.

Gleiches gilt auch für den Versuch, die unterschiedlichen mystischen Erfahrungen in den einzelnen Religionen in den Rang einer übergreifenden Gemeinsamkeit zu erheben. Auch hier gilt, daß das Phänomen der Mystik in jedem Falle in einer konkreten Religion zu Hause ist und durch die unterschiedlichen Inhalte und Vorstellungen dieser jeweiligen Religion bestimmt ist.

Am deutlichsten hat Joseph Kardinal Ratzinger (jetzt Papst Benedikt XVI.) diesen Postulaten einer ‚Religion in den Religionen‘ eine Absage erteilt.

⁷ So der Titel des Buches von M. VON BRÜCK, München 1986, nach meiner Konversion Inhaber des missions- und religionswissenschaftlichen Lehrstuhls an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München.

Die dem Abendländer von heute so sympathische Gleichsetzung aller Religionen enthüllt hier ihre dogmatische Voraussetzung, die in der behaupteten Identität von Gott und Welt, von Seelengrund und Gottheit liegt. Zugleich wird sichtbar, warum für asiatische Religiosität die Person kein Letztes und Gott selber daher nicht personal gefasst ist: Die Person, das Gegenüber von Ich und Du gehört der Welt der Trennung an; auch die Grenze, die Ich und Du scheidet, versinkt, enthüllt sich als vorläufig in der All-Eins-Erfahrung des Mystikers⁸.

Im Grunde sind alle Versuche, die Korrelation von Religion und Religionen zugunsten einer ‚höheren Einheit‘ aufzuheben, sehnsuchtsvolle Ausblicke auf und Anleihen an die den asiatischen Religionen eigenen Weisen der Identitätserfahrung. Man mag dafür dann die verallgemeinernde Bezeichnung ‚Mystik‘ wählen. Hinduistische Vordenker ihrer Religion wie Sarvepalli Radhakrishnan und Mahatma Gandhi haben dieses versucht. Bis heute handelt es sich auch bei ihnen eine ‚Einheit in allen Religionen‘ postulierenden Nachfolgern um ein allgemeines Ingeltungsetzen urindischer Identitätserfahrung. Nur in meditativen Überwindungen des eigenen bewussten Personseins gelingt jener Einschmelzungsprozeß in das namenlose Göttliche – Brahman genannt. Alle Religionen sind darum nur Annäherungen und Wege, die, je unterschiedlich und kulturell bedingt, zur Auflösung der personalen Identität im ewig sich gleichbleibenden göttlichen Urgrund streben. Es mag sich um die Wege des klassischen indischen Yoga handeln oder um die Selbstentäußerung auf dem achtfachen Pfade zum Nirvana Gautama Buddhas. In ihnen verwirklicht sich die eine ‚Religion‘. Sie findet sich in den real existierenden Religionen der Menschheit immer nur in Vorstufen.

Erreichbar bleibt sie immer nur in der Annäherung. Sie bleibt eine idealtypische Zielvorstellung. Als solche unterliegt sie weiter den Naturgesetzen der in unendlichen Kreisläufen sich wandelnden Welt des *samsara*.

⁸ J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 29).

VI. Orientierung zum Thema in den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes und in den theologischen Vorgaben Benedikts XVI.

Wie sehr Papst Benedikt XVI. die Frage unseres Themas weiterhin bewegt, zeigt die Ansprache, die er am 30. Oktober vergangenen Jahres vor dem Angelus auf dem Petersplatz hielt. Er verleiht der Beschäftigung mit unserem Thema den Charakter einer dringlichen Einladung. Alle – nicht nur die Theologen – werden aufgerufen, sich mit dem richtigen Verhältnis der Christen zu anderen Religionen zu beschäftigen: „Liebe Brüder und Schwestern, ich lade euch ein, diese Dokumente (Anm.: Gemeint sind die des Zweiten Vatikanischen Konzils) wieder zur Hand zu nehmen, und fordere euch auf, mit mir zur Jungfrau Maria zu beten, damit sie allen, die an Christus glauben, helfe, den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils stets wach zu halten“. Worin besteht die wörtlich „höchste Aktualität“, die der Heilige Vater hier insbesondere der Erklärung *Nostra aetate* zuerkennt?

Sie betrifft die Haltung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Von den Grundsätzen ausgehend, daß ‚alle Völker eine einzige Gemeinschaft sind‘, und daß die Kirche die Aufgabe hat ‚Einheit und Liebe unter den Menschen [...] zu fördern‘ (Nr. 1), ‚lehnt das Konzil nichts von alledem ab, was (in den anderen Religionen) wahr und heilig ist‘, und verkündet allen Menschen Christus als ‚den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden‘ (Nr. 2)⁹.

VII. Im Namen eines wahrhaften Dialogs

Mit der Frage nach der Rolle des *logos* –fügen wir hinzu: nach der Gegenwart des göttlichen Geistes– sind wir bei der ersten entscheidenden Voraussetzung im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen. Diese zieht sich schon früh als ein wichtiger theologischer Denkansatz durch die Arbeiten Joseph Ratzingers. In den Jahren zwischen 1955 und 1963 beschäftigte ihn unser Thema

⁹ «L'Osservatore Romano» (Ausgabe in deutscher Sprache) vom 4.11.2005, 1.

im Rahmen seiner fundamentaltheologischen Vorlesungen in Freising und Bonn. Die Verdichtung seines Beitrages zum damals aktuell gewordenen Thema der Weltreligionen erfolgte in einem Vortrag auf einer Sitzung der *Academie des sciences morales et politiques* in Paris.

Als dieser grundlegende Beitrag 1964 in der Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Rahner erschien, war man in den Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils noch mit anderen Themen beschäftigt. Zentrale Fragen wie die nach dem Verständnis der Offenbarung und nach dem Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft am Beginn der 60-er Jahre schienen brisanter. So kann man wohl sagen, daß es diesen Vorarbeiten und denkerischen Anstößen Joseph Ratzingers mit zuzuschreiben ist, daß es im Blick auf unser Thema der nichtchristlichen Religionen nicht bei der ursprünglich intendierten Verabschiedung einer Erklärung bloß zum Verhältnis der Kirche zum Judentum blieb. Als jüngster Peritus des Konzils, damals theologischer Berater des Kölner Erzbischofs Josef Kardinal Frings, war er in die während dieser Konzilsperiode verhandelten Themen mit eingebunden. Mit seinen Denkanstößen zum Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen insgesamt war eine theologische Perspektive aufgerissen, die die Beratungen der Konzilsväter über den ursprünglichen Anlaß – das Thema Judentum – hinausführte und in *Nostra aetate* schließlich seinen Niederschlag in Bezug auf die Religionen insgesamt fand.

Hier möchte ich eine persönliche Erinnerung einflechten: Meine erste Begegnung mit dem damals neu von Tübingen nach Regensburg berufenen Kollegen Ratzinger fand im Jahre 1968 auf einem theologischen Symposium an der Universität Marburg statt. Der dortige evangelisch-lutherische Dogmatiker und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow hatte zu Fragen des theologischen Dialoges mit anderen Religionen eingeladen. Die Diskussion unter uns vier Teilnehmern am Podium waren – für mich deutlich – durch die Äußerungen Joseph Ratzingers bestimmt. Was ließ mich bei ihm aufhorchen? Nach vierjähriger Lehrtätigkeit an der Universität von Ostafrika in Kampala (Uganda) und nun gerade bei der Erarbeitung meiner ersten Münchner Vorlesung setzte ich mich vehement für eine *re-lecture* – in neues kritisches Überdenken unserer westlich geprägten theologischen Denktraditionen ein. Die Faszination durch

das Fremde, das Andere drohte den echten dialogischen Bezug unter Hintansetzung des Eigenen zu gefährden. Joseph Ratzinger brachte die Dinge sozusagen im Namen des *Logos* wieder in das notwendige Gleichgewicht. Bei aller Bereitschaft, die Spuren des göttlichen *Logos* im Außerchristlichen wahrzunehmen, galt es die Manifestation dieses *Logos* in Jesus Christus auch in ihrer Verbindung mit der durch sie bestimmten abendländischen Geschichte von Glaube und Theologie festzuhalten.

Dieser vom *logos* selber begleitete Dialog (*dia-logos*) macht das aus, was wir bei ihm später über die „Position des christlichen Glaubens“ lesen¹⁰. Dabei geht es bei der Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von ‚Religion und Religionen‘ immer um beides: Der Glaube „sieht in Christus das einzig wirkliche und damit endgültige Heil des Menschen“. Für die Sicht der Religionen bedeutet dies, daß durch diesen Bezug ihre wesentliche Bestimmung und damit ihre Eigenart erst einsichtig wird. Von dem die Geschichte der Menschheit vollendenden Christusgeschehen aus gewinnen sie erst so ihren eigenen, je unterschiedlichen Ort in der sonst vielfältigen, bunten Religionsgeschichte. Dabei ergeben sich Nähen und Fernen zu diesem ihre geschichtliche Bestimmung erfüllenden Christusgeschehen. Sie erschließen sich dann „als vorläufig und insofern vorläuferisch zum Christentum“. In diesem Sinne sind sie „positiv [zu] werten“. Ihre andere Seite zeigt sich darin, daß sie sich dieser ihrer finalen Bestimmung dadurch entziehen, daß sie – diese dia-logische Offenheit verweigernd – sich selbst als abgeschlossenes, definitives Heil für die Menschheit universale Erfüllungsfunktion zuerkennen. Für Joseph Ratzinger bleibt es das „Ungenügende, Christuswidrige, der Wahrheit Entgegengesetzte [...], das dem Menschen Heil vorgaukelt“¹¹.

Beide Weisen des Verhaltens gegenüber den Religionen findet er in der Hl. Schrift wieder. Angefangen von den Israel und seinem Verhalten geltenden Gerichtsreden der Propheten bis zur Areopagrede an die Athener sind jeweils beide unentbehrlichen Elemente im Verhältnis zu den Religionen deutlich: Dasjenige, das sich als geeig-

¹⁰ RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, 17.

¹¹ *Ibidem*, 17.

net erweist für den Bezug auf das erfüllende Christusereignis, und das andere, das sich ihm versperrt.

Fassen wir zusammen, so dürfen wir sagen, daß das Christentum nach seinem Selbstverständnis zu den Religionen der Welt im Verhältnis des Ja und des Nein zugleich steht: Es weiß sich einerseits mit ihnen in der Einheit des Bundesgedankens verknüpft, lebt aus der Überzeugung, daß, wie die Geschichte und ihr Mysterium, so auch der Kosmos und sein Mythos von Gott sagt und zu Gott führen kann; es kennt aber ebenso ein entschiedenes Nein zu den Religionen, sieht in ihnen Hilfsmittel, mit denen der Mensch sich selbst gegen Gott absichert, anstatt sich seinem Anspruch auszuliefern¹².

VIII. Die Frage „Religion oder Religionen?“ aktuell

Diese grundsätzliche Beantwortung unserer Frage ist bei Papst Benedikt XVI. begleitet von jeweils aktuellen Stellungnahmen. Einzelne Beispiele seien hier in Kürze genannt.

So gab er zu den interreligiösen Gebetstreffen unter Johannes Paul II. in Assisi nützliche Orientierungshilfen. Sie entsprechen dem oben ausgeführten doppelten Verhältnis des Ja und des Nein im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Gleichzeitiges, gemeinsames Beten heißt nicht in gleicher Weise beten. Es werden Gläubige der verschiedenen Religionen zusammengeführt in einer zunehmend säkularisierten Menschheit, die keinen Anlaß mehr zum Beten sieht. So ist es ein gemeinsames Zeugnis in einer Welt der Gebetslosigkeit.

Die unterschiedlichen Glaubensinhalte sind damit nicht egalisiert. Wahres Beten miteinander setzt vielmehr die Übereinkunft im Gottesverständnis voraus. Das erste Gebot gilt gerade auch beim interreligiösen Beten.

Andere aktuelle Beispiele betreffen Formen des heutigen Synkretismus. Da geht es um eine Auseinandersetzung mit dem ‚alles ist relativ‘ der an Einfluß gewinnenden New Age-Bewegung. Benedikt XVI. sieht darin eine neue Spielart der antiken Gnosis. In der These „das Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren“, wird Erlö-

¹² *Ibidem*, 18f.

sung als ein Eintauchen des Individuums in die Fülle des Kosmos umgedeutet. Ekstatisch erfährt der Einzelne ein neues Harmonie-Bewußtsein. Neues Menschsein wird ein „Eintauchen in die Fülle des Lebendigen“. Der Kosmos selber wird zum umfassenden Heilsträger. Mit dem Verlust des personalen Gottesglaubens aber verliert der Mensch auch seine Identität als Person.

Sein Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen bezieht auch unser technisches Zeitalter mit ein. „Offenkundig ist, daß man nicht Menschen zu einer Art von religions- und kulturgeschichtlichen Naturschutzpark erklären kann, in den die Neuzeit nicht eindringen dürfe“¹³. So sieht er im lateinamerikanischen *Vodu*-Kult ein *come-back* zur Rettung einer alten Kultur. Mythisches und Magisches werden gegen die Widerfahrnis der neuzeitlichen Welt aufgeboten. Aber sie vermögen nur eine a-rationale Nebenwelt des religiös Irrationalen zu bieten. Der christliche Glaube, „der das ganze große Erbe der Religionen in sich trägt und es zugleich auf den *Logos*, die wahre Vernunft hin öffnet, könnte ihrem tiefsten Wesen neuen Bestand geben und zugleich die wahre Synthese von technischer Rationalität und Religion ermöglichen“¹⁴.

Eine ernst zu nehmende Herausforderung des Christentums sieht der Papst im Anspruch neuhinduistischer und anderer östlicher Reformdenker wie Sarvepalli Radhakrishnan. Hier meldet sich ein Grundelement indischer Religiosität mit universalem Anspruch an die Menschheit neu zu Wort: die allen unterschiedlichen, kulturell bedingten religiösen Ausdrucksweisen, Kulte und Gottesbildern verborgen zugrunde liegende mystische Identitätserfahrung des Alleinen (*brahman*). Die Religionen der Menschheit erscheinen nur noch als unterschiedliche Anmarschwege zum Gipfel innerer Erleuchtung. Dieser Aufhebung menschlicher Rationalität stellt der Papst „die Erfahrung der Aktivität und Personhaftigkeit Gottes“ gegenüber. Es gibt für ihn eine andere, legitime Mystik. Sie ist nicht bloß Gegensatz oder gar Überwindung christlichen Glaubens an den einen Gott, der Mensch wurde. Darum fordert er weiter zu einem „fruchtbaren Gespräch zwischen beiden Wegen“ auf. Die „unbefriedigende Duali-

¹³ *Ibidem*, 103 und 62.

¹⁴ *Ibidem*, 64 f.

tät von ‚Monotheismus‘ und ‚Mystik‘ soll überwunden werden, „ohne den Monotheismus in einem unfruchtbaren mystischen Synkretismus aufzusaugen und ohne umgekehrt die der Mystik verpflichteten Religionen einem falschen und kleinlichen Absolutismus westlicher historischer Formen zu unterwerfen“¹⁵.

Ein anderes jüngstes Beispiel zeigt, wie sich unser jetziger Papst noch vor zwei Jahren in die brisante Debatte zum Thema ‚Monotheismus‘ eingeschaltet hat. Sie war ausgelöst worden von dem dadurch bekannt gewordenen Heidelberger Ägyptologen und Kulturkritiker Jan Assmann. Dieser hatte mit seiner –vermeintlich religionsgeschichtlich untermauerten These– von der sog. „mosaischen Unterscheidung“ allgemeine kritische Folgerungen für seine negative Beurteilung der monotheistischen Religionen gezogen. Die antiken Polytheismen hätten –so die Behauptung Assmanns– den Begriff einer unwahren Religion nicht gekannt. So wird Ägypten für ihn das idealtypische Beispiel für eine friedliche, konfliktfreie Religion. Erst in der mosaischen Tradition des hebräischen Kanons beginnt für ihn dann die konfliktreiche Geschichte der drei großen monotheistischen Religionen –des Judentums, des Christentums und des Islam. Kardinal Ratzinger widerlegt diese sog. ‚mosaische Unterscheidung‘, als der vermeintlichen Wurzel der religiösen Intoleranz, und hält ihr entgegen: „Wenn die Unterscheidung von Gott und Kosmos fällt, wenn das Göttliche und die ‚Welt‘ wieder als ununterschieden ein Einziges gesehen werden“¹⁶, dann entfällt auch die Realität von Sünde und Erlösung. Und zurecht erinnert er den Ägyptologen daran, daß die polytheistischen Religionen keineswegs das Idealbild einer konfliktfreien Geschichte bieten. Die Bibel selbst stelle den Ägyptenträumen des murrenden Israels die ägyptische Realität gegenüber: nicht „ein Land der schönen Freiheit und des Friedens, sondern ein ‚Sklavenhaus‘, ein Land der Unterdrückung und der Kriege“¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, 32.

¹⁶ *Ibidem*, 173.

¹⁷ *Ibidem*, 177.

IX. Schlußbemerkung

Die Orientierung zu unserem Thema „Religion oder Religionen?“ wird vom jetzigen Papst nicht allein in einer fundamentaltheologischen und systematischen Weise gegeben. Der Blick geht dabei von der Bestimmung ihres Wesens jeweils zu ihren realen Erscheinungsformen. Ihre wechselnde und sie verändernde Geschichte wird berücksichtigt. Immer aber bezieht er diejenigen ihrer Vertreter mit ein, die sich heute als führende Anwälte ihrer Religionen in aktueller Weise an die Menschheit und an den Einzelnen wenden. Das geschieht bei ihm –wie kann es anders sein– auf die Weise, daß er sie in Beziehung setzt zu der Botschaft, die vom Mensch gewordenen Worte Gottes ausgeht. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sind das Kriterium für Nähe und Ferne, für Bejahung und Verneinung dessen, was in ihnen noch seiner Erfüllung und Bestimmung harret.

Für die Beantwortung der Frage unseres Themas „Religion oder Religionen?“ ist –um mit den Worten Benedikts XVI. zu sprechen– „die Frage unerlässlich, ob der Mensch für die Wahrheit geschaffen sei und in welcher Weise er die Wahrheitsfrage stellen kann und auch muß“¹⁸.

Waldschmidtstr. 7
D-82319 Starnberg

¹⁸ *Ibidem*, 12.

Abstract

Wenn wir uns bei der Antwort auf die Frage des Themas „Religion oder Religionen?“ nicht im Vorfeld der Religionsgeschichte aufhalten wollen, bedarf es einer näheren Bestimmung des Verhältnisses der eigenen Religion – des Christentums – zur Pluralität der anderen Religionen. Dazu werden zunächst Beispiele aus den Schriften des Alten und des Neuen Testaments herangezogen, in denen dieses Verhältnis thematisch wurde. Im Blick auf die veränderte Situation der Gegenwart werden die Antworten gewichtet, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil (*Nostra Aetate*) auf diese Frage gegeben wurden. Dabei findet die heute nachdrücklich betonte Suche nach einer „Einheit der Religionen“ besondere Berücksichtigung. Sie leitet den abschließenden Teil ein, in dem frühere theologische Arbeiten und heutige Verlautbarungen Papst Benedikts XVI. als Orientierungshilfen zur Beantwortung des Themas „Religion oder Religionen?“ herangezogen werden.

Answering the question "Religion or religions", if we won't remain in the hall of the History of Religions, we need to better define the relationship between our religion –Cristianity– and the plurality of other religions. For this reason we call some examples taken from both New and Old Testament scriptures, in wich this relationship has been treated.

Then, due to the new present situation, we consider the answers given by *Nostra Aetate* to our question. In this work, we consider particularly the aim, nowday so valued, for the "unity of Religions".

Finally we consider some theological works by at time Cardinal Ratzinger and some declarations of the present Pope Benedict XVI, as guidances to answer the question "Religion or religions".

TEOLOGIA E POLITICA NELLAVITA DI UN CARDINALE DEL TEMPO DI INNOCENZO III: L'OPERA DI PIETRO CAPUANO¹

Carlo PIOPPI

Sommario: I. Il periodo parigino - II. La Summa "Vetustissima veterum" - III. La tradizione manoscritta della Summa - IV. L'azione politica di Pietro Capuano nei primi anni del cardinalato - V. La Quarta Crociata - VI. Gli ultimi anni.

¹ Bibliografia specifica su Pietro Capuano: E.M. MARTINI, *Intorno a Pietro Capuano, cardinale, scrittore*, «Archivio Storico della Provincia di Salerno» 1 (1921) 80-90, 252-257, 295-311; A.M. LANDGRAF, *A Study of the Academic Latitude of Peter of Capua*, «The New Scholasticism» 14 (1940) 57-74; M. MORSELETTI, *Pietro di Capua*, in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1948-1954, vol. IX, 1430; H. RIEDLINGER, *Peter v. Capua d. Ä.*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1957-1968, vol. VIII, 354; N. KAMP, *Capuano, Pietro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIX, Roma 1976, 258-266; M. CRISCONIO, *Un amalfitano illustre: il cardinale Pietro Capuano*, «Rivista Araldica» 77 (1979) 254-271; A.C. CHACÓN, *Sobre la autoría de la "Summa Theologiae" del Cardenal Pedro de Capua (†1214)* in *Hispania Christiana. Estudios en honor del prof. dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, Pamplona 1988, 379-388; W. MALECZEK, *Petrus Capuanus. Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug, Theologe (†1214)*, Wien 1988 [trad. it.: *Pietro Capuano. Patri-zio amalfitano, Cardinale, Legato alla Quarta Crociata, Teologo (†1214)*, Amalfi 1997]; W.J. COURTENAY, *Peter of Capua as a Nominalist*, «Vivarium» 30/1 (1992) 157-172; C. LAHOZ ZAMARRO, *Reglamentación del lenguaje trinitario en Pedro de Capua. Análisis semiótico y contextualización histórica*, Roma 1992; P. DOMINGO MANERO, *Angelología en Pedro de Capua*, Roma 1995; D. BOIRA SALES, *La cristología en Pedro de Capua*, Roma 1996; F. ARMADA MARTÍNEZ-CAMPOS, *La doctrina de las virtudes en un autor "nominalis" del siglo XII: Pedro de Capua. Texto inédito de su "Summa Theologiae"*, Roma 1997; S. GUAL GARCÍA, *'Illatio' e 'instantia' en la "Summa Theologiae" de Pedro de Capua*, Roma 1997; C. PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella "Summa Theologiae" di Pietro Capuano. Edizione critica delle quaestiones I-XXIV*, Roma 2003; C. PIOPPI, *La creazione e lo stato di giustizia originale nella Summa "Vetustissima veterum" di Pietro Capuano*, in T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona 2004, 441-454; C. PIOPPI, *Il peccato originale e il "sinus Abrahae" nella Summa "Vetustissima veterum" di Pietro Capuano*, «Anales Theologici» 18/2 (2004) 373-423.

Pietro Capuano è un personaggio di rilievo della Chiesa fra il XII e il XIII secolo²: noto come teologo a Parigi nella prima parte della sua vita, fu poi uno dei cardinali di spicco dei primi anni del pontificato di Innocenzo III, e si distinse infine come benefattore di Amalfi, sua città natale.

Qui era infatti nato il Capuano, in una data a noi sconosciuta, ma senz'altro anteriore al 1160, da Landolfo, appartenente ad una famiglia della nobiltà longobarda del Principato di Capua, trasferitasi verso la metà del secolo XI nella repubblica marinara, ove raggiunse rapidamente un buon livello di considerazione sociale. Pietro era il terzo di quattro fratelli e s'indirizzò alla carriera ecclesiastica nel clero diocesano di Amalfi. Agli inizi degli anni '80 si trasferì a Parigi per compiere i suoi studi teologici, e qui rimase come maestro finché tornò in Italia nel 1193, quando fu nominato cardinale da papa Celestino III (1191-1198).

² Viene infatti citato spesso in opere sulla storia della Chiesa e della teologia del suo tempo: cfr., ad esempio, A. FLICHE – R. FOREVILLE – J. ROUSSET DE PINA, *Dal primo Concilio Lateranense all'avvento di Innocenzo III (1123-1198)*, in A. FLICHE – V. MARTIN et al. (dir.), *Storia della Chiesa*, Torino – Cinisello Balsamo (Milano) 1958-1994, vol. IX, 725, 748-749, 774; A. FLICHE – C. THOUZELLIER – Y. AZAÏS, *La cristianità romana (1198-1274)*, in FLICHE-MARTIN (dir.), *Storia della Chiesa*, vol. X, 63, 80-81, 86, 89, 95, 110, 140; E.F. JACOB, *Innocenzo III*, in *Storia del Mondo Medievale*, Milano 1978-1981 (or.: *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1911-1929), vol. V, 24; F.M. POWICKE, *I regni di Filippo Augusto e Luigi VIII di Francia*, in *Storia del Mondo Medievale*, vol. V, 781, 801; E.H. MCNEAL – R.L. WOLFF, *The Fourth Crusade*, in K.M. SETTON (gen. ed.), *A History of the Crusades*, Madison-Milwaukee-London 1969-1989, vol. II, 155, 157, 173, 175; R.L. WOLFF, *The Latin Empire of Constantinople, 1204-1261*, in K.M. SETTON (gen. ed.), *A History of the Crusades*, vol. II, 196; M. NICKERSON HARDWICKE, *The Crusader States, 1192-1243*, in K.M. SETTON (gen.ed.), *A History of the Crusades*, vol. II, 532-534; M. MESCHINI, *1204: l'incompiuta. La IV crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano 2004, *passim*; A. ZORZI, *La Repubblica del Leone. Storia di Venezia*, Milano 1984³ (1ª ed. 1979), 105; M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, vol. II, Firenze 1980 (1ª ed. ted. 1911), 628-631; M.-D. CHENU, *La Théologie du douzième siècle*, Paris 1957, 94-95; Y.M.-J. CONGAR, *La foi et la théologie*, Tournai 1962, 240; A. FOREST – F. VAN STEENBERGHE – M. DE GANDILLAC, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, in FLICHE-MARTIN (dir.), *Storia della Chiesa*, vol. XIII, 286; P.-M. GY, *La Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 216; G. D'ONOFRIO (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. II, Casale Monferrato 1996, 36.

I. Il periodo parigino

A Parigi il Capuano fu discepolo di Pietro di Poitiers, che più tardi sarà cancelliere dell'università. Da lui dovette ricevere un notevole influsso intellettuale: attraverso il Pittaviense, Capuano si collega dal punto di vista teologico al grande maestro Pietro Lombardo e alla sua scuola.

Dell'attività parigina del futuro cardinale ci sono pervenute due opere: l'*Alphabetum in arte sermocinandi* e la *Summa "Vetustissima veterum"*. La prima, iniziata a Parigi, fu terminata nel terzo periodo della sua vita: si tratta di «una voluminosa raccolta di spiegazioni, ordinate alfabeticamente, di concetti biblici e di termini teologici»³, scritta al fine di fornire materiale di appoggio per la preparazione della predicazione. È conservata in 29 manoscritti, attualmente presenti in numerose biblioteche di tutta Europa: 11 in Francia (Parigi, Chalon-sur-Saône, Charleville-Mézières, Douai, Saint-Omer, Tolosa, Troyes), 6 in Germania (Erlangen, Lipsia, Monaco, Treviri), 4 in Italia (Cava, Montecassino, Vercelli), 3 in Vaticano, 3 in Austria (Vienna, Graz, Zwettl), 1 in Inghilterra (Hereford), 1 in Belgio (Bruges)⁴.

II. La *Summa "Vetustissima veterum"*

L'altra opera del cardinale amalfitano è la *Summa "Vetustissima veterum"*: essa si compone di quattro libri: il primo contiene il trattato su Dio, in cui il Capuano si sofferma in particolare sui nomi divini; il secondo espone la dottrina sulla creazione e sul peccato originale, passando poi a trattare della morale; il terzo verte sulla cristologia, l'ultimo sui sacramenti e sull'escatologia. Riportiamo di seguito i titoli delle *quaestiones* come appaiono sul più importante dei manoscritti della tradizione del testo, quello della Biblioteca dell'Abbazia di Admont, cod. 387⁵. Attraverso tale lista si può giungere ad un'idea approssimativa degli argomenti trattati nella *Summa*: è opportuno in ogni caso

³ MALECZEK, *Pietro Capuano*, 263 (si citerà sempre quest'opera usando la traduzione italiana).

⁴ Cfr. *ibidem*, 267-273.

⁵ Cfr. PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali*, 409-411.

ricordare che questa suddivisione presenta differenze (seppur non sostanziali) nei vari manoscritti, e che il numero dei fogli di ogni parte ha un certo valore, ridimensionato però dal fatto che il codice è opera di vari scribi, che hanno usato moduli diversi di lettera.

Libro I (ff. 1rb-7vb): 1. De huiusmodi nominibus “Deus genuit Deum”; 2. De sapientia genita vel de ingenita; 3. De hoc nomine “principium”; 4. An verbum substantivum in plurali praedicetur de illis; 5. De illis Personis: an adiectiva in plurali vel in singulari debeant praedicari; 6. Quid significet esse in Trinitate haec nomina “talis” vel “qualis”; 7. De iustitia et misericordia Dei; 8. De potentia Dei; 9. De omnipotentia Dei; 10. De creatione mundi; 11. An miraculosa simpliciter esse possibilis; 12. De voluntate Dei; 13. An Deus sciat aliquid quod nescivit; 14. De sapientia Dei; 15. De praedestinatione; 16. An Deus incipiat esse in aliquo loco; 17. Quid praedicetur hoc nomine “creator” in huiusmodi terminis; 18. De hoc nomine “persona”; 19. De hoc nomine “aliquis” et similibus, an sint tantum personalia; 20. Quaeritur etiam de huiusmodi numeralibus: de nomine numerali; 21. Quid significetur hoc nomen “Trinitas” vel “ternus” hoc et consimilibus; 22. De innascibilitate; 23. De genitura processione Spiritus Sancti.

Libro II (ff. 7vb-41ra): 1. Quando et ubi fuerint angeli creati; 2. An boni angeli possint peccare vel mali bene agere; 3. An angeli mereantur vel animae defunctorum; 4. De distinctione angelorum ordinum et officii; 5. De custodia vel exercitio animarum; 6. De pugna angelorum; 7. Quomodo Lucifer amisit potestatem et autem numquam oboediat Deo; 8. An homo possit esse tam malus ut Lucifer; 9. Quomodo angeli assumunt corpora ut appareant; 10. De operibus sex dierum; 11. Qualis homo fuerit factus secundum corpus; 12. Qualis fuerit homo ante peccatum secundum animam, an scilicet habuerit virtutes; 13. An Adam habuerit fidem ante peccatum; 14. De temptatione primi hominis; 15. De originali peccato; 16. De statu iustorum ante passionem; 17. De primis motibus; 18. Quaeritur an veniale possit esse mortale; 19. De libero arbitrio; 20. An nomina sint a Deo; 21. Quomodo peccatum sit pena peccati; 22. An voluntas et actus sint diversa peccata; 23. De peccato in Spiritum Sanctum; 24. De

mendacio; 25. De periurio; 26. An aliquis sit tam malus quantum alius est bonus; 27. De iustificatione hominis et an dimittitur peccatum habenti; 28. De merito primae gratiae; 29. De ordine iustificationis; 30. De contritione; 31. An aliquis puniatur [pena] indebita vel supra merita; 32. De confessione; 33. De satisfactione iniuncta a sacerdote; 34. De clavibus sacerdotalibus; 35. An peccata redeant; 36. De fide; 37. De caritate: an quis teneatur eam habere ex praecepto; 38. Secundum quid sint iudicanda paria merita; 39. De voluntate et opere; 40. De collatione status viae, scilicet post mortem; 41. De perfectione caritatis; 42. De resurrectione ad caritatem post lapsum; 43. De timoribus; 44. De perseverantia; 45. De virginitate.

Libro III (ff. 42ra-53ra): 1. An Filius assumendo carnem fecit aliquid quod non Pater vel Spiritus Sanctus; 2. De conceptione Christi; 3. An sit aliquid secundum quod homo: opinio eorum qui dicunt eum non esse aliquid secundum quod homo; 4. Opinio eorum qui dicunt eum esse aliquid secundum quod homo, non tamen est duo, et oppositiones contra; 5. An Christus sit maior vel similis sibi; 6. An potuerit Filius assumere plures; 6. De duplici filiatione Christi; 7. De oratione; 8. De caritate Christi secundum quod homo et ceteris eius virtutibus; 9. De duplici voluntate Christi secundum quod est; 10. An Iudaei peccaverunt occidendo Christum; 11. An Christus in morte fuit homo; 12. De passionibus sanctorum; 13. An sancti mereantur in passionibus; 13. De circumcissione; 14. De terminatio legalium.

Libro IV (ff. 53ra-59va): 1. De baptismo; 2. De sacramento Eucharistiae; 3. De suffragiis mortuorum; 4. De collatione statuum et viae et purgatorii. 5. De resurrectione.

Il punto di partenza delle riflessioni teologiche del Capuano, nella *Summa "Vetustissima veterum"* è il materiale ordinatamente e abbondantemente raccolto da Pietro Lombardo nelle sue *Sententiae in IV libris distinctae*⁶, ma il metodo di lavoro è probabilmente ispirato a quello di Pietro di Poitiers, «il più fido discepolo del Lombar-

⁶ Edizione Quaracchi, PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libris distinctae*, Ed. COLLEGI S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS, Cryptae Ferratae 1971-1981.

do», secondo la definizione del Grabmann⁷. Infatti nel Pittaviense e poi nel Capuano le *auctoritates* dei Padri perdono il ruolo centrale che avevano nel *Magister Sententiarum*, per diventare semplice punto di partenza di argomenti o di obiezioni, o a volte per corroborare le soluzioni, oppure svolgono la funzione di appoggio ad un ragionamento logico-dialettico autonomo e preponderante⁸ (pur restando sempre nei limiti dell'ortodossia e del rispetto per i "giganti", secondo la famosa frase di Bernardo di Chartres⁹). E questa caratteristica appare invero nel Capuano ancora più accentuata che in Pietro di Poitiers. Quest'interesse per la logica e per la dialettica si esprime con un'attenzione assai accurata per i termini, per il loro valore grammaticale e logico all'interno della proposizione, in un continuo saggiare l'asserzione proposta con prove logiche, trasformazioni in negativo della frase (per controllare se continua ad essere corretta), distinzioni, prove *per compositionem et divisionem*, ecc.: tutti questi esercizi logico-grammaticali, che risultano tanto noiosi e sovente oscuri per i lettori moderni, hanno però il valore di essere una riprova del desiderio tipico degli autori del secolo XII, e della necessità da essi sentita, di mettere a punto un metodo scientifico, di fondare la loro conoscenza su basi sicure e inconfutabili, già temperate e forgiate in un rigido esame di correttezza.

Il metodo abelardiano del *Sic et non* aveva subito, nella seconda metà del secolo XII, un'evoluzione nel senso di una maggiore messa a punto degli strumenti logici, di un maggiore rigore e della ormai immancabile presenza della concordanza operata dall'autore in base alla sua opinione personale, ma al tempo stesso soffriva degli svan-

⁷ GRABMANN, *Storia del metodo*, 593. Per i primi due libri dei *Sententiarum libri V* di Pietro di Poitiers vi sono le edizioni di P.S. MOORE – M. DULONG, Notre Dame 1961 (libro I) e di P.S. MOORE – J.N. GARVIN – M. DULONG, Notre Dame 1950 (libro II); per gli altri tre libri vedasi PL 211, 941-1280.

⁸ Questo aspetto è sottolineato anche dal Grabmann per la teologia della fine del secolo XII, quando afferma: «Via via che venne accentuandosi l'aspetto dialettico del metodo del "sic et non" si perse interesse per il contenuto della dottrina patristica. [...] I testi patristici sono piuttosto diventati oggetto e, in parte, anche mezzo e strumento di tecnica dialettica». GRABMANN, *Storia del metodo*, 616.

⁹ La frase ci è stata tramandata da Giovanni di Salisbury, nel suo *Metalogicon*, III, 4 (CCM 98, 116): «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes».

taggi derivati dal prevalere dell'esercizio logico-dialettico operato sulle discordanze, rispetto alla ricerca contenutistica del vero senso dei testi scritturistici e patristici che venivano analizzati. Tutto ciò, in ogni caso, denota lo sforzo di ricercare regole di ragionamento, basate sulla logica e sulla grammatica, che permettano di comprovare la validità o meno, la correttezza o meno, delle proposizioni teologiche, in base a norme certe. Gli strumenti a disposizione per tale lavoro sono pochi: la grammatica (attraverso Donato e Prisciano) e la logica (soprattutto attraverso Boezio). La teologia del Capuano appartiene dunque all'ambito della teologia grammaticale o terministica¹⁰.

Va anche ricordato che le *auctoritates* citate nella *Summa "Vetustissima veterum"* sono molto meno numerose rispetto a quelle che si trovano nelle *Sententiae* del Lombardo.

In fondo il lavoro teologico di Pietro Capuano ha il suo valore in quanto è una testimonianza della preoccupazione, tipica del suo ambiente, di fare della teologia una "scienza", sottomettendo le *auctoritates* a tutta questa serie di analisi che testimoniano un interessante progresso metodologico. Limite della teologia del futuro cardinale è invece la mancanza di mature nozioni metafisiche, dovuta al fatto che le opere metafisiche di Aristotele non erano ancora diffuse nell'Europa cristiana del suo tempo.

La *Summa* del Capuano dà per scontata la conoscenza delle *Sentenze* di Pietro Lombardo e, sulla base di esse, cerca di aprire nuove vie: per questo non ha tanto il tono di un'esposizione di tutta la teologia (come accadeva nei famosi "quattro libri" del novarese), ma quello di una raccolta di questioni e dibattiti teologici riuniti per temi: essa rappresenta dunque «un fedele ritratto dell'insegnamento teologico»¹¹ del tempo. Solitamente introduce il tema che vuole trattare con un'*auctoritas* o una citazione, tratte per lo più dalle *Sentenze* del Lombardo o da quelle del Pittaviense. Pone poi una serie di obiezioni, per le quali va via via proponendo una risposta; a volte presenta anche altre opinioni, mostrando talvolta qual è quella per cui propende, ed

¹⁰ Sulla teologia grammaticale o terministica cfr. CHENU, *La Théologie*, 90-107 (capitolo intitolato: "Grammaire et théologie"); G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Roma 1972, 9-32; COURTENAY, *Peter of Capua*, 157-192.

¹¹ GRABMANN, *Storia del metodo*, 610.

evitando, talaltra, di render noto il suo parere; il passaggio ad un'altra argomentazione è generalmente indicato dalla parola "item". Utilizza molti strumenti tecnici della logica del suo tempo, che però sono ancora lontani da un affinamento soddisfacente; tra essi ricorrono spesso la *fallacia equivocationis*, la *fallacia per compositionem et divisionem*, la *fallacia secundum accidens*, il *sophisma variae relationis*. Fa larghissimo uso dell'*instantia*: nella sua opera essa è un argomento logico volto a dare una dimostrazione "per assurdo" dell'erroneità di una proposizione. Essa consiste infatti nel costruire una frase avente la stessa struttura logico-grammaticale della proposizione che si sta analizzando, con la quale – per la maggior semplicità dei termini rispetto al ragionamento – risulti palese che il ragionamento conduce ad un errore¹².

Un aspetto importante da segnalare, nella teologia di Pietro Capuano, è il fatto che egli è uno dei primi teologi a dividere il trattato su Dio in due parti: una su Dio come essenza (trattazione dei nomi essenziali di Dio) e una su Dio come Trinità di persone (nomi personali). Questa innovazione, opera di Pietro di Poitiers¹³, fu dopo di lui seguita dalla cerchia lombardiana (Martino de Fugeriis, Pietro Capuano, Prepositino di Cremona, ecc.), e si presenta come antecedente della distinzione del trattato *de Deo Uno* da quello sulla Trinità.

L'amalfitano dovette redigere la *Summa* alla fine degli anni '80: questo dato si evince dal fatto che l'opera è dedicata all'arcivescovo Gualtiero di Palermo, che morì nel 1190¹⁴: dato che l'arrivo di Pietro Capuano a Parigi è datato all'inizio degli anni '80, non v'è altra possibilità che quella qui indicata¹⁵: la questione dell'attribuzione della *Summa* "*Vetustissima veterum*" a Pietro Capuano è stata chiaramente

¹² Sull'*instantia* cfr. Y. IWAKUMA, "Instantiae", *A Study of Twelfth Century Technique of Argumentation with an Edition of Ms. Paris BN Lat. 6674 f. 1-5*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin» 36 (1981) 1-60; IDEM, "Instantiae": *An Introduction to a Twelfth Century Technique of Argumentation*, «Argumentation» 1 (1987) 97-109. Sull'*instantia* in Pietro Capuano cfr. GUAL GARCÍA, 'Illatio' e 'instantia'.

¹³ Cfr. GRABMANN, *Storia del metodo*, 607-609.

¹⁴ Cfr. P.B. GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, München 1873-1886 (rist. anast. Graz 1957), 951.

¹⁵ Cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 257; CHACÓN, *Sobre la autoría*, 382-383; KAMP, *Capuano*, 259-260; PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali*, 49-50.

risolta con gli studi di N. Kamp, di A.C. Chacón e di W. Maleczek citati nella bibliografia (cfr. nota 1): soprattutto si è dissipato l'equivoco fra il Capuano morto nel 1214 e un suo omonimo parente, morto nel 1242, anch'egli teologo (scrisse una *Ars concionandi* –intitolata anche *Rosa alphabetica*– e forse una *Summa*), e anch'egli cardinale. Per distinguerli è invalso l'uso di riferirsi all'autore della *Summa* "*Vetustissima veterum*" come a Pietro Capuano il Vecchio, all'altro come a Pietro Capuano il Giovane.

III. La tradizione manoscritta della *Summa*

La tradizione manoscritta della *Summa* "*Vetustissima veterum*" si compone di nove testimoni: i Codd. Vat. lat. 4296 (V¹) e Vat. lat. 4304 (V²) della B.A.V., il Cod. 51 della Biblioteca Comunale di Todi (T), i Codd. 354 (M¹) e 475 (M²) della Biblioteca dell'Abbazia di Montecassino, il Cod. 387 dell'Abbazia di Admont, in Stiria (A), il Cod. 1913 dell'Abbazia austriaca di Melk (Mk), il Cod. clm. 14508 della *Bayerische Staatsbibliothek* (Mü), infine il Cod. lat. 15972 della BN di Parigi, che però è mutilo (contiene solo un frammento del secondo libro)¹⁶.

Uno studio sulle relazioni fra questi testimoni è stato condotto prendendo come oggetto di analisi le prime 24 questioni¹⁷. Analizzando gli otto mss. integri, si nota che i testimoni che presentano meno errori sono A e M¹; inoltre, questi ultimi contengono il minor numero di addizioni e di omissioni con senso compiuto non riscontrabili in altri testimoni: hanno quindi –per così dire– una "centralità" rispetto al nucleo del testo comune a tutti i mss., ovvero presentano il minor numero di varianti di un certo rilievo. Infatti Mk e T presentano numerosi errori ed omissioni per omeoteleuto (in gran parte comuni) e a più riprese mostrano di non avere bene compreso il testo; V² presenta errori comuni a M¹ (che fanno pensare a una comune origine), ma in generale è più scorretto di esso; M² presenta numerosissime omissioni per omeoteleuto, nonché ampie addizioni

¹⁶ Cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 258-261; PLOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali*, 61-64.

¹⁷ Cfr. PLOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali*, 64-84.

riscontrabili solo in esso; Mü è il testimone della tradizione con più errori, anche se spesso sono corretti (e vi si trovano molte volte le stesse omissioni di M², che però sono riportate in margine da Mü); V¹ ha moltissime addizioni non riscontrabili in nessun altro ms., che danno l'impressione di essere glosse marginali inserite nel testo dal copista. Tutte queste considerazioni inducono a limitare la scelta del testimone di riferimento per un primo approccio a M¹ e ad A.

In A si rinviene uno stile meno elaborato, per così dire più rozzo che negli altri sette mss. Questa particolarità di A conduce a privilegiarlo rispetto a M¹. Un altro fattore che porta a scegliere A, è il fatto che M¹ contiene più errori di rilievo rispetto ad esso.

Operando la *collatio* sulla base di A, si perviene a stabilirne l'indipendenza rispetto agli altri 7 testimoni che devono aver avuto origine da un subarchetipo comune, che si chiamerà β . Infatti si rinvencono 12 episodi in cui i mss. costituenti β presentano degli errori importanti rispetto ad A¹⁸. Questi 12 incidenti conferiscono un valore maggiore a molte altre varianti di un certo rilievo che β presenta rispetto ad A: omissioni (nelle quali si riscontra una tendenza recensionista alla brevità), spostamenti di frasi, addizioni, e variazioni di interi periodi. Va anche detto che le discordanze fra A e β sono in genere poco rilevanti: le varianti più difformi rispetto al testo si trovano infatti nei sottogruppi che esistono all'interno dello stesso β , ma sono senz'altro da scartare.

Un altro motivo che ha favorito la scelta di A come testimone privilegiato è stato il fatto che esso presenta –come abbiamo detto– uno stile più rozzo, rispetto al quale β assume un atteggiamento di recensionalità, cercando spesso di migliorare la fluidità o il tono del discorso (in varie occasioni si riscontra anche un miglioramento nell'uso dei casi delle declinazioni); inoltre A mostra la tendenza a proporre esempi in maniera incidentale, interrompendo il filo del ragionamento, mentre β cerca invece di spostarli in una posizione migliore¹⁹.

Passando ad analizzare β ²⁰, si rinvencono al suo interno tre gruppi di testimoni:

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 67-70.

¹⁹ Esempi di ciò in *ibidem*, 71-72.

²⁰ Cfr. *ibidem*, 73-78.

– η : formato da Mk e T; la dipendenza di questi da uno stesso avo è indiscutibile; essi presentano infatti in comune un buon numero di omeoteleuti e omeocefali, nonché una grandissima quantità di piccoli errori, addizioni, varianti (anche solo fonetiche) contro tutti gli altri testimoni. Nonostante si riscontrino pochi errori separativi fra i due testimoni (una omissione di T non reperibile in Mk, e due di Mk non presenti in T) si può ipotizzare che essi non si trovino nella condizione di *codex descriptus* l'uno rispetto all'altro (ipotesi che andrebbe confermata o confutata da un'analisi delle restanti *quaestiones* dell'opera). La scarsità di errori separativi può trovare una spiegazione nel fatto che ambedue i testimoni, indipendentemente l'uno dall'altro, potrebbero essere copie dirette del più vicino avo comune. Comunque Mk contiene un numero di piccoli errori molto maggiore rispetto a T.

– λ : composto da M², Mü e V¹; l'evidenza del comune antenato non è così forte come in η ; si rileva però, oltre a un certo numero di incidenti comuni significativi, un gran numero di coincidenze in piccole varianti. All'interno del gruppo, però, V¹ si mostra ampiamente corretto e glossato e ha molte varianti contro tutto il resto della tradizione; esso presenta poi un certo numero di rilevanti coincidenze con A, le quali conducono ad affermare che ci si trova di fronte a un caso di contaminazione di V¹, che deve aver modificato un testo di tipo λ sulla base di un altro di tipo non- β . La maggioranza delle varianti dei tre mss. costituenti λ non frappono grandi ostacoli al recupero di un testo che possa essere l'iparchetipo: molte di esse sono omissioni per omeoteleuto, oppure aggiunte innecessarie che propongono citazioni o chiarificazioni a suffragio del ragionamento. Soprattutto M² e V¹ hanno lunghe e frequenti aggiunte (non comuni fra i due), che non vanno quindi inserite nel testo, ma lasciate nell'apparato critico. Una serie di errori comuni a M² e Mü potrebbero far pensare ad un iparchetipo intermedio fra questi e λ . Per dimostrare l'esistenza di questo iparchetipo (π), bisognerebbe rinvenire una serie di incidenti in cui si verifici la seguente situazione: una variante di π (contro tutti gli altri testimoni) che sia secondaria rispetto a V¹ (ovvero che sia una corruzione o modificazione di π avvenuta a partire da V¹); in questi casi la lezione di V¹ corrisponderebbe a quella di λ e sarebbe

dimostrata l'esistenza dell'iparchetipo π ; casi come questo non sono presenti nelle prime 24 *quaestiones* in misura tale da poter affermare l'esistenza di π .

– θ : composto da M^1 e V^2 ; si può ritenere con un buon grado di sicurezza che derivino da un antenato comune; pur non avendo omeoteleuti comuni, presentano un buon numero di addizioni (di almeno tre parole, e spesso piuttosto lunghe) comuni, che sarebbero inesplicabili in altro modo; vi sono poi moltissime piccole varianti comuni (omissioni, inversioni, addizioni, cambi di parole). D'altro canto risulta molto chiara l'indipendenza dell'uno rispetto all'altro, per la presenza di numerosi errori separativi. La scarsità di incidenti divisivi significativi (omissioni) dei testimoni di θ rispetto a η e λ si può spiegare col fatto che θ potrebbe avere copiato immediatamente da β , senza intermediari. Inoltre, va tenuta presente un'altra possibilità suggerita da alcune lezioni di θ : questa famiglia mostra una tendenza all'emendazione amplificante, insieme con una quasi assoluta assenza di omissioni gravi. Appare quindi possibile che θ debba la sua esistenza ad una campagna sistematica di correzioni di tendenza amplificante. Al tempo stesso si nota che l'iparchetipo θ a volte non sacrifica la versione di β –ma ne offre una variante– e dunque ne dipende certamente, altre volte invece opta per la lezione di un codice non- β . Dunque l'accordo $\eta\lambda$, che si riscontra più volte, non proverebbe l'esistenza di un iparchetipo intermediario tra β da una parte e $\eta\lambda$ dall'altra. Le lezioni $\eta\lambda$ avrebbero allora semplicemente conservato il testo di β , sparendo invece in θ con più o meno regolarità, a causa della contaminazione di questo iparchetipo con un testimone non- β . Questo caso di contaminazione, dall'esame delle prime 24 *quaestiones*, resta una ipotesi, con buone probabilità, tuttavia, di essere confermata da un proseguo dell'analisi del testo della *Summa*.

Per ricostruire l'archetipo della *Summa* di Pietro Capuano, l'operazione da effettuare in via generale è quindi quella di usare il testo di A, e nei casi in cui esso sia chiaramente inadeguato, di integrarlo o sostituirlo con quello di β .

IV. L'azione politica di Pietro Capuano nei primi anni del cardinalato

Nel 1193 il Capuano venne nominato cardinale diacono di Santa Maria in Via Lata da papa Celestino III: il primo privilegio da lui firmato, giunto fino a noi, è del 4 marzo e la data della nomina è congetturata dal Maleczek al 20 febbraio²¹. La sua ascesa alla porpora si inquadra bene nella linea della politica instaurata da Alessandro III, che voleva si scegliessero per tale rango ecclesiastici di alto livello culturale; inoltre è possibile che il Capuano sia stato raccomandato dall'arcivescovo di Amalfi Dionisio, che faceva parte della cerchia dei confidenti dell'arcivescovo Gualtiero di Palermo –a sua volta vicino al re Guglielmo II di Sicilia– cui tra l'altro Pietro Capuano dedicò la sua *Summa*²².

Il nuovo cardinale restò a Roma fino all'estate del 1195, dedicandosi a varie attività²³: intenso lavoro di curia; incombenze di tipo giuridico, tra cui una causa tra Alice, contessa di Blois e Chartres, e il Capitolo della Cattedrale di Chartres; attività intellettuali (portò avanti la stesura dell'*Alphabetum*, iniziata a Parigi).

Nella primavera del 1195 fu nominato rettore di Benevento –enclave pontificia nel territorio svevo-normanno– e legato apostolico nel Regno di Sicilia²⁴, già caduto nell'anno precedente sotto il dominio di Enrico VI di Hohenstaufen: si trattava di due incarichi strettamente collegati e di estrema delicatezza, data l'importanza del regno meridionale nella politica pontificia; la seconda nomina suscitò le immediate proteste di Costanza d'Altavilla, che rivendicava per il suo regno un'esonazione dalle legazioni pontificie²⁵. Nelle vesti di legato il Capuano si adoperò anche per regolare cause canoniche di vario tipo²⁶: ad esempio, una lite fra i canonici di Vieste e il loro vescovo, una questione di nullità matrimoniale a Melfi, e una contesa fra

²¹ Cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 53.

²² Cfr. PETRI CAPUANI *Summa "Vetustissima veterum"*, Epistula, in PIOPPI, *La dottrina sui nomi essenziali*, 87.

²³ Cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 54-55.

²⁴ Cfr. *ibidem*, 55-56.

²⁵ Cfr. *ibidem*, 58.

²⁶ Cfr. *ibidem*, 58-60.

il vescovo di Benevento e il Priorato Benedettino di San Matteo de Sculgola.

Nel 1196 Pietro Capuano fu incaricato di una legazione in Boemia e Polonia²⁷ per contrarrestare il partito imperiale che andava rafforzandosi in questi regni: il cardinale di Santa Maria in Via Lata dedicò comunque molte energie a questioni strettamente ecclesiastiche; nel viaggio di andata lo si vede esercitare la sua legazione anche in Italia settentrionale e in Austria: a Imola compose una lite tra i benedettini di Santa Maria di Regola e i canonici di San Lorenzo, a Verona confermò alcune pene ecclesiastiche comminate dal vescovo poc'anzi defunto, a Klosterneuburg sono stati rinvenuti due documenti con concessioni varie da lui sottoscritti. Nel marzo 1197 giunse a Praga, dove entrò in contrasto con il vescovo Kaim di Olomuc per delle ordinazioni celebrate con un difetto di forma, e con il clero per aver reclamato il rispetto del celibato ecclesiastico. Dopo due mesi giunse in Polonia, dove si adoperò per il rispetto del celibato da parte del clero e del matrimonio canonico da parte dei laici; qui compose anche una lite fra benedettini e premostratensi. Sulla via del ritorno, in Baviera, si trovò a giudicare su altre cause ecclesiastiche.

Giunto in Alta Italia alla fine del 1197, fu assalito e maltrattato presso Piacenza dal marchese Guglielmo Pallavicino, esponente della fazione ghibellina in Emilia: per ottenere riparazione, Capuano scomunicò Pallavicino e suoi scherani e colpì d'interdetto le città di Parma e Piacenza. A causa di questo incidente il cardinale amalfitano non poté partecipare all'elezione papale che condusse al soglio pontificio Lotario dei Conti di Segni, che prese il nome di Innocenzo III. Fra i primi atti di governo del nuovo papa, vi fu la conferma delle pene canoniche, comminate dal Capuano a causa dell'aggressione subita²⁸.

Il cardinale di Santa Maria in Via Lata, giunto a Roma, vi restò per qualche tempo; accompagnò quindi il papa in un viaggio a Rieti, e si recò poi in Umbria per un sopralluogo di carattere politico²⁹.

²⁷ Cfr. *ibidem*, 61-67.

²⁸ Cfr. *ibidem*, 68-71.

²⁹ Cfr. *ibidem*, 73.

V. La Quarta Crociata

Nell'estate del 1198, insieme con il cardinale Soffredo, titolare di Santa Prassede, Pietro Capuano fu nominato legato per la crociata che si stava preparando³⁰; nel quadro di questo incarico, nell'autunno dello stesso anno fu mandato da Innocenzo III in Francia³¹ per propagandare la crociata e per convincere Filippo Augusto e Riccardo Cuor di Leone a interrompere le ostilità in corso fra loro, in modo da poter impiegare le risorse militari inglesi e francesi per il recupero della Terra Santa. Il cardinale doveva inoltre cercare di risolvere la spinosa questione del matrimonio del re di Francia con Ingeborga di Danimarca, che Filippo Augusto –senza avere al riguardo alcuna valida ragione– cercava in tutti i modi di far dichiarare nullo, maltrattando e umiliando nel frattempo in diversi modi la povera principessa danese (era tra l'altro giunto a unirsi in seconde nozze con Agnese di Merano).

Il Capuano svolse la sua legazione con abilità e fermezza: ottenne discreti successi per il primo obiettivo, soprattutto grazie alla felice scelta che operò nominando predicatore della crociata in Francia il famoso Folco di Neuilly³². Il cardinale riuscì, seppur con alterne vicende, a far intavolare negoziati fra il sovrano capetingio ed il plantageneto³³, e a far loro stipulare una tregua nel gennaio 1199; ad una seconda tregua si giunse nell'ottobre dello stesso anno, dato che il re di Francia aveva ripreso le ostilità nel marzo, subito dopo la morte di Riccardo: gli sforzi diplomatici di Pietro Capuano condussero più avanti alla pace di Le Goulet (22 maggio 1200) tra Filippo Augusto e Giovanni Senzaterra, succeduto al fratello sul trono inglese. Per quanto riguarda il matrimonio del re, il cardinale dovette scontrarsi con l'ostinazione di costui: il 6 dicembre 1199 Capuano presiedette a Digione un sinodo di vescovi francesi (che sino a quel momento si

³⁰ Sulla Quarta Crociata, cfr. MCNEAL-WOLFF, *The Fourth Crusade*, in SETTON (gen. ed.), *A History of the Crusades*, vol. II, 153-186; MESCHINI, 1204: *l'incompiuta*; G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968⁴ (or.: *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963), 362-397.

³¹ Sulla legazione in Francia, cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 75-101.

³² Cfr. MCNEAL-WOLFF, *The Fourth Crusade*, 157-158.

³³ Cfr. *ibidem*, 155.

erano mostrati piuttosto accondiscendenti ai voleri del loro sovrano) che intimò a Filippo Augusto di riprendere con sé la sua vera moglie; di fronte al rifiuto del re, il legato si ritirò a Vienne, a quel tempo territorio del Sacro Romano Impero, e da lì, il 13 gennaio 1200, scagliò l'interdetto su tutta la Francia: questa sanzione ottenne in parte i suoi effetti, in quanto a settembre Filippo Augusto si piegò ad una riconciliazione con Ingeborga, che però si rivelò soltanto temporanea.

Oltre a questi tre compiti, l'amalfitano dispiegò un'intensissima attività a favore della Chiesa francese: appoggiò la diffusione dei premostratensi, sospese alcuni vescovi responsabili di irregolarità, dirimette contese di vario genere, attuò misure concrete per estirpare la simonia, offrì il sostegno del suo consiglio a numerosi vescovi, si adoperò con energia per la repressione dell'eresia. Inoltre, durante la sua legazione in terra di Francia, fu chiamato a regolamentare una serie di questioni della Chiesa inglese³⁴.

Nel 1200, non potendo far ritorno in Francia per via dell'interdetto che aveva ovviamente guastato i suoi rapporti col re, fu sostituito da un altro legato e poté rientrare a Roma, dove nel dicembre ricevette da Innocenzo III la promozione a cardinale presbitero, col titolo di San Marcello³⁵. Nell'Urbe, nei mesi successivi, svolse un lavoro di *routine* nella curia: tra l'altro esaminò la Regola degli Umiliati, e istruì il processo di nullità matrimoniale del re Ottocaro di Boemia, che aveva ripudiato la moglie Adele di Meissen³⁶.

Nel 1202 Pietro Capuano ricevette l'incarico più importante della sua carriera cardinalizia, il cui esito negativo fu però anche la causa della sua caduta in disgrazia presso la corte del pontefice. Nel 1202 veniva infatti confermato, insieme con il cardinale Soffredo di Santa Prassede, come legato alla Quarta Crociata, con un potere espressamente esteso anche ai casi riservati al papa, esercitabile congiuntamente al suo collega o anche separatamente³⁷. Già nei primi mesi

³⁴ Cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 96-100.

³⁵ Cfr. *ibidem*, 100.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 100-101.

³⁷ La legazione del Capuano alla Quarta Crociata è riferita in maniera più che dettagliata in MALECZEK, *Pietro Capuano*, 103-230, che è la principale fonte bibliografica che abbiamo usato nel redigere questa sezione dell'articolo; molti dati si trovano anche in MESCHINI, 1204: *l'incompiuta*.

dello stesso anno, l'amalfitano aveva presenziato all'incontro fra i cardinali e il sedicenne principe bizantino Alessio, da pochi mesi fuggito da Costantinopoli, che chiedeva giustizia contro suo zio, l'usurpatore Alessio III, il quale aveva detronizzato, fatto accecare e imprigionato il suo stesso fratello Isacco II Angelo, padre del giovinetto: quest'ultimo poteva contare al tal uopo sull'appoggio diplomatico di suo cognato Filippo di Svevia, re di Germania.

Nel luglio del 1202, dopo aver stilato il suo testamento, l'amalfitano partì alla volta di Venezia, che l'esercito crociato aveva stabilito come luogo di riunione. Qui egli si occupò dello scioglimento dei voti, o della loro commutazione, a favore di quanti (deboli, poveri, donne, chierici, inabili) non fossero in condizioni di unirsi all'esercito crociato; si prodigò inoltre in fervorose prediche alle milizie cruciseguate, e confermò la recente elezione di Benedetto Falier a patriarca di Grado, a quel tempo massima carica religiosa della Repubblica di San Marco. Durante il suo soggiorno a Venezia, assunse però un atteggiamento incerto di fronte alla proposta veneziana di ovviare alla mancanza di 34.000 marchi d'argento, rispetto a quanto pattuito per il trasporto e il vettovagliamento della truppa³⁸, con un aiuto alla conquista di Zara, allora sotto protezione del re d'Ungheria Andrea. Il cardinale, diviso fra le preoccupazioni per lo sgretolamento dell'esercito crociato a causa dell'inattività, e la ripugnanza ad assalire un re che aveva anch'esso preso la croce (va anche considerato che la guerra mossa a un re crociato comportava la scomunica), non seppe assumere un atteggiamento deciso: infatti, se da una parte ricordava ai capi crociati l'ingiustizia della decisione presa, dall'altra non permise di lasciare l'esercito a quanti, come l'abate Martino de Pairis, volevano abbandonare l'impresa per non macchiarsi di tale ingiustizia. Ad ogni modo, queste riserve sul progetto zaratino gli valsero l'odio dei veneziani, che si lamentarono di lui presso il papa. McNeill e Wolff³⁹ affermano che lo scontro fra Pietro Capuano e i veneziani assunse toni molto più duri di quanto lasci intendere la biografia del Maleczek: sostengono infatti che il doge Enrico Dandolo e il Minor Consiglio, nel timore

³⁸ La somma pattuita ammontava a 85.000 marchi d'argento: cfr. *ibidem*, 45.

³⁹ Cfr. McNEAL-WOLFF, *The Fourth Crusade*, 173. Su questa vicenda cfr. anche MESSCHINI, 1204: l'incompiuta 67-69.

che il cardinale interferisse con il loro piano di conquista della città dalmata, gli comunicarono che non lo avrebbero accettato come legato, ma solo come predicatore; allora Capuano tornò a Roma per avvisare Innocenzo III del piano di deviazione verso Zara e di quello verso Costantinopoli, che si andava delineando.

Quale che sia stato il livello di scontro con il Dandolo, il legato rientrò a Roma nell'autunno del 1202. Nell'inverno successivo soggiornò ad Amalfi, dove era appena morto l'arcivescovo Dionisio; il nome di Pietro Capuano compariva tra quelli presentati al papa per la successione; ma Innocenzo III non lo scelse perché riteneva importante la sua presenza presso l'esercito crociato; il cardinale restò comunque nella sua città natale per alcuni mesi per di sovrintendere agli inizi dell'episcopato del nuovo eletto, Matteo Costantini da Capua.

Nella primavera del 1203 si recò a Benevento e quindi a Siponto, dove il 4 aprile prese il mare in direzione dell'Oriente; la prima tappa fu il Regno di Cipro, dove si recò per consegnare i documenti di Innocenzo III che confermavano la nuova costituzione della Chiesa dell'isola. Il 25 dello stesso mese raggiunse Acri per attendere in Palestina l'esercito crociato; il fatto di aver guadagnato direttamente la Terra Santa fa pensare che egli non abbia svolto alcun ruolo di rilievo nella deviazione costantinopolitana della spedizione, sebbene dovette avere qualche colloquio al riguardo con Bonifacio del Monferrato (uno dei capi crucisegnati) nell'estate del 1202, a Venezia. Ad Acri, dove il cardinale di San Marcello giunse portando il pallio per il vescovo di Tiro, lo attendeva Soffredo di Santa Prassede: il primo compito che i due svolsero fu la ricerca di una soluzione diplomatica al conflitto fra Leone II, re della Piccola Armenia, e Boemondo IV conte di Tripoli, in lite per la successione al Principato di Antiochia⁴⁰.

Il Capuano si recò dunque in estate nel regno armeno di Cilicia, dove incontrò Leone II; in questo viaggio sancì l'unificazione della Chiesa armena con quella cattolica, ricevendo la solenne dichiarazione d'ubbidienza del *katholikos*: a questo atto seguì, da parte del legato, la consegna del pallio allo stesso *katholikos*, e quella di anello, pastorale e mitra ad altri 14 vescovi armeni. I tentativi di comporre il

⁴⁰ Su questa contesa cfr. NICKERSON HARDWICKE, *The Crusader States*, 532-534.

conflitto con Boemondo non ebbero però molto successo: l'amalfitano proibì ai due contendenti di far ricorso alle armi, ma tale divieto non fu molto efficace: già nel novembre del 1203, infatti, gli Armeni assalirono d'improvviso Antiochia e i cavalieri templari: Pietro Capuano comminò l'interdetto al regno armeno. Nella primavera del 1204, le trattative furono riprese: questa volta però, di fronte alla buona volontà dei templari e degli armeni, l'ostacolo venne da Boemondo IV; a questo punto Leone II pretese la scomunica del conte di Tripoli: non avendo il cardinale acceduto a tale richiesta, il re della Piccola Armenia ruppe le trattative e chiese a Innocenzo III la sostituzione del legato.

Pietro Capuano, nel suo soggiorno in Oriente, si occupò anche di altre questioni: sovrintese all'elezione del nuovo patriarca di Gerusalemme; presiedette a Tripoli l'atto di unione della Chiesa maronita a quella cattolica; ottenne un accordo di moratoria tra Genovesi e Pisani, in guerra tra loro in Terra Santa per motivi commerciali; sciolse da scomunica, insieme con Soffredo, il vescovo Corrado di Halberstadt, che era in Palestina per espiare la pena canonica inflittagli.

Intanto, il 12 aprile 1204, si compiva la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati e dei veneziani, con la conseguente fondazione dell'Impero Latino d'Oriente⁴¹; i due legati ritennero opportuno, a questo punto, portarsi sul Bosforo, e nell'autunno erano a Costantinopoli; Soffredo proseguì per Tessalonica e da lì fece ritorno a Roma nell'agosto 1205. Capuano si stabilì invece nella capitale del nuovo impero, dove, sino all'estate del 1205, fu la più alta autorità ecclesiastica. Nell'autunno del 1204 sciolse il doge Enrico Dandolo e i veneziani dalla scomunica che gravava su di loro dall'assedio di Zara. Nell'aprile del 1205, in seguito alla battaglia di Adrianopoli, nella quale l'esercito crociato fu sconfitto dai bulgari e lo stesso imperatore cadde prigioniero, l'amalfitano rappresentò la più alta autorità dell'impero, insieme con Conone di Béthune, capo della guarnigione rimasta sul Bosforo. In tale frangente, dato il grave pericolo che la Romània stava

⁴¹ Sugli stati franchi sorti dalla Quarta Crociata, cfr. WOLFF, *The Latin Empire*, in SETTON, *A History of the Crusades*, vol. II, 187-233 e J. LONGNON, *The Frankish States in Greece, 1204-1311*, in *ibidem*, 235-274.

correndo, commutò i voti dei combattenti crociati, in modo che risultassero adempiuti con la partecipazione alla difesa di Costantinopoli.

Nelle trattative per l'unione con la Chiesa greca Pietro Capuano assunse un atteggiamento non molto diplomatico, anzi talvolta anche arrogante; va comunque detto che si dovette scontrare con l'atteggiamento oltremodo chiuso dei bizantini: basti ricordare che il legato successivo, Benedetto di Santa Susanna, pur avendo un atteggiamento conciliatorio e sensibile al punto di vista greco, non ottenne nulla di più del Capuano. Quest'ultimo non riuscì neppure a contenere come avrebbe voluto le pesanti intromissioni veneziane nella costituzione della Chiesa latina dell'impero: in tali tentativi il legato si alleò con il partito "franco", con i pisani e con i genovesi, tutti oppositori del patriarca Tommaso Morosini, succube della politica della Serenissima.

VI. Gli ultimi anni

Nel 1205 Pietro Capuano ricevette da Innocenzo III una lettera di rimprovero dai toni durissimi: in essa il pontefice gli rinfacciava di aver definitivamente affondato le ultime speranze di uno sbarco dei crociati in Palestina con l'essersi recato a Costantinopoli, azione che esulava dai limiti della legazione affidatagli, e, soprattutto, con l'aver commutato i voti dei combattenti di fronte al pericolo bulgaro (fatto che provocò il rientro in patria di non pochi crociati); inoltre il cardinale era ritenuto responsabile della deviazione verso il Bosforo e della devastazione della capitale bizantina (quest'ultima accusa era in verità ingiusta). Il papa gli ordinava con questa lettera di recarsi quanto prima in Terra Santa. Questo documento segna la fine della carriera politica del Capuano. Dopo un secondo soggiorno in Palestina nel 1206⁴², egli rientrò a Roma nel 1207. Negli ultimi mesi di permanenza a Bisanzio s'impossessò di un gran numero di reliquie, che lasciò in dono in vari luoghi dell'Occidente: Parigi, Montecassino, Sorrento, Napoli, Gaeta, Capua; ma va soprattutto ricordato il dono che egli fece ad Amalfi delle reliquie di sant'Andrea Apostolo.

⁴² Su questo secondo periodo trascorso in Palestina, cfr. NICKERSON HARDWICKE, *The Crusader States*, 535-536.

Negli anni che seguirono, ormai ritiratosi dalla politica attiva, divise il suo tempo fra la redazione definitiva dell'*Alphabetum*⁴³, incarichi curiali di second'ordine⁴⁴, e una ricca serie di iniziative a favore della Chiesa e della città di Amalfi⁴⁵. Nel maggio 1208 organizzò la solenne traslazione in questa città delle reliquie di sant'Andrea⁴⁶: per tale avvenimento fece ricostruire, a proprie spese, alcune parti della cattedrale; nell'ottobre dello stesso anno fondò e dotò una *schola liberalium artium* per chierici e laici di Amalfi e Atrani, che continuò a funzionare per più di tre secoli⁴⁷. Più tardi promosse un ospedale (in funzione sino al 1652)⁴⁸, la cui cura venne affidata all'Ordine dei Crociferi; fondò infine il Monastero di San Pietro della Canonica, nel quale riuscì a far installare una comunità cistercense (esso passò poi ai cappuccini e fu chiuso nel sec. XIX)⁴⁹.

È anche possibile che abbia fatto iniziare, a Roma, i lavori per la costruzione del chiostro dell'Abbazia di San Paolo fuori le Mura⁵⁰.

Pietro Capuano morì a Viterbo il 30 agosto del 1214⁵¹.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
cpioppi@pusc.it

⁴³ Cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 267.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 249-253.

⁴⁵ Sulle attività di Pietro Capuano ad Amalfi cfr. F. UGHELLI, *Italia Sacra, sive de Episcopis Italiae, Romae 1717-1722*² (1ª ed. 1644-1662), vol. VII, 205-218.

⁴⁶ Sulla traslazione cfr. MALECZEK, *Pietro Capuano*, 231-239.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 239-241.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 241-243.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 243-248.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 251.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 253.

Abstract

L'articolo presenta una sintesi della vita e dell'opera del cardinale Pietro Capuano († 1214). Nato ad Amalfi prima del 1160, si trasferì a Parigi dove studiò e insegnò teologia; appartenne alla cerchia dei discepoli di Pietro Lombardo. Ha lasciato due opere, l'*Alphabetum in arte sermocinandi* e la *Summa "Vetustissima veterum"*, giunta sino a noi in una tradizione di nove testimoni, e il cui ms. più importante è conservato presso la Biblioteca dell'Abbazia di Admont (Cod. 387). Nel 1193 il Capuano fu creato cardinale da Celestino III; compì numerose missioni per conto di questo papa e del successore Innocenzo III, ed è ricordato soprattutto per essere stato il legato pontificio alla Quarta Crociata (1204). La sua carriera politica terminò con il fallimento di questa impresa, e negli ultimi anni della sua vita si dedicò al lavoro di curia e a promuovere numerose opere di beneficenza.

The article presents a synthesis of the life and the activity of cardinal Peter Capuanus († 1214). Born in Amalfi before 1160, he moved to Paris where he studied and taught theology; he belonged to the circle of Peter Lombard's disciples. He left two works, the *Alphabetum in arte sermocinandi* and the *Summa "Vetustissima veterum"*: the latter arrived to us in a tradition of nine witnesses; the most important MS. is kept in the Library of Admont Abbey (Cod. 387). In 1193 he was created cardinal by Celestinus III; he carried out many missions for this pope and for his successor Innocent III, and he is chiefly remembered for having been the pontifical legate to the Fourth Crusade (1204). His political career ended with the failure of this enterprise, and in the last years of his life he devoted himself to work in the Curia and to promote many beneficent works.

CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN Y REVELACIÓN CRISTIANA: REFLEXIONES SOBRE EL ROL DE LA TEOLOGÍA

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Sumario: *I. Introducción - II. Teología y comunicación - III. Antropología cristiana y comunicación - IV. El misterio trinitario como misterio de comunión y de comunicación - V. El Verbo encarnado, plenitud de la auto-comunicación de Dios en la Palabra - VI. Teología del Espíritu y misterio de la Iglesia - VII. Evangelización y medios de comunicación - VIII. Observaciones conclusivas .*

I. Introducción

La humanidad es ya consciente de que las potencialidades tecnológicas de los medios de comunicación en crecimiento están determinando un cambio epocal, destinado a marcar de forma decisiva las modalidades de la convivencia y de las relaciones planetarias. También la Iglesia es consciente de que su misión de evangelizar y de orientar el progreso humano en el espíritu de Cristo no puede prescindir de un conocimiento cuidadoso del significado y de los mecanismos de tal cambio. Y no sólo para beneficio propio de su misión, sino también, y sobre todo, para que las complejas relaciones y las nuevas circunstancias de vida que los medios de comunicación generan hoy en la sociedad humana, sean leídos, juzgados y orientados a la luz del Evangelio.

Pero a esta conciencia clara y generalizada, no corresponde un juicio igualmente claro, ni unanimidad de opiniones sobre cual deba ser el rol de la teología en un contexto así articulado. El panorama de las relaciones entre teología y ciencias de la comunicación de hecho permanece muy variado y, bajo ciertos aspectos, disperso. Con el mismo instrumento se suenan las notas de la denuncia o del optimismo moderado, aquellas de la desconfianza o del entusiasmo radical. No obstante, una reflexión sobre la naturaleza y sobre el significado de la comunicación representa para el teólogo un fuerte atractivo. Las razones no faltan. La Revelación se presenta en la historia como “autocomunicación de Dios en la palabra”, una comunicación dominada por la economía de la “Palabra encarnada”, que llega a su cúlmine en la universalidad, y por esto sumamente comunicable, del misterio pascual de Cristo. El misterio trinitario se nos revela como la *communio Personarum* de un Dios cuya naturaleza se comunica del Padre al Hijo y que el Padre y el Hijo comunican al Espíritu. La persona humana, creada como interlocutor de Dios, es constitutivamente capaz de escuchar la palabra y está llamada a participar de aquella eterna comunicación de vida trinitaria. La Iglesia, en síntesis, nace de las misiones del Hijo y del Espíritu y se manifiesta históricamente como comunicación de los creyentes en un único pueblo, comunión con un único Cuerpo y coparticipación de un mismo Espíritu.

Además de todo esto, para la Iglesia comunicar es una exigencia, ya que forma parte integrante de su misión salvadora. Ella ha intentado lograrlo de todas las maneras, sirviéndose de todas las formas de expresión compatibles con el contenido específico de su mensaje. No es irrelevante releer aquello que san Gregorio Magno escribía a finales del siglo VI: «En las iglesias se cuelgan las pinturas para que los analfabetos, al menos observando las paredes, lean aquello que no son capaces de leer en los códigos. De hecho, aquello que la Escritura es para quién sabe leer, lo son las imágenes para los analfabetos que las miran, porque en ellas los ignorantes ven lo que deben seguir»¹.

¹ SAN GREGORIO MAGNO, *Carta “Litterarum tuarum primordia”, al obispo Sereno de Marsella*, (PL 77,1128); cfr. también en DS 477. El mismo concepto será confirmado en el Concilio IV de Constantinopla en relación a la veneración de las imágenes sagradas: cfr. DS 653-654.

Sería suficiente pensar en la cantidad de información y de formación teológica contenida en los mosaicos de la Catedral de Monreale o en los frescos de Miguel Ángel de la Capilla Sixtina para convencerse de lo razonable que es el consejo de san Gregorio y del sabio uso realizado por la Iglesia a lo largo de los siglos.

II. Teología y comunicación

En el estudio de las relaciones entre teología y ciencias de la comunicación es necesario distinguir inmediatamente dos ámbitos distintos. El primero, bastante general –sobre el cual parece concentrarse la mayor parte de las publicaciones– contempla las mutuas relaciones y las influencias recíprocas: por un lado, el uso de los medios de comunicación por parte de la teología o de la Iglesia, acompañados de oportunas “instrucciones de uso”; por otro lado, la influencia de la cultura de los medios de comunicación sobre la sociedad humana y las relativas consecuencias sobre el lenguaje religioso y sobre la misión de la Iglesia. Las implicaciones presentes ya en este primer ámbito son más bien delicadas: piensen a la relación entre medio y mensaje así como lo ha propuesto McLuhan o a la perspectiva distinta con la cual nos acercamos a la comunicación simbólica. Piensen a los efectos de la “globalización” ya teorizada por Luhmann y por Habermas. En campo moral esta ya ha dado lugar a una “conciencia global” en una aldea global, porque los nuevos medios de comunicación no han influido sólo sobre el modo de comportarse de las personas, sino también sobre el modo en que las personas sienten que deben comportarse².

Todo este primer gran ámbito, al cual podríamos llamar «teología o Iglesia *versus* medios de comunicación», ha sido objeto de una creciente atención por parte del Magisterio pontificio y episcopal. La creación del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, cuya institución fue una consecuencia de la *Inter mirifica* del Concilio Vaticano II, representa quizás el aspecto más evidente, pero segu-

² Cfr. D. CORGNALI, *Le nuove frontiere della comunicazione*, «Credere oggi» 86 (1995) 8-9.

ramente no el único de esta atención³. Pero en este terreno, donde se emplean no pocas fuerzas a nivel pastoral, la teología no se mueve aún con categorías propias. Su relación con las ciencias de la comunicación queda mediada principalmente por la sociología, mientras la praxis eclesial, guiada por la creatividad y por el sentido común, confía el discernimiento en el uso de los *medios de comunicación* a la “instrucciones de uso” suministradas por el Magisterio⁴.

Existe después un segundo ámbito de estudio, mucho menos desarrollado, que traslada la reflexión sobre el terreno de la “teología de la Revelación”, en el intento de originar una verdadera y propia “teología de la comunicación”⁵. Dicha “teología de la comunicación” sería interpretada como el estudio de la comunicación y de sus impli-

³ Sería imposible recapitular aquí las intervenciones del Magisterio eclesial en materia de comunicación social. Entre las Instrucciones pastorales del Pontificio Concilio para las Comunicaciones Sociales deben ser mencionados los documentos *Communio et progressio*, 23.5.1971, en EV 4,781-967 y *Aetatis novae*, 22.2.1992, en EV 13,1002-1105. Reflexiones de interés por la relación entre Iglesia y medios de comunicación se encuentran en PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, nn. 23, 45-46, 51; JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 30.12.1988, n. 44; *Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 37, y también en los mensajes anuales para las “Jornadas mundiales de las Comunicaciones Sociales”. El magisterio episcopal latinoamericano ofreció un espacio importante a estos temas en las Asambleas del CELAM de Medellín (1968) y de Puebla (1979). La Iglesia italiana lo transformó en uno de sus puntos programáticos para su pastoral en el Congreso de Palermo (1995).

⁴ Se puede encontrar una visión general de la situación aquí delineada consultando los números monográficos de “Communio” 136 (1994) y de «Credere oggi» 86 (1995), con sus relativas bibliografías. En términos mucho más amplios, constituyen un punto de referencia las bibliografías razonadas preparadas por P.A. SOUKUP, *Communication and theology: Introduction and Review of the Literature*, London 1983, y *Christian Communication. A Bibliography Survey*, London 1989. Algunas voces relacionadas con el tema que nos interesa se encuentran en A. BENITO (a cura di), “Dizionario di scienze e tecniche della comunicazione”, Cinisello Balsamo 1996.

⁵ Entre los intentos en tal sentido deben mencionarse los trabajos de M.C. CARNICELLA, *La scienza della comunicazione. La Rivelazione divina e la teologia*, Roma 1988, y IDEM, *Comunicazione*, en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (a cura di), “Dizionario di Teologia Fondamentale”, Assisi 1990, 199-206; G. PANTEGHINI, *Quale comunicazione nella Chiesa*, Bologna 1993; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, Madrid 1994. La dificultad en proponer una “teología de la comunicación” propia y original creemos que nace también del hecho que una semejante reflexión corre el peligro de re-proponer implícitamente, con un lenguaje distinto, la misma reflexión realizada por la teología fundamental sobre la “teología de la palabra”, jugando sobre una identificación restrictiva comunicación=palabra. Con respecto al análisis de la relación mensaje-medio, también aquí la teología más de una vez es llevada inconscientemente a interpretarla de manera restrictiva, hacia categorías más compatibles, como aquellas de la relación palabra-escritura o tradición-escritura.

caciones a la luz de la Revelación, es decir el estudio de la naturaleza, del significado y del alcance de la comunicación en el designio histórico-salvador de Dios; además ella tendría que ocuparse del estudio de los “criterios de comunicabilidad” del mensaje cristiano, a la luz de su unicidad y de su contenido de misterio.

En esta ponencia deseo moverme dentro de este segundo ámbito, más familiar a la teología fundamental. Me limitaré a tocar sintéticamente cuatro aspectos en los cuales la Revelación ofrece aportes muy importantes: el antropológico, el trinitario, el cristológico y el pneumatológico-ecclesial.

III. Antropología cristiana y comunicación

¿Cuáles aspectos de la comunicación humana serían puestos en evidencia a la luz de la antropología cristiana? Parece evidente que una ciencia de la comunicación con inspiración cristiana debería en primer lugar nutrirse de la rica fenomenología de la palabra, leída dentro de la tradición personalista. Y esto porque la creatura humana ha sido creada para entrar en diálogo con Dios y está, por su constitución, abierta a la comunión interpersonal. La antropología cristiana nos recuerda que la comunicación, como la palabra, no puede ser separada del objetivo para el cual es pronunciada. En definitiva no existe una comunicación “neutra”: esta revela siempre la interioridad del sujeto. Se puede comunicar para invitar, para unir, para donar, o bien se comunica para capturar, separar, dominar. No obstante sólo el primer modo de comunicar se presenta conforme con la verdad de la persona, porque esta no puede realizarse ni «reencontrarse plenamente sino a través del don sincero de si mismo»⁶.

No es irrelevante entonces que la Revelación presente el pecado como una ruptura del diálogo entre Dios y la creatura humana, una fractura que perjudica la comunicación interpersonal con la introducción de la sospecha, del engaño, de la traición. Con una expresión que parece unir la traición original de la narración del Génesis a la traición padecida por Cristo, dirá el salmo 55 «Si llegara a insultarme un enemigo, yo lo soportaría; si el que me odia se alzara en contra mía, me

⁶ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

escondería de él; más fuiste tú, un hombre como yo, mi familiar, mi amigo, a quien me unía una dulce amistad; juntos íbamos a la casa de Dios en alegre convivencia» (*Sal* 55,13-15). Una verdadera teología de la comunicación, en sustancia, no puede ignorar que la comunicación misma se encuentra en la situación, en la necesidad de ser “redimida”. Si la razón más profunda de la comunicación humana hace referencia a la imagen de Dios en el hombre, entonces cada desdibujamiento de aquella imagen vicia y perjudica en su esencia la sinceridad y el carácter gratuito de cada comunicación. No sorprende, por lo tanto, que la redención del pecado se presente históricamente como un nuevo encuentro con la Palabra, del cual surge el restablecimiento pleno de las relaciones de los hombres con Dios y entre ellos: aquello que era un no-pueblo ahora vuelve a ser un pueblo que comunica con un mismo Espíritu, la nueva comunicación entre las lenguas originada en Pentecostés reconstruye la confusión causada por el pecado en Babel. Recapitulando, la Revelación nos presenta la comunicación humana esencialmente vinculada a la interioridad del sujeto, testigo tácito de su relación con Dios, orientada por naturaleza al don de sí, pero necesitada de redención cuando da lugar a la sospecha y al egoísmo.

IV. El misterio trinitario como misterio de comunión y de comunicación

Ya sean los autores como los documentos eclesiales que han querido ofrecer una primera reflexión teológica sobre la comunicación han estado de acuerdo en poner como fundamento de tal reflexión los dos misterios centrales de la fe, el trinitario y el de la encarnación del Verbo⁷. Saber que en el corazón del ser no está el Uno, ni la sustancia, sino la comunión personal, la relación, una eterna comunicación de vida divina, no puede no condicionar de manera significativa cada lectura de las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo. El mismo dogma trinitario, confesando una idéntica naturaleza divina en una

⁷ Cfr. por ejemplo PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Comunio et progressio*, nn. 8-11; *Aetatis novae*, n. 6. Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunión*, 73-98, 149-176. La perspectiva tomada por Martínez Díez sobre la relación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica no nos encuentra aún plenamente de acuerdo.

verdadera distinción personal, se presenta como un modelo capaz de fundar una “comunicación perfecta”. Si las herejías de la corriente modalista o monarquiana penalizaban la alteridad, y por ende la plenitud de la relación comunicativa, aquellas de la corriente subordinacionista penalizaban la igualdad, y entonces la totalidad de la donación⁸. Sólo la auténtica confesión trinitaria funda la posibilidad de que un ser personal, permaneciendo plenamente sí mismo, pueda dar y darse completamente, descubriendo el sentido de la propia identidad en la relación que lo pone de frente al otro.

En el plan de la historia de la salvación, entonces, esta “perfección de la comunicación” se manifiesta en la continuidad procesiones-misiones, en el hecho de que la Palabra encarnada es la misma Palabra del Padre; el espíritu donado a los creyentes para que habite en sus corazones es el mismo Espíritu que procede eternamente del Padre y del Hijo. Continuidad de comunicación que se expresará también sobre el plan eclesiológico, donde el poder que el Padre ha dado al Hijo es entregado por el Hijo a sus discípulos: como el Padre me envió a mí, yo también los envió a ustedes, el que los escucha a ustedes, me escucha a mí⁹; y donde el Espíritu que toma de todo aquello que el Hijo posee, permite hacerlo igualmente a los discípulos, conduciéndolos históricamente a la plenitud de aquella verdad que una vez para siempre se ha hecho visible en el Hijo encarnado¹⁰.

Pero es justamente de la consideración del misterio trinitario que surge un importante elemento de reflexión, aquello que contempla la relación entre comunión y comunicación. La existencia de procesiones en Dios, comunicación eterna de la naturaleza divina en la vida trinitaria inmanente, es seguramente causa y razón de la comunicación de Dios *ad extra*, en el mundo y en la historia, a las creaturas¹¹. Es más, decir “Dios es Amor” es seguramente más correcto que decir “Dios es comunicación”. Y esto no solamente porque existe una comunión inmanente de amor que fundamenta el por qué se pueda tener *ad extra* una comunicación que tenga la razón del amor; sino

⁸ Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la comunicación*, 87-89.

⁹ Cfr. Mt 28,18; Jn 20,21; Lc 10,16.

¹⁰ Cfr. Jn 16,12-15; Jn 20,22.

¹¹ Así la reflexión de Tomás de Aquino: «Procesiones Personarum sunt causa et ratio creationis» (*S.Th.*, q. 45, a. 7, ad 3^{um}); cfr. *S.Th.*, I, q. 45, a. 6, resp., ad 1^{um}.

también porque existe en general una prioridad semántica y ontológica del ser como Amor-comunión sobre el ser en cuanto Amor-comunicado. La comunicación es seguramente contenida en la comunión, pero no aparece tan fontal como lo es la comunión.

En términos más cercanos a nosotros, esto quiere decir entonces que una “ciencia de comunicación” no es *ipso facto* una “ciencia de comunión”. La comunión, el amor, no son generados de manera automática por la comunicación o por la condisión de los bienes o de los valores, sino que lo son sólo cuando la razón última del amor que mueve a comunicar está en el Amor increado, que ya todo posee en eterna comunión. Volveremos más adelante sobre esta misma idea a propósito de la comunión generada por el Espíritu en la Iglesia.

V. El Verbo encarnado, plenitud de la auto-comunicación de Dios en la Palabra

Aún más, es de la consideración de la encarnación del Verbo –y aquí pasamos al tercer aspecto de nuestra reflexión– que una teología de la comunicación puede extraer los puntos más intuitivos y, en parte, los más inmediatos. De la referencia cristológica emerge en primer lugar la “totalidad” –podríamos también decir la generosidad– de la comunicación. En su unión hipostática el Verbo se dona enteramente, asume toda la naturaleza humana sin dejar de ser Persona divina, y comunica de la mejor manera posible, ofreciendo la palabra divina mediante gestos y palabras humanas. La totalidad es aún testimoniada por el don de “su” Espíritu –como don que expresa y comunica lo más íntimo y personal que pueda existir en un sujeto– y de la oferta de coparticipar en la relación paterno-filial que el Verbo tiene hacia el Padre.

Para que la comunicación sea comprensible, y se haga lo más universal posible, ésta tiene que tomar en sí los caracteres de la humildad y del doblegarse, sabiéndose “poner en el lugar del otro”. El Verbo hecho carne enseña que ésta *kenosis* comunicativa debe aceptar todas las consecuencias que tal elección comporta: en el caso del Verbo-imagen, aquella de ser el único que puede restaurar en el hombre

la imagen reformada por el pecado, porque de aquella imagen, El era el modelo¹².

La credibilidad de la comunicación y la sinceridad de la oferta se demuestran con el servicio desinteresado, con el sacrificio, como manifestaciones tangibles de la rectitud interior del Cristo. En línea general, en el Verbo encarnado se capta la necesaria relación entre comunicación y testimonio: las obras confirman la palabra y las palabras declaran el sentido de las obras. Es más: es toda la unidad y sinceridad de su vida que manifiesta la verdad de aquello que se dona, sin posibilidad de engaño.

En fin, Cristo enseña que existe un lenguaje universal para comunicar, el del amor. La universalidad de semejante exhortación es tal que ningún ser humano puede quedar excluido, ni declararse inadecuado en recibir el mensaje. Desde la atención a los más pequeños y a los más débiles, hasta el sacrificio del justo inocente, incapaz de pronunciar palabra de condena ni siquiera sobre la cruz, sino sólo de perdón, toda la vida de Cristo representa una gran, comprensible palabra, luminosa en la forma e inteligible en el contenido¹³. El lenguaje del amor es aquél más apto para una comunicación, como la humana, siempre necesitada de redención, porque éste comunica de tal manera que la libertad de la respuesta es interpelada pero no violentada, atraída pero no dominada. Todos los recursos contenidos en el misterio pascual de Cristo permiten que la encarnación del Verbo haya sido indicada desde hace tiempo como la referencia obligada de cada "inculturación" de la fe y, por lo tanto, no sorprende que se transforme también en una referencia igualmente obligada para cada comunicación que quiera ser *formalmente* cristiana¹⁴.

¹² Así lo expresa san Atanasio: «Por esta razón, debiendo hacer esta exposición [la encarnación del Verbo], conviene que antes hablemos de la creación del universo y de Dios su creador, para que sea posible comprender adecuadamente que la renovación del mismo ha sido obra del Verbo que lo creó al inicio. De hecho, no se encontrará ninguna contradicción si el Padre ha obrado la salvación del universo en aquel por medio de quien lo ha creado» (SANT'ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, I, 1 [PG 25,98]).

¹³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977; J.L. ILLANES, *Razones para creer en Cristo*, «Scripta theologica» 21 (1989) 827-846.

¹⁴ Sobre la encarnación como lugar hermenéutico y lugar de reflexión teológica sobre las modalidades de la inculturación de la fe, véase por ejemplo las consideraciones desa-

VI. Teología del Espíritu y misterio de la Iglesia

En la perspectiva de una teología de la comunicación, las virtualidades contenidas en la misión del Espíritu Santo no son menos indicativas de aquellas sugeridas por la misión del Hijo. Al Espíritu se asocian de manera particular las inspiraciones de la Escritura, el don de las lenguas, la posibilidad de expresar el misterio, los dones para comprenderlo, la variedad y la eficacia de la comunicación, la acción interior que permite recibir la palabra y comprender el significado profundo de aquello que se comunica. Además, el Espíritu está presentado por la Revelación como principio de unidad y de comunicación dentro de la Iglesia, razón profunda de su comunión tanto visible como invisible¹⁵.

El tema de la comunicación se presenta tan fuertemente vinculado al misterio de la Iglesia que algunos autores han querido ver una dependencia directa entre el modelo de comunicación elegido dentro de la Iglesia y la concepción o la estructura de la Iglesia que éste causaría, o que de todas formas sería interrelacionado con ésta¹⁶. A un modelo de comunicación vertical y uni-direccional correspondería un modelo de Iglesia estructurada jerárquicamente, mientras que una Iglesia donde el principal modo de comunicación es horizontal y abierto, condicionado por los *feedbacks* que provienen de sus distintos componentes, daría origen a una Iglesia más disponible al reconocimiento de los carismas del Espíritu y más dócil a apoyar su acción. No es éste el lugar para profundizar tales modelos, pero parece lógico considerar que a la multiforme realidad de la Iglesia –donde

trrolladas por JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, 16.10.1979, n. 53; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fede e Inculturazione*, 3-8.10.1988, EV 11, 1347-1424.

¹⁵ Cfr. 1Co 12,4-13; Ef 4,4-6.

¹⁶ Aportes al respecto, de los que compartimos parcialmente la perspectiva, se ofrecen en A. DULLES, *Il Vaticano II e le comunicazioni*, en R. LATOURELLE (a cura di) *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, vol. II, Assisi 1987, 1507-1523; PANTEGHINI, *Quale comunicazione nella Chiesa?*, 83-148; K. KIENZLER, *The Church as Communion and Communication*, en P. GRANFIELD (ed.), *The Church and Communication*, Kansas City 1994, 80-96; H.J. POTTMEYER, *Dialogue as a Model for Communication in the Church*, en *ibidem*, 97-103. Para una referencia eclesiológico-dogmática cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, 28.5.1992, en EV 13,1774-1807.

una sola imagen no es suficiente para delinear el misterio en todos sus componentes, sino que es necesario acudir a una multiplicidad de imágenes y analogías— tenga que corresponder una pluralidad de modelos comunicativos, no necesariamente en conflicto, sino capaces de coexistir y ser integrados entre ellos.

Cada comunicación verdadera es seguramente fuente de unidad y de comunión. Dirigiendo nuevamente la mirada hacia la teología del Espíritu, aún se deducen importantes precisiones. La raíz de la comunión de la Iglesia no parece principalmente vinculada a la distribución “horizontal” de los dones del Espíritu, sino a la “incorporación a Cristo” que el Espíritu realiza en los creyentes. Se participa de un único Espíritu y nos reconocemos untados en orden a una única misión, porque éste es el Espíritu “de Cristo”. Los distintos componentes eclesiales no comunican mejor cuando participan de manera indiferenciada a las riquezas donadas por el Espíritu, sino cuando éstos se reconocen miembros de un único Cuerpo. Toda la acción del Espíritu está orientada a esta “configuración-incorporación” del creyente a Cristo, que sigue siendo la causa principal de la *communio* eclesial. En una perspectiva eclesiológica-sacramental, esto se manifiesta en la relación entre celebración eucarística y unidad de la Iglesia.

Para que la comunicación sea eficaz, entonces, el Espíritu enseña que existe una dimensión interior subjetiva, que sólo El puede tocar, que no deriva de la instrumentalidad del proceso comunicativo, pero que debe ser recibida como don en un corazón dispuesto a recibir la palabra. Esta dinámica, cuya acción se presenta a todos obvia cuando el objeto de la comunicación tiene que ver con el misterio de Dios, ya que la palabra divina es una palabra “interiorizada” por el Espíritu, no es ajena a cada tipo de comunicación interpersonal. Para comprender quien comunica, de hecho, el corazón del interlocutor debe estar siempre dispuesto a recibir al otro como un don, debe manifestar la capacidad de abrirse a la excedencia de lo nuevo, de recibir algo como no deducible o no debido, superando así el confín de una comprensión meramente instrumental, atenta sólo a decodificar, interpretar o descifrar.

La perspectiva pneumático-eclesiológica vuelve entonces a presentarnos la relación entre *communicatio* y *communio*, sugiriéndonos que una comunicación auténticamente humana, dirigida a un mundo de personas, debe tener el coraje de interrogarse también sobre la comunión que ésta favorece u obstaculiza, es decir sobre la modalidad de comunión compatible con aquél modelo de comunicación. Renunciar a la responsabilidad de cumplir también este último paso querría decir inclinarse hacia una concepción de la comunicación que ya no es capaz de servir al hombre, sino que tiende a sujetarlo.

VII. Evangelización y medios de comunicación

Antes de concluir esta ponencia, y a la luz del panorama teológico esbozado anteriormente, surge espontáneo el preguntarse si una “teología de la comunicación” no pueda ofrecer también algunas sugerencias sobre los criterios de comunicabilidad del anuncio evangélico. ¿Puede lo peculiar de este anuncio ser vehiculado también en la sociedad de la era tecnológica y con los medios de comunicación que esta nos ofrece?

No debe olvidarse que desde los orígenes apostólicos ha existido siempre una cierta tensión entre la fuerza impetuosa del mensaje que la Iglesia debía entregar al mundo –“¡pobre de mí si no proclamo el evangelio!” (1Co 9,16), afirmará Pablo– y la absoluta unicidad y especificidad del contenido por comunicar –una sabiduría escondida en el misterio, dirá aún Pablo, que solo el Espíritu puede revelar y hacer comprender (cfr. 1Co 2,7-10). Al mismo tiempo, la comunidad creyente ha mantenido la convicción de que esta tensión había sido ya “resuelta” por Dios mismo, en la economía de la Encarnación. Aunque si las modalidades de anuncio y de inculturación del Evangelio han conocido a lo largo de la historia manifestaciones muy distintas, el camino en realidad estaba ya abierto: asumiendo la naturaleza humana, la Palabra divina asumía también todas las capacidades de mediación corpórea y todas las formas de expresión. ¿Puede este optimismo de base guiar también hoy las relaciones entre Evangelio y comunicación, especialmente la comunicación de masa?

Solo para comenzar, la oportunidad de una adecuada y cualificada presencia del mensaje cristiano en este nuevo contexto comunicativo es algo que no se discute. Tal presencia, ya sea a los fines de la evangelización como a los fines de la comunión eclesial, no responde primordialmente a la posibilidad o a la necesidad de llegar al mayor número de personas. En realidad están cambiando, es más ya han cambiando el “lugar” de la comunicación y el “modo” de comunicar. Por lo tanto, esta responde primordialmente a la necesidad de difundir el propio contenido de manera “perceptible, significativo y comprensible”. La única “agorá” de la cual escuchan llegar hoy las voces es aquella de la “aldea global”¹⁷.

A nadie escapa, no obstante, la profunda diferencia que existe entre las características del mensaje evangélico-eclesial y aquellas de un mensaje mediático. El primero privilegia el contacto directo y la relación personal, mientras el segundo se presenta como un mensaje indirecto, a distancia; el primero necesita fidelidad y autenticidad en relación al propio contenido y se manifiesta con el carácter de gratuidad, el segundo en cambio se presta fácilmente a manipulaciones y debe caer en acuerdos con las leyes del mercado y de la ganancia. La credibilidad de un contenido como el evangélico es inseparable del testimonio y de la sinceridad del comunicador: aquello que se

¹⁷ Sobre el impacto social de los nuevos medios de comunicación y su capacidad de crear una cultura medial cfr. H. INOSE – J.R. PIERCE, *Tecnologia dell'informazione e nuova cultura*, Milano 1983; M. McLuhan, *Galassia Gutemberg*, Roma 1991. La novedad de la situación ha sido oportunamente registrada por un conocido fragmento de la *Redemptoris missio*: «El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad y transformándola –como suele decirse– en una “aldea global”. Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales. [...] El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta “nueva cultura” creada por la comunicación moderna. Es un problema complejo, ya que esta cultura nace, aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos» (JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n. 37). Cfr. también PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Aetatis novae*, n. 11.

transmite en el anuncio cristiano no es una información, sino una situación vital, una experiencia que debe ser accesible y verificable. En los *medios de comunicación* el mensaje está propuesto generalmente a través de modelos y personajes “construidos”: incluso cuando el comunicador quisiera transmitir con sinceridad una cierta dimensión vital, esta quedaría inevitablemente “mediada”. La palabra evangélica interpela solicitando una respuesta personal, mientras los modernos mensajes “mediáticos”, si bien presentan seguramente una dimensión interactiva, privilegian la “disponibilidad” del mensaje y la “flexibilidad” del medio en relación a la expectativa y a la evaluación de su repercusión.

Las características de la comunicación nos colocan entonces de frente a una verdadera “cultura medial” con complejas implicaciones morales y sociales, con leyes y estructuras propias. Basta pensar, por ejemplo, a la relación entre verdad, consenso y persuasión, así lúcidamente identificada por Habermas; o aquella entre las exigencias morales relacionadas al “tener que comunicar algo” y las exigencias de una utilidad económica que permita a la comunicación recibir espacio de audiencia. Son las implicaciones de la relación entre verdad y consenso que aparecen más bien delicadas, especialmente en el momento de comunicar un contenido *contra-corriente* como el evangélico: la eficacia de los modelos elegidos para la comunicación, de hecho, depende de la base de aceptación y del comportamiento social, que a su vez son inducidos por los mismos modelos.

¿De frente a estas severas limitaciones existen caminos por recorrer? Me limitaré a algunas breves consideraciones finales, de las cuales una “teología de la comunicación” podría quizás tomar inicio.

VIII. Observaciones conclusivas

Las ciencias de la comunicación muestran hoy que el mensaje más eficaz y el más escuchado es el mensaje capaz de crear un contacto personal, donde el comunicador es accesible, tiene una personalidad no anónima, sabe suscitar experiencias reproducibles, se coloca al mismo nivel del destinatario, crea espacio para un *feed-back* inmediato, no transmite solo información, sino que, aunque con los límites

del medio a disposición, se esfuerza por transmitir también su experiencia de vida. La comunicación entre personas parece predispuesta a favorecer este tipo de protocolos y, por esto, los reconoce mucho más significativos¹⁸. Ahora, bien, estos caracteres son justamente aquellos pedidos por el mensaje evangélico y eclesial; son aquellos, entonces, que más se acercan al modo con el cual debería ser transmitido un mensaje vital como el cristiano. Una primera conclusión es entonces que una “teología de los criterios de comunicabilidad” del misterio cristiano sería solicitada a estudiar qué quiere decir y cómo sería posible, en el contexto de los actuales *medios de comunicación*, “colocar a quién recibe la comunicación evangélica-eclesial en contacto sincero, vital, experiencial, con quién comunica, con quién evangeliza”.

Una segunda observación conclusiva es que no es posible pensar en una evangelización “a través” de los medios de comunicación sin una evangelización “de los” medios de comunicación. Estos no son solo instrumentos técnicos, sino un conjunto estructurado de relaciones, leyes, implicaciones, concesiones que constituyen de hecho una “cultura medial” –no la cultura que vehículan, sino aquella que éstos, con su visión antropológica y su complejidad económico-social de hecho constituyen.

Estamos de frente, entonces, a un “problema de inculturación”. En otras palabras, el uso de las ciencias de la comunicación por parte de la teología y de la Iglesia no puede ser instrumental, sino “cultural”. Es necesario no solo evangelizar, sino también “inculturar la cultura de los *medios*”. La cuestión sería no tanto la de encontrar o de crear “*medios de comunicación* cristianos”, sino de crear una cultura cristiana en el mundo y en el lenguaje de los *medios*, entendida como un conjunto de relaciones, lenguajes, leyes y concepciones que sean en línea con una antropología cristiana¹⁹. De acuerdo con la praxis pro-

¹⁸ Algunos sugerencias al respecto se encuentran en P. GHEDDO, *L'annuncio del Vangelo nell'epoca delle comunicazioni di massa*, en «Communio» 136 (1994) 80-92.

¹⁹ Una síntesis de los aspectos de la cultura de los *medios* que el cristianismo está llamado a sanar se encuentra en los nn. 12-14 de la instrucción pastoral *Aetatis novae*; sobre el rol de los laicos, cfr. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, n. 44. Sugerencias útiles sobre las características que debería asumir una tal inculturación, si bien aún en una perspectiva de utilización-discernimiento, como sugiere R. WHITE, *I mass media e la cultura nel cattolicesimo contemporaneo*, en LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, 1555-1558.

pia de cada inculturación, la teología tendrá que realizar un discernimiento cristiano de aquellos mecanismos y de aquellas concepciones que ya regulan la cultura a la cual nos dirigimos, acompañándola de lo más original, único y sobre-cultural que el mensaje cristiano lleva en sí, más de una vez con medios e instrumentos propios. Al respecto, es evidente que el contacto personal, inmediato, será siempre un componente irrenunciable de cada comunicación evangélica²⁰.

Anclada en las referencias trinitaria y cristológica, una inculturación cristiana de los *medios* deberá obrarse para que aquello que se comunica tenga la razón del don, respete las exigencias de la gratuidad, de la verdad y de la libertad, sea corroborada por el testimonio, acepte el desafío del servicio²¹. Esto podrá implicar sin duda denuncias proféticas y comportamientos contracorriente, porque la evangelización de los medios de comunicación contiene necesariamente, como

²⁰ Como oportunamente lo ha recordado ya hace unos años la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, el contacto personal es insustituible y fuera de discusión. Aquello que una teología de la comunicación afrontaría es el tema de las características que el mensaje evangélico-ecclesial, en cuanto objeto de difusión mediada, debería asumir para ser fiel a su contenido. «La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más. Con ellos la Iglesia “pregona sobre los terrados” el mensaje del que es depositaria. En ellos encuentra una versión moderna y eficaz del “púlpito”. Gracias a ellos puede hablar a las masas. Sin embargo, el empleo de los medios de comunicación social en la evangelización supone casi un desafío: el mensaje evangélico deberá, sí, llegar, a través de ellos, a las muchedumbres, pero con capacidad para penetrar en las conciencias, para posarse en el corazón de cada hombre en particular, con todo lo que éste tiene de singular y personal, y con capacidad para suscitar en favor suyo una adhesión y un compromiso verdaderamente personal. Por estos motivos, además de la proclamación que podríamos llamar colectiva del Evangelio, conserva toda su validez e importancia esa otra transmisión de persona a persona. El Señor la ha practicado frecuentemente –como lo prueban, por ejemplo, las conversaciones con Nicodemo, Zaqueo, la Samaritana, Simón el fariseo– y lo mismo han hecho los Apóstoles. En el fondo, ¿hay otra forma de comunicar el Evangelio que no sea la de transmitir a otro la propia experiencia de fe?» (PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, nn. 45-46).

²¹ Así, en una entrevista otorgada en 1967, el Fundador del Opus Dei resumía las características de un buen periodismo, como ejemplo de evangelización de los medios de opinión de masa: «Les pido entonces de difundir el amor por el buen periodismo, aquel que no se conforma con rumores sin fundamento, de los *se dice* fruto de imaginaciones agitadas. Informen con los hechos, con los resultados, sin juzgar las intenciones, manteniendo la legítima diversidad de opinión sobre un plano de objetividad, sin caer en ataques personales. Es difícil que exista una verdadera convivencia allí donde falta la verdadera información; y la verdadera información es aquella que no teme la verdad y no se deja guiar por intereses de poder, de falso prestigio o de lucro» (*Colloqui con Monsignor Escrivá*, Milano 1982, n. 86).

hemos visto anteriormente, también un elemento de redención. Solo inspirada en la caridad y construida con la caridad, la comunicación humana puede participar de otra comunicación más alta, la «*communicatio Sancti Spiritus*» (2Co 13,13), con la cual el apóstol expresa, concluyendo su segunda carta a los Corintios, el misterio de la intimidad entre la Iglesia y la comunión trinitaria.

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

Abstract

La comunicación no constituye para la Iglesia un *optional*, sino representa un aspecto fundamental de su misión: convocada por la Palabra, ella misma sigue convocando a través de la palabra. Por eso, la Iglesia tiene interés a comprender lugares, modalidades y lenguajes que regulan hoy en día la comunicación entre los hombres. Sugerimos que el interés de la teología y de la Iglesia para los medios de comunicación supere la mera dimensión instrumental: no se trata de conocer los *media* "para evangelizar a través de ellos", sino de conocer el entretreído cultural que ellos originan "para evangelizar la cultura de los medios". Por lo tanto, la relación entre teología y *media* puede comprenderse como una inculturación. Como cualquiera otra operación de inculturación, esta perspectiva implica por lo menos tres consecuencias: a) la creación de una cultura cristiana (leyes, relaciones, concepciones, específicas atenciones, etc.) dentro del mundo y del lenguajes de los *media*; b) discernir en el mundo mediático lo que está en acuerdo con la antropología cristiana y su mensaje, y apartar lo que no es conforme a ella; c) intentar traducir en el lenguaje de los *media* las peculiaridades propias del mensaje cristiano, como, por ejemplo, el valor del testimonio. El ensayo subraya la diferencia entre una simple reflexión acerca de "teología y comunicación" y lo que sería el papel de una "teología de la comunicación", perfilando brevemente los principales ámbitos dogmáticos que resultarían implicados en su trabajo.

To communicate through the world of media is necessary to Church's mission, not something optional. Church is summoned by the Word and she continues summoning mankind through the divine words she has received. This explains why theology is really interested in the world of media. However, this interest is not confined to employing media as if they were a mere instrument to handle. We emphasize that the point at stake is not to know media in order "to evangelize through them", but rather, to know the complex and rich culture that has been originated by media in order "to evangelize the culture that media are in themselves". Thus, the relationship between theology and media of communication is nothing but an example of inculturation. Like any other inculturation, it implies at least three major consequences: a) to give origin to a Christian culture within the world of media (consisting in Christian-inspired relationships, concepts, laws, cares, etc.); b) to understand what, in the world of media, is in tune with a Christian anthropology and what, on the contrary, disagrees with it; c) to try translating into the language of media that which is proper and specific to Gospel's message as, for instance, the value of personal witnessing. The difference between a mere reflecting on "theology and communication" and a proper "theology of communication" is here recalled, suggesting some tasks such a theology would have. A number of issues belonging to dogmatic theology, that seem to be involved by the work of any theology of communication are also summarized.

J. AURELL – P. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006, 349 pp.

Este libro, fruto de una investigación interdisciplinar en la que participan profesores de la Universidad de Navarra, Valladolid, Sevilla, Savoie (Francia), de la Pontificia Università de la Santa Croce y de la Casa de Velázquez (École des Hautes Études Hispaniques), tiene como objetivo el análisis de las manifestaciones religiosas y sus efectos intelectuales, sociales y políticos en la España de los años 20 y 30.

La obra esta compuesta por 14 colaboraciones divididas en cinco apartados (*Religión y acción política; Nacionalismo, patriotismo y religiosidad; Redes de sociabilidad devocional; Jerarquía y centros de decisión; y Religión y cultura*). En la introducción Jaume Aurell y Pablo Pérez López sintetizan los objetivos de la publicación, describen la evolución de la historia de la religiosidad y desarrollan un estado de la cuestión de la historia religiosa en España y Francia.

Ciertamente, observando su estructura y contenidos vemos que no se trata de una historia tradicional de las relaciones Iglesia-Estado. Se observa un esfuerzo por seguir la metodología de la corriente historiográfica, en boga desde los años 70, de la historia religiosa, con un estudio de temas cercanos a la historia de la espiritualidad, de la hagiografía, de las devociones, del pensamiento, o a cuestiones relativas a la moralidad pública, asociacionismo, etc.

Además se advierte un deseo de estudiar un periodo no conflictivo de la historia de la Iglesia en España. Consecuentemente, eluden tratar periodos como el Sexenio revolucionario o la Guerra Civil en los que las relaciones Iglesia-Estado vivieron unos momentos de gran tensión e intensidad. Se centran, sin embargo, en la dictadura de Primo de Rivera, durante la cual la Iglesia pudo resolver sin excesivos problemas su labor pastoral en la sociedad española.

Quizá por esta razón su estudio se hace más complicado ya que no hay conflictos concretos que dejen rastros en las fuentes. Pero es también el motivo por el que su análisis puede aportar un mayor conocimiento sobre la influencia de la religión en la vida cotidiana de las gentes.

La primera parte del libro se centra en varios artículos que analizan diferentes aspectos relacionados con la religión y la acción política. En el escrito por Francisco Javier Ortega (*Religiones políticas. La militancia política como forma secularizada de religiosidad*, pp. 25-46) se desarrollan cuatro teorías políticas que defienden la unión del poder político con el religioso como medio para lograr una sociedad unida, indivisible y homogénea, mientras que José Leonardo Ruiz Sánchez (*La unión política de los católicos españoles. Factores para la creación de un partido nacional*, pp. 47-59) expone la historia, bastante trabada por numerosos fracasos, de la construcción de un partido católico de ámbito nacional. Por su parte, Mercedes Montero (*Los propagandistas católicos y la opinión pública*, pp. 61-87) explica cómo existía una necesidad imperiosa de creación de un buen periódico católico de ámbito nacional y su materialización en *El Debate*, fundado en 1911 y presidido por Herrera Oria. Por último, José-Vidal Pelaz López (*Sindicalismo, propaganda y acción social católica*, pp. 89-101) parte de un estudio local (Palencia) y trata los frutos de la combinación del sindicalismo, con la propaganda y la acción social católica. Es decir, la unión de la difusión de la fe y la mejora social de los más desfavorecidos.

En la segunda parte titulada *Nacionalismo, patriotismo y religiosidad* hay dos interesantes artículos: uno de Corinne Bonafoux (*Patriotismo y nacionalismo: Una guerra de vocabulario entre católicos*, pp. 105-123), y otro de Benoît Pellistrandi (*La realidad social y antropológica del catolicismo y los orígenes religiosos de la Guerra Civil*, pp. 125-140). En el primero, la autora se pregunta si no es posible que lo religioso venga instrumentalizado por un nacionalismo, que para afirmarse, busca la sacralidad. Para responderse analiza las discusiones terminológicas, surgidas sobre todo tras la primera Guerra Mundial, en relación a la oposición entre patriotismo y nacionalismo. Como mar de fondo está la cuestión de las afinidades existentes entre el nacionalismo y el catolicismo que, como dice la autora, se dan también entre el protestantismo y el nacionalismo, el judaísmo y el nacionalismo, el islamismo y el nacionalismo, etc.

Pellistrandi, en un artículo tan interesante como ambicioso, intenta explicar los orígenes religiosos de la Guerra Civil, estudiando –en varios autores– el concepto de parroquia y todo lo que ésta significaba para un cristiano de los años 20.

Como fruto de este estudio concluye que «el incendio de iglesias o las profanaciones no podían dejar de repercutir no sólo en los párrocos y obispos sino también en los feligreses» (p. 140).

La tercera parte del libro se centra en temas más propios de la historia de la espiritualidad como son las devociones. Federico M. Requena (*Amistades y devociones: la Obra del Amor Misericordioso*, pp. 143-172) procura, con el estudio de la historia de la Obra del Amor Misericordioso y su difusión en España, unir espiritualidad y sociabilidad. El autor intenta no descuidar ni el mensaje, ni la doctrina que quiere transmitir la Obra, ni las formas de sociabilidad originadas en la península por la extensión del mensaje espiritual. Por su parte, Luis Cano (*Acerca de Cristo Rey*, pp. 173-201) analiza la recepción del magisterio pontificio sobre la devoción a Cristo Rey, probablemente la más extendida en este periodo y en la que se mezclan, como bien dice Cano, «realidades tan heterogéneas como la política y la religión; la Acción Católica y las misiones; la devoción al Sagrado Corazón y los Congresos Eucarísticos; el martirio y la revolución; el integristismo y la santidad» (p. 173). Termina este tercer apartado, en el que se echa en falta, a mi juicio, un artículo sobre la devoción eucarística, con una presentación de Javier Sesé (*Santos, fundadores y escritores espirituales*, pp. 203-227) de algunos santos y beatos de este periodo. El fin es presentar algunas figuras destacadas de la vida espiritual cristiana de los primeros decenios del siglo XX. Si bien no hace un elenco exhaustivo sí que es bastante representativo: hay sacerdotes, religiosos y religiosas, y laicos (hombres y mujeres).

La cuarta parte titulada *Jerarquía y centros de decisión* se compone de dos artículos. Santiago Casas (*La agenda de la conferencia de Metropolitanos*, pp. 231-254) estudia los temas tratados por los obispos en las “conferencias de metropolitanos españoles” desde 1921 y saca a la luz algunas de las cuestiones que más preocupaba a la jerarquía de la Iglesia en aquél momento. Estas preocupaciones son muy interesantes porque ellos –los obispos– son los que mejor conocen la situación real de la Iglesia, o por lo menos son los que tienen más posibilidades de llegar a conocerla. José Luis González Gullón (*El clero de Madrid. Demografía y distribución*, pp. 255-282) aporta un estudio de la distribución del clero en Madrid. Es un aspecto muy importante y poco estudiado ya que los sacerdotes eran los instrumentos con los que contaba el obispo para poder llegar hasta el último fiel de la diócesis. Por eso es muy interesante saber cómo estaban distribuidos en la ciudad para comprobar si era realista pensar que podían llegar hasta el último hogar de una gran ciudad como Madrid.

Y llegamos a la quinta y última parte del libro que estudia la religión y la cultura. Comienza con una aportación de Jaume Aurell (*Católicos, liberales y tradicionalistas: el debate historiográfico*, pp. 285-304) en la que estudia las convicciones, las ideologías, la formación intelectual, las tendencias políticas, los valores compartidos, el imaginario y las creencias religiosas de una generación de historiadores

con el que demuestra que cualquier intento de simplificación en el análisis de las relaciones entre historiografía y religiosidad está condenado al fracaso. Y termina esta quinta y última sección del libro con dos artículos sobre los espectáculos de masas. El primero de Pablo Pérez López (*Los católicos y el cine*, pp. 305-326) en el que analiza los comentarios y las clasificaciones de las películas que hace una revista de orientación católica «La Estrella del mar», para indicar cuál fue la aceptación de este medio entre los católicos. Y el segundo de Francisco Javier Caspistegui (*Religión, tradicionalismo y espectáculos de masas*, pp. 327-349) que, ampliando un poco el sector, habla no sólo del cine, sino también del baile y del deporte. Básicamente expone cómo la Iglesia aceptó la llegada de estos espectáculos como una realidad inevitable. Concretamente afirma que, en los años 30, la Iglesia mantuvo un recelo frente al cine y el baile, mientras que el deporte fue, en general, bien aceptado.

La valoración del conjunto de la obra es muy positiva. Trata un gran número de temas y con profundidad. Se centra en un periodo bastante descuidado por la historiografía, por lo que se convierte en una obra de referencia obligada para cualquiera que quiera acercarse al estudio de los años 20 y 30 de la historia religiosa de España. Aunque también será de gran utilidad para cualquiera que haga un estudio de historia de la Iglesia en general, ya que de su lectura sacará numerosas ideas, puntos de vista, perspectivas e intuiciones muy interesantes para abordar un análisis más completo.

F. Crovetto

J. BURGGRAF, *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*, Rialp, Madrid 2003², 381 pp.

La alemana Jutta Burggraf es profesora de Teología Dogmática en la Facultad de Estudios Eclesiásticos de la Universidad de Navarra. Publica este volumen en la serie de Monografías de la colección «Biblioteca de Iniciación Teológica» de la editorial Rialp. Es importante tener en cuenta el subtítulo de la obra: *Una introducción al ecumenismo*, puesto que es eso lo que debe esperar el lector y lo que, a nuestro juicio, se le da: una muy digna introducción a la cuestión ecuménica, a mitad de camino entre un manual de teología y una pequeña obra de divulgación. El tono de la autora es ágil, y abundan los ejemplos prácticos, que ayudan a fijar las ideas principales.

En síntesis, se puede decir que en todas las páginas del libro se respira un genuino espíritu ecuménico, que puede condensarse en las palabras del título, *Conocerse y comprenderse*, o en algunas expresiones de las primeras páginas introductorias: «La labor ecuménica requiere numerosas cualidades: una información completa, el rechazo de esquemas rígidos y de expresiones abstractas, sensibilidad a

las resonancias afectivas y religiosas de las fórmulas que se usan, y una disociación neta de lo esencial y lo accidental» (p. 57).

El volumen se estructura en cuatro partes: *Orientaciones básicas*, *Las Iglesias orientales*, *Las Iglesias procedentes de la Reforma occidental*, *El movimiento ecuménico*, y una parte final denominada *Logros y desafíos*. Las *Orientaciones básicas* son una continuación del apartado inicial: *Una reflexión previa*. Burggraf ofrece un resumen no tanto de la “doctrina ecuménica” cuanto del espíritu ecuménico que debe distinguir a un católico del Tercer Milenio. Y lo hace con abundantes citas del decreto *Unitatis redintegratio* del Vaticano II, de Juan Pablo II (encíclica *Ut unum sint*; entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza*), además de otras citas magisteriales y de diversos autores, entre los que destaca Gustave Thils y su obra *El decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II*, 1968. Destacaríamos el lenguaje sencillo y pedagógico, que introduce al lector eficazmente en las temáticas ecuménicas.

La segunda parte, *Las Iglesias orientales*, abre una serie de capítulos de enorme valencia histórica, aspecto clave del ecumenismo. Se pasa revista a las diversas Iglesias que, nacidas (dentro y fuera del Imperio romano) en la comunión universal, la perdieron como consecuencia de malentendidos y problemas teológicos tras los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451), como se narra en las páginas 76-83. Sería oportuno eliminar los calificativos “nestoriano”, “monofisita”, “jacobita”, para denominar a muchas de estas Iglesias. Es un término que estos cristianos rechazan, pues no se tiene en cuenta muchos factores teológicos, lingüísticos, políticos y culturales que hacen de esos adjetivos elementos de separación, y no ayudas para descubrir la verdad.

Seguidamente el volumen se ocupa de los cristianos ortodoxos, que en el 1054 se separaron de la comunión apostólica. Se resalta adecuadamente el carácter de poco entendimiento entre ambas partes que provocó la mutua cerrazón.

Después de referirse las Iglesias orientales católicas, la autora presenta la “Teología y espiritualidad de los orientales” (pp. 115-134). Se trata de un capítulo muy esclarecedor, pues expone los muchos rasgos provechosos del mundo cristiano oriental (teología mística, teología del icono, liturgia, etc.), y sus desafíos (poco desarrollo de la doctrina social, escasa preocupación por el mundo secular).

La parte tercera, *Las Iglesias procedentes de la Reforma occidental* es también de alto contenido histórico. La condición alemana de la autora y algunas de sus publicaciones en la materia hacen de esta parte una mina de datos bien encuadrados y contextualizados, expuestos siempre con esmero pedagógico. Inicia con una sección muy interesante sobre la *Historia de una imagen* [de Lutero] (pp. 138-148). No en vano Jutta Burggraf ha publicado diversos artículos especializados sobre la historiografía alemana reciente acerca del reformador. Se pasa revista, con gran erudición de notas, a los cambios copernicanos que ha sufrido la imagen de Lutero en el mundo católico, particularmente en el ámbito alemán. Fuera de Alemania, hay

que destacar las declaraciones de Juan Pablo II sobre Martín Lutero; a nuestro juicio es muy significativa sobre todo la carta de 19 de noviembre de 1983 al cardenal Willebrands, citada por la autora, en donde señala las pautas históricas, teológicas y espirituales para estudiar serenamente los dolorosos eventos de la Reforma.

A continuación se presenta una buena síntesis de la vida de Lutero, y de las divisiones que se sucedieron en Alemania a partir de 1517, fecha de las célebres 95 tesis. Las páginas 168-176 son esclarecedoras sobre las diferencias, no sólo doctrinales, sino de actitudes y percepciones de fondo, entre el mundo luterano y el católico. El siguiente capítulo, sobre el cristianismo reformado de Zwinglio y Calvino, sigue la pauta de los apartados dedicados a Lutero: dignos resúmenes históricos e indicaciones del “talante teológico-cultural” de las diversas tendencias.

La última gran Iglesia a la que se dedica atención es la de Inglaterra o anglicana, nacida del cisma de Enrique VIII. Burggraf brinda una sinopsis histórica y teológico-cultural, más un epígrafe final sobre la gran Comunión anglicana y su situación actual. En la página 212 se afirma: «El problema más grave de la Iglesia anglicana es la validez de sus ordenaciones. Como se han introducido variaciones en el rito de administrar el sacramento, hay serias dudas en este campo, porque la sucesión apostólica ya no parece garantizada». Burggraf hace referencia a la posición negativa al respecto de la bula de León XIII *Apostolicae curae* de 1896, aunque afirma la autora que «no se trata de una respuesta definitiva»; sin embargo, además de por el tenor de las palabras que emplea León XIII, el carácter definitivo de esta afirmación del papa Pecci viene señalado expresamente por la Congregación de la Doctrina de la Fe en su Comentario doctrinal del 29-VI-1998, a propósito de la fórmula final de la *Professio fidei* nº 11. No se puede negar que el *Common Prayer Book* de Thomas Cranmer, cuya primera edición es de 1552, presenta una concepción de sacramento calvinista, incompatible con el dogma católico. Otro caso es el de las ordenaciones conferidas por obispos cismáticos no anglicanos. Y además, como señala Burggraf, «con la introducción del sacerdocio femenino en el siglo XX, la cuestión se ha complicado bastante» (p. 212).

El último capítulo de esta tercera parte está dedicado, como si fuera una gran nota a pie de página, a las pastoras protestantes en Alemania. Esta cuestión, seguramente poco conocida por los lectores de habla castellana, ilustra las dificultades ecuménicas –y su evolución– en un país luterano-católico (además de islámico) como es Alemania. Es interesante ver el origen del problema (puestos de trabajo para las licenciadas en teología), cómo llegó a un punto culminante en los años 60 y 70 con las “ordenaciones”, y la situación actual, donde lo que se dan son sobre todo problemas de tipo práctico: atención de la familia de la pastora, elevado número de divorcios, etc.

La parte cuarta se dedica a la introducción al movimiento ecuménico. Como precedentes se señalan la Asociación para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Londres, 1857), las diversas iniciativas de León XIII: creación de la Comisión

Pontificia para favorecer la reconciliación de los disidentes con la Iglesia (1895), múltiples muestras de interés hacia el mundo oriental, reflejado en la encíclica *Orientalium dignitas* (1894), la ya citada bula *Apostolicae curae* (1896) sobre las ordenaciones anglicanas, etc. Son interesantes también las páginas dedicadas a las Conversaciones de Malinas desarrolladas en 1921-1926 entre delegaciones católicas y anglicanas presididas por el cardenal Desiré-Joseph Mercier y Charles Kindley Wood (Lord Halifax), que abrieron brecha para el mutuo entendimiento.

Seguidamente, Burggraf acomete el desarrollo del movimiento ecuménico, introduciendo al lector en los trabajos de los movimientos *Life and Work* y *Faith and Order*, que desembocaron en 1948 con la constitución del Consejo Mundial de las Iglesias, aún existente. La Iglesia católica, como señala la autora, colabora activamente con el Consejo Mundial, aunque no forma parte del mismo. El siguiente capítulo se ocupa de las *Dimensiones de la labor ecuménica*, que para Jutta Burggraf son tres: espiritual, pastoral y doctrinal. Dentro del primer campo se menciona la Semana de oración por la unidad, los encuentros internacionales de cristianos (entre los que destaca la Comunidad de Taizé, fundada en 1940 por el hermano Roger Schutz, asesinado en 2005), y diversos gestos de amistad y reconocimiento, tan buscados por Pablo VI (abrazo con Athenagoras en 1964) y Juan Pablo II (encuentros con patriarcas ortodoxos, y con líderes cristianos). En un segundo plano se encuentran los quizá más delicados proyectos pastorales conjuntos entre cristianos separados. A este respecto, la autora señala que Juan Pablo II afirmó en 1999 que el «ecumenismo de las obras» es «el más urgente de los caminos ecuménicos» (p. 291).

Finalmente, no puede faltar la dimensión doctrinal teológica en el camino ecuménico, llevada a cabo por pastores y expertos teólogos de las diversas confesiones. En este campo, la autora presenta un ordenado resumen de los pasos realizados sea en el diálogo con los ortodoxos sea con los anglicanos. Cierra esta parte un erudito capítulo sobre el diálogo católico luterano que ha dado como feliz fruto la Declaración conjunta católico-luterana acerca de la justificación, celebrada en Ausburgo el “día de la Reforma”, 31 de octubre, de 1999. Como señala acertadamente Burggraf, no se han solucionado, ni mucho menos, todos los problemas entre católicos y luteranos, pero se ha dado un paso de gigante en el camino hacia la unidad.

La última parte del volumen traza los *Logros y desafíos* del camino ecuménico. Los núcleos temáticos son tres: Primado y autoridad, matrimonios interconfesionales y el problema eucarístico. Respecto al Primado –tema primordial en el diálogo ecuménico– Burggraf recuerda la doctrina católica al respecto, dentro de la teología de la *communio*, tan presente en la teología del Vaticano II, y la propuesta de Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum sint* 95, lanzada a pastores y teólogos de otras Iglesias, «para que busquemos –dice el pontífice–, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros».

El capítulo 2 de esta quinta parte toca un tema muy complejo y delicado, como es el de los matrimonios interconfesionales, antes muy poco recomendados en ámbito católico. Los problemas son múltiples, sean por el peligro real de indiferencia religiosa entre los cónyuges y los hijos, sea por la diferente concepción del matrimonio incluso entre católicos y ortodoxos, cuyas autoridades permiten el divorcio y declaran nulos matrimonios con cierta facilidad. Sin duda el último capítulo, sobre la Eucaristía, señala lo mucho que aún queda por hacer en la vía de la unidad. En primer lugar se anotan las bases teológicas que hacen de la Eucaristía una extraordinaria fuerza unitiva, pero a la vez se subrayan las diferencias no pequeñas de la teología eucarística de las diversas Iglesias. En cuanto a las posibilidades de intercomuni3n, la autora señala, entre otras cuestiones, la posibilidad excepcional y extrema que tiene un protestante de recibir la Comuni3n de un sacerdote cat3lico, y los graves problemas que existen para que un cat3lico sea admitido (aun con justa causa) por un ministro ortodoxo a recibir la Eucaristía.

Cierra el volumen *Una reflexi3n final* con consideraciones muy certeras sobre la implicaci3n vital del ecumenismo para el hombre de la calle: «El ecumenismo es una tarea irreversible. Pero no basta con acuerdos acerca de los antiguos puntos de divergencia. Al llegar a la *Declaraci3n conjunta cat3lico-luterana acerca de la justificaci3n* (1999), por ejemplo, se ha visto claramente que estamos en otra situaci3n que en los siglos anteriores: tanto los cat3licos como los protestantes se alegraron de la concordancia adquirida y celebraron una gran fiesta. Pero casi nadie entendi3 la raz3n. Las cuestiones acerca de la justificaci3n nos parecen demasiado sutiles y “abstractas” en la actualidad, y parecen que no nos afectan realmente. El hombre moderno no se preocupa generalmente del problema sobre c3mo puede soportar sus pecados; su estado de ánimo es más bien lo contrario: le falta con frecuencia todo sentido de culpabilidad, y eso es quiz3 uno de sus rasgos más llamativos y preocupantes. No se pregunta por un Dios clemente, sino por la existencia de un Dios en el caos de este mundo» (p. 376).

L. Mart3nez-Ferrer

G. CREPALDI – S. FONTANA, *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul magistero*, Cantagalli, Siena 2006 (Quaderni dell’Osservatorio, 1), 138 pp.

Il libro presentato inaugura la Collana “Quaderni dell’Osservatorio”, curata dall’“Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuán sulla Dottrina sociale della Chiesa”. Gli autori sono due noti studiosi della Dottrina sociale della Chiesa (d’ora in poi DSC): il vescovo monsignor Crepaldi, Segretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace e il professor Fontana, Direttore dell’Osservatorio. La loro

sinergia ha prodotto questo breve, ma profondo studio su un tema molto citato benché poco praticato e ancor meno investigato minuziosamente.

Il primo capitolo mostra come i “saperi” settoriali, se non si chiudono nel loro aspetto funzionale, rimandano ad un “sapere” unitario e organico che contiene il senso dell’esistenza umana e degli stessi saperi. Tale sapere unitario è la metafisica e, in un altro ordine, la fede in quanto entrambe si occupano dei primi principi e dei fini ultimi. L’unità e la diversità dei saperi deriva dal fatto che la verità possiede tre caratteristiche complementari: oggettività, trascendenza e analogia; ad esse bisogna aggiungere la qualità di “dono”. Quest’ultima qualità non esclude la necessità di un impegno personale per raggiungere la verità; tuttavia se non ci fosse un dono iniziale essa non potrebbe comunque essere raggiunta. Questo dono spiega anche l’esistenza di un patrimonio condiviso di evidenze e di principi, che si possono raggruppare nel “senso comune”; esso fonda l’unità del sapere e la comunicabilità della verità, che è a sua volta la base della comunione tra le persone. Tutto ciò non esclude un’altra caratteristica delle verità che l’uomo può raggiungere, vale a dire, il loro carattere storico e plurale. È appunto il rapporto fra trascendenza e storicità della verità che permette di evitare l’incomunicabilità della conoscenza: se la verità fosse assolutamente trascendente sarebbe anche ineffabile e incomunicabile, e lo stesso accadrebbe se fosse puramente storica e quindi non universalizzabile. Un altro pericolo da evitare è l’ideologizzazione della verità, che consiste nel proporre come unico sapere globale uno dei saperi settoriali; ciò si è verificato ad esempio in ambito filosofico, quando si è postulato che l’unica verità è quella empirica (empirismo), o in ambito sociopolitico quando si è affermato che il solo sistema sociale valido è quello collettivistico o quello liberale. Quanto detto mostra la necessità di affrontare ogni ambito del sapere sulla base della consapevolezza che la verità è una e molteplice allo stesso tempo.

Con queste premesse, gli autori analizzano l’impianto interdisciplinare della DSC. Il capitolo II verte sul rapporto tra la verità e tale insegnamento. Esso è stato interpretato come un’analisi socioeconomica della realtà, come un’etica sociale che scaturisce dalla legge naturale, come una pura teologia morale che adopera i dati della fede, come una teologia sociale che include degli orientamenti strutturali e, infine, come una disciplina pastorale che studia i rapporti fra Chiesa e mondo. Senza vagliare criticamente queste interpretazioni, gli autori, molto opportunamente, propongono una visione della DSC come “annuncio della verità”, che non si limita all’aspetto teoretico, ma include anche quello pratico. Ciò viene avallato dal fatto che tale insegnamento è un atto del magistero della Chiesa e gode della sua stessa autorevolezza; inoltre tale proposta spiega l’interdisciplinarietà di questa dottrina. Per di più, il rapporto della DSC con due delle caratteristiche della verità esaminate nel capitolo precedente conferma la sua natura come “annuncio della verità”. Tali caratteristiche sono: la totalità o globalità e la storicità. La DSC annuncia una verità trascendente in quanto esplicitazione del progetto di Dio sul creato; perciò,

anche quando trattano di questioni concrete, i documenti hanno sempre presente l'orizzonte della fede biblica e dell'antropologia cristiana; ciò spiega anche la coerenza di questo *corpus* dottrinale. Inoltre, la DSC è storica, non soltanto perché così si afferma in diversi passi del magistero sociale, ma anche perché così si desume dall'evolversi di tale magistero. Questo dinamismo storico deriva dalla mutabilità delle questioni sociali, e fa sì che l'aspetto trascendente della DSC si "incarni" nei diversi momenti della storia. La storicità è rilevante anche per l'interdisciplinarietà di questa disciplina, perché i saperi umani con cui essa si rapporta hanno anche una connotazione storica. Tale realtà viene esemplificata attraverso l'analisi del metodo proposto dalla *Mater et magistra*: vedere-giudicare-agire; questo metodo, alla luce dell'evoluzione della scienza epistemologica, non può essere interpretato come il susseguirsi di tre tappe successive, bensì come l'insieme di tre aspetti in intima e vicendevole compenetrazione. Tutto ciò evidenzia che l'interdisciplinarietà è un aspetto costitutivo della DSC e chiarisce in che modo essa debba rapportarsi con le altre discipline.

Il capitolo III studia in generale il ruolo che nell'ambito della DSC giocano la fede, la teologia, la filosofia e le scienze umane e sociali. La fede non è certamente una disciplina, ma possiede un valore conoscitivo, che è fontale per questo insegnamento. Essa è l'orizzonte di senso della DSC che soltanto alla sua luce può essere capita; inoltre, la fede offre a tale insegnamento diverse verità che lo riguardano da vicino: l'inalienabile dignità della persona, la naturale socialità umana, ecc. Da parte loro, la teologia –come *fides quaerens intellectum*– e la filosofia –come conoscenza attraverso le ultime cause– hanno un intenso rapporto con la DSC intesa come "annuncio della verità" sull'agire sociale; ciò viene anche rafforzato dal vicendevole influsso tra teologia e filosofia. Sebbene gli aspetti studiati da queste due discipline siano molteplici, quello che maggiormente interessa il nostro tema è l'ambito morale. Il capitolo prosegue quindi con l'analisi della funzione che nella DSC corrisponde alla conoscenza del concreto e alla prassi, temi particolarmente importanti per l'insegnamento sociale, che però devono essere correttamente capiti e applicati per non farlo cadere nell'immanentismo. Da ultimo, si studia il ruolo delle scienze umane e sociali: anch'esse contribuiscono al costituirsi della DSC, sebbene in modo diverso rispetto agli altri ambiti del sapere; il loro ruolo non va quindi né sopravvalutato fino a fare di esse un fondamento, né sminuito fino a fare di esse un *optional*.

Una volta spiegato in generale il ruolo dei diversi ambiti del sapere nella DSC, il capitolo IV propone un insieme di esempi che illustrano il rapporto interdisciplinare tra questo insegnamento e alcune discipline. Il capitolo non intende essere esaustivo né per quanto riguarda gli ambiti presi in esame, né per ciò che concerne gli aspetti esaminati in questi ambiti; tuttavia, a nostro avviso, esso chiarisce molto bene il tema studiato. La metafisica, sia come disciplina sia come atteggiamento implicito in ogni conoscenza, facilita il passaggio dal fenomeno al fondamento; inoltre, in quanto scienza, offre tutta una serie di nozioni necessarie per sviluppare

la DSC: i concetti di persona, di bene, di trascendenza, ed altri ancora. Essa, inoltre, è la base dell'antropologia e della filosofia morale, che hanno una notevole importanza per l'insegnamento sociale. Concretamente, la filosofia morale offre un insieme di fondamenti usati in questo insegnamento: legge morale naturale, principio di giustizia, coscienza etica, moralità dell'atto umano e tanti altri. Diversi trattati di teologia forniscono importanti elementi per la DSC: dal momento che essa prende avvio dalla Rivelazione contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, gli studi biblici e patristici si rivelano particolarmente rilevanti per il suo sviluppo; a tale riguardo vanno ricordati l'opzione preferenziale per i poveri, il ruolo dell'autorità, la destinazione universale dei beni, l'impegno per la pace, ecc. La teologia fondamentale aiuta a capire la ragionevolezza della fede e il suo significato veritativo. La teologia spirituale evidenzia il significato della spiritualità cristiana per lo sviluppo sociale e, a sua volta, riceve dalla DSC il materiale per costituire una spiritualità laicale. È opportuno sottolineare anche il rapporto tra catechesi e insegnamento sociale in quanto parte integrante della vita cristiana. Anche le scienze storiche contribuiscono allo sviluppo della DSC: ciò si evidenzia sia nei riferimenti storici dei documenti sociali, sia nella genesi e nella situazione storica degli stessi documenti, sia, infine, nel bisogno di comprendere il retroterra dell'evoluzione del pensiero sociale tanto dei cristiani quanto di altre cosmovisioni. Qualcosa di analogo si può dire delle scienze sociali. Il volume analizza in particolare il rapporto della DSC con la sociologia, l'economia e le scienze della cultura e dell'educazione. L'autonomia di tutte queste discipline, come di ogni altro sapere umano, non esclude che si possa e si debba instaurare tra esse e la DSC un rapporto proficuo per entrambe le parti.

Alla fine dell'opera si espongono alcune riflessioni conclusive: gli autori si domandano quale sia lo statuto epistemologico della loro ricerca, a che area disciplinare appartenga e in che rapporto sia con la DSC. Concludono che il libro non è DSC propriamente detta (vale a dire, magistero sociale), bensì uno studio scientifico su di essa; la formalità disciplinare dell'opera è quella epistemologica. Essa si è realizzata, a sua volta, in "modo interdisciplinare", cioè come una ricerca aperta al rapporto con altre scienze, il cui "impiego" è infatti evidente in tutta l'opera qui recensita. Un altro punto viene fortemente ribadito nelle conclusioni: l'interdisciplinarietà della DSC, e di qualsiasi altra disciplina, non deve oscurare, ma palesare, l'unità del sapere. Come sottolineano gli autori nell'*Introduzione*, l'obiettivo del volume non era quello di riflettere direttamente sulla natura della DSC, anche se, soffermandosi sulla sua interdisciplinarietà, esso non poteva ignorare tale aspetto. Anche se lo scopo del libro non era chiarire lo statuto della DSC, ci sembra che i ragionamenti esposti offrano alcune idee molto utili a questo riguardo.

Non ci resta, a questo punto, che congratularci con gli autori per la fatica intrapresa, e raccomandare vivamente la lettura di questo libro.

[THOMAS D'AQUIN], *Question disputée: l'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*, texte latin de l'edition Marietti, introduction, traduction et notes, a cura di M.-H. DELOFFRE, Vrin, Paris 2000 (Bibliothèque des textes philosophiques), 256 pp.

In attesa dell'Edizione Leonina della *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati* di san Tommaso d'Aquino, è stato pubblicato nell'anno 2000, per i tipi della libreria filosofica J. Vrin di Parigi, nella collana "Bibliothèque des textes philosophiques", un importante contributo ad opera di suor Marie-Hélène Deloffre, attualmente monaca benedettina dell'abbazia Saint-Michel de Kergonan, già professoressa di francese antico alla Sorbona.

A proposito di questa pubblicazione si deve ricordare che dopo l'edizione Marietti dell'anno 1964, curata dai padri domenicani M. Calcaterra e T.S. Centi, non ve n'erano più state di significative, almeno per quel che riguarda il testo della *Quaestio*. L'edizione italiana del 2002 a cura delle Edizioni Studio Domenicano di Bologna (San Tommaso d'Aquino, *Le Questioni disputate: testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana*, vol. V, ESD, Bologna 2002, pp. 35-41; 606-675) riprende infatti senza alcuna modifica o precisazione il testo della Marietti 1964 e non tiene conto delle correzioni e delle precisazioni riportate nello studio della Deloffre, né per il testo latino né per la traduzione italiana.

La Deloffre invece, pur mantenendo come base il testo della Marietti 1964, in alcuni casi ha potuto giovare in anticipo del prezioso lavoro di padre E. Deronne, cioè delle lezioni criticamente stabilite per la futura edizione a cura della Commissione Leonina. Alcune di queste lezioni critiche sono riportate in nota al testo latino e integrate nella traduzione francese svolta dalla Deloffre stessa, la quale apporta anche alcune altre correzioni in base al senso manifesto, correzioni che sono tra l'altro supportate da altre edizioni, come quella di P. Madonnet. Inoltre la competenza linguistica dell'autrice consente una buona comprensione e, di conseguenza, una buona traduzione di passaggi non facili. Questo si verifica, per esempio, nel caso della *responsio* dell'articolo 2°, con la traduzione del vocabolo "personatum", caratteristico del latino medievale del XIII secolo (vedi Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, vol. VI, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1954, p. 285), traduzione non altrettanto felicemente risolta nella versione italiana del 2002. I pregi principali dell'opera in esame sono dunque senza dubbio il testo latino integrato dalle preziose note che riportano alcune delle lezioni criticamente stabilite, e la buona –per non dire ottima– traduzione in lingua francese. Ma non sono gli unici.

Nella sostanziosa e ben documentata *Introduzione* l'autrice presenta brevemente, ma in modo completo, la problematica relativa all'unico essere di Cristo, specialmente in relazione alla discussa autenticità tommasiana della *Quaestio de unione*. In seguito tratta, a mio giudizio un po' troppo brevemente, dell'autenticità

e della datazione della *Quaestio*, e del suo genere letterario, per poi passare in rassegna le sue diverse fonti.

Infine analizza la struttura d'insieme e il testo articolo per articolo, dando peraltro spazio al confronto con i passi paralleli tratti dalle altre opere dell'Aquinate, e passando in rassegna anche le opinioni dei contemporanei, specialmente di san Bonaventura. Durante l'analisi l'autrice propone anche, in vari punti, una sintesi tematica sul mistero dell'essere di Cristo, *unum simpliciter sed duo secundum quid*, e conclude richiamandosi al testo con cui Tommaso stesso conclude la *responsio* dell'articolo 1°, nel quale il *Doctor communis* mette in risalto come nessun esempio delle realtà create sia sufficiente per esprimere adeguatamente il mistero sommo dell'unione ipostatica, che è «quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos»: essa è infatti un modo di unione del tutto nuovo ed assolutamente unico nel quale, citando sant'Agostino, «tota ratio facti est potentia facientis».

Degne di rilievo sono le note, assai numerose e documentate in modo ampio ed accurato, che però non sono riportate a piè di pagina, ma di seguito al testo latino e alla corrispondente traduzione francese a fronte.

Chiaro e preciso è il contributo più propriamente sistematico dell'autrice, che è riportato dopo le note a mo' di annesso, e nel quale si sottopone a critica la cosiddetta tesi dell'estasi dell'essere, il cui principale rappresentante è indicato nella persona del padre R. Garrigou-Lagrange.

Infine è assai utile la bibliografia, aggiornata all'anno 2000, poiché riporta quasi tutte le opere, i contributi e gli articoli significativi riguardanti la *Quaestio de unione Verbi incarnati* e la connessa problematica dell'essere di Cristo.

Volendo segnalare alcune possibili migliorie, possiamo dire riguardo al testo latino che a p. 120, alla linea 17°, si trova un "aliud" – che proviene dalla ed. Marietti 1964– che è manifestamente da correggere in "aliquid". Inoltre il "Respondeo" con cui iniziano le risposte – anch'esso proveniente dall'ed. Marietti 1964– deve essere corretto in "Responsio", secondo quanto si trova negli autografi dello stesso san Tommaso – per esempio il manoscritto del III libro del Commento alle Sentenze conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana: cod. *Vat. Lat.* 9851– e secondo la scelta matura dell'edizione Leonina.

Un elemento testuale di grande importanza è poi il difficile "substantificatur" dell'articolo 4°, termine questo molto controverso nella storia dell'interpretazione della *Quaestio de unione Verbi*, basti ricordare per esempio che l'esimio tomista e cardinale gesuita Louis Billot affermava che l'uso di "substantificatur" è una sicura prova d'inautenticità o quantomeno di grave corruzione del testo: «Tertio, locutio de supposito aeterno quod per naturam divinam *simpliciter substantificatur*, et per humanam *substantificatur ut homo*: qui loquendi modus a stylo Angelici penitus abhorrere videtur». (cfr. L. Billot, *De Verbo incarnato: commentarius in tertiam partem S. Thomae*, PUG, Roma 1942⁸, p. 131). Ritengo a questo proposito che, alla luce delle attestazioni delle fonti del latino medievale, che attorno al 1300 usava spesso

in questo contesto cristologico il verbo “sustentificatur”, ci si possa ragionevolmente chiedere se “substantificatur” non sia un errore del copista, peraltro facilmente comprensibile dal punto di vista paleografico (per quel che riguarda l’uso in contesto cristologico di “sustentificatur” si veda, a titolo di esempio, quanto dice J. Hoffmans in Godefridus de Fontibus, *Le huitième Quodlibet de Godefrid de Fontaines: texte inédit*, “Les philosophes belges. Texte et études, 4,1”, a cura di J. Hoffmans, Institut supérieur de philosophie de l’Université, Louvain 1924, p. 13, e soprattutto quanto riportato in R.E. Latham, *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, Oxford University Press, London 1965, p. 471). Un’accurata verifica e collazione di tutti i manoscritti porterebbe probabilmente ad assumere la lezione “sustentificatur”, il che risolverebbe il problema d’interpretazione, evitando agli studiosi “esercizi acrobatici” di pensiero e di linguaggio per spiegare il termine “substantificatur” entro il pensiero caratteristico dell’Angelico. In effetti una primissima verifica incrociata sui due manoscritti più importanti conservati a Parigi – il *Mazarine* 803, proveniente dal convento di Saint-Jacques, ove san Tommaso ha probabilmente disputato ed edito la *Quaestio de unione*, ed il *Paris Nat. lat.* 15811, proveniente dal lascito di Goffredo di Fontaines alla Sorbona – consente di risalire con buona approssimazione a quello che doveva essere l’*exemplar* della *Quaestio*, del quale purtroppo non disponiamo. Ebbene, entrambi i manoscritti portano concordi la lezione “sustentificatur” in tutte le tre menzioni della *responsio* dell’articolo 4°!

Per quel che riguarda la traduzione francese si può segnalare che in alcuni casi vi è forse un’eccessiva libertà nel tradurre o nel tentativo di rendere più esplicito il pensiero o perché si usano parole che possono risultare “ambigue” a seconda del retroterra filosofico di chi legge: per esempio si traduce talvolta “suppositum” con “sujet”.

Riguardo invece all’introduzione mi pare troppo breve il punto su autenticità e datazione – che forse sarebbe stato più esatto chiamare “autenticità e cronologia” – nel quale si dà poco spazio agli argomenti perfettamente oggettivi di critica esterna, la testimonianza incrociata dei quali consente di provare con rigore scientifico sia l’autenticità tommasiana sia la cronologia della *Quaestio de unione Verbi*, e cioè:

1. i manoscritti più antichi, cioè *Mazarine* 803, *Paris Nat. lat.* 15811 ed anche *Paris Nat. lat.* 15352 (cfr. H.V. Shoener, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*. t. III: *Bibliothecae Namur-Paris*, Les Presses de l’Université de Montréal-Vrin, Montréal-Paris 1985, pp. 271, 296-297, 355-356);

2. la lista di tassazione del 1275 circa (che si trova presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, nel cod. BAV, *Regin. Lat.* 406, f. 65r; una foto di essa è riportata alla fine di L.J. Bataillon – B.G., Guyot – R.H. Rouse, *La production du livre universitaire au Moyen Age: Exemplar et Pecia*, CNRS, Paris 1988; cfr. anche H. Denifle – Ae. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Ex typis fratrum Delalain,

Parisiis 1899; ristamp.: Culture et Civilisation, Bruxelles 1964, t. I, p. 646; meno importante è una seconda lista, dello *stationarius* Andrea da Sens, datata 1304);

3. i cataloghi antichi ed affidabili, cioè Praga I e II (cfr. M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Mit Literaturergänzungen*, a cura di R. Heinzmann, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 22, 1-2", Aschendorff, Münster i. Westfalen 1967³, pp. 92-93 e 97-98) e quello di Bartolomeo da Capua (cfr. P. Madonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Imprimerie de l'Oeuvre de Saint-Paul, Fribourg 1910², pp. 46-47);

4. lo studio sulle *peciae* dell'*exemplar* parigino condotto dal prof. B.C. Bazán per l'edizione Leonina delle *Quaestiones de anima* (cfr. B.C. Bazán, *Autenticité et date*, pp. 16*-18* e *L'exemplar parisien*, pp. 45*-50*, in ed. Leonina, t. 24/1, 1996, che pur trattando direttamente delle *Quaestiones de anima*, tocca punti nodali anche riguardo alla *Quaestio de unione*).

Infine bisogna dire che qualche punto è più una suggestione ed una supposizione che una conclusione scientifica e certa, per esempio quello sulle presunte concessioni di Tommaso agli avversari francescani durante la *disputatio* universitaria, di cui si parla a p. 73.

Al di là di questi rilievi non vi è alcun dubbio che l'opera di suor Marie-Hélène Deloffre è attualmente un necessario ed imprescindibile punto di riferimento per chiunque intenda realizzare uno studio completo sulla trattazione tommasiana del mistero dell'Incarnazione, specialmente per ciò che concerne la problematica dell'essere di Cristo. A questo proposito mi sembra opportuno osservare che l'importante opera della Deloffre sembra purtroppo del tutto ignorata da due articoli, di un medesimo autore, comparsi anni dopo: J.L.A. West, *Aquinas on the Metaphysics of Esse in Christ*, «The Thomist» 66/2 (2002) 231-250 e Id., *Nature, Specific Difference, and Degrees of Being: Metaphysical Background to Aquina's Anti-Monophysite Arguments*, «Nova et Vetera» (English edition) 3/1 (2005) 39-79.

Per concludere vorrei ricordare che questo libro è completato in un certo qual modo da un articolo della stessa autrice recentemente pubblicato: *L'unité d'être dans le Christ selon les premiers disciples de saint Thomas*, «Revue thomiste» 105/2 (2005) 227-271. Qui si tenta un'analisi del pensiero di alcuni primi "discepoli" –se si possono definire tali– dell'Aquinata, a partire da Annibaldo degli Annibaldi sino a Roberto di Collotorto. Nella sua analisi, a mio avviso, l'autrice marca eccessivamente il pensiero di Egidio Romano, facendo di lui il "progenitore" della tesi dell'estasi dell'essere: «on se trouve ici à la source de la thèse de l'extase de l'être» (*art. cit.*, p. 270). Questo potrebbe anche essere vero, ma la questione è assai più complessa, e vorrei porre a questo proposito due domande che mi paiono decisive:

1. è irrilevante che le posizioni più marcate di Egidio appartengano al *Quodlibet II* (circa Quaresima 1287), mentre nel successivo *Quodlibet V* (circa Quaresima

1290) si ritrovano delle affermazioni più sfumate e più simili a quelle di Tommaso?

2. al di là di alcune rassomiglianze terminologiche, si può provare oggettivamente, alla luce dei testi, una specifica influenza di Egidio Romano sul tomismo riguardo alla problematica dell'essere di Cristo?

F. Ruffini

A. GARUTI, *Il mistero della Chiesa: manuale di ecclesiologia*, Antonianum, Roma 2004 (Bibliotheca Manualia, 3), 467 pp.

El texto en consideración hace parte de la colección "Bibliotheca. Manualia" y está destinado al curso institucional de eclesiología. Como el mismo autor indica, el libro está esencialmente configurado sobre la base de los documentos del Vaticano II; consiste, por tanto, en un comentario de la Constitución *Lumen gentium*, al mismo tiempo que se tienen en cuenta otros documentos conciliares, sean doctrinales, como la constitución sobre las fuentes de la revelación y sobre la liturgia, sean pastorales, como los decretos sobre el ecumenismo, sobre el gobierno de las diócesis y sobre las misiones. Según el mismo Garuti, estos documentos han contribuido a alcanzar aquellos objetivos del Concilio que Pablo VI indicaba en el discurso de apertura del segundo período: «El conocimiento o, si se quiere, la conciencia de la Iglesia, su reforma, la recomposición de todos los cristianos en la unidad, el coloquio de la Iglesia con el mundo contemporáneo» (p. 21).

La profundidad con la cual se tratará la temática se anuncia en la introducción, donde se hace un balance del estado de la eclesiología hasta nuestros días tomando como base unos breves trazos de la historia de esta disciplina; a continuación, se ofrece una rápida visión de la eclesiología del Vaticano II, logrando consecutivamente un análisis crítico-constructivo de la llamada *crisis postconciliar*. Como resalta el autor, sin duda el Vaticano II no ha resuelto algunas cuestiones dejadas expresamente para la profundización de los teólogos. No se puede de todas formas atribuirle ambigüedades de las cuales nacerían tensiones. La raíz profunda de la crisis postconciliar se encuentra, más bien, en una difundida pérdida del sentido "católico" de la realidad de la "Iglesia", la cual «aparece para muchos, también católicos, como una construcción humana, un instrumento creado de la comunidad de los cristianos, que libremente se puede reorganizar según las exigencias de la época» (p. 33). Este hecho le lleva a examinar algunos aspectos de la Iglesia puestos de relieve por el Vaticano II y, en algunos casos, que han sido subrayados exagerada o, incluso, erróneamente: la Iglesia como cuerpo de Cristo, el concepto de pueblo de Dios, la dimensión pneumatológica, la Iglesia como comunión y el primado del Obispo de Roma. Al mismo tiempo afronta otras cuestiones que emergen en la eclesiología postconciliar, como son el debate en torno a la unicidad de la Iglesia y

el disenso del Magisterio. Todo ello a confluído en el hecho de que la demostración evidente de la crisis de la eclesiología postconciliar esté constituida por la serie de intervenciones con los cuales el Magisterio se ha sentido en el deber de rectificar las diversas interpretaciones no conformes a la genuina doctrina enseñada por el Concilio (p. 49). Precisamente sobre la base de tales documentos magisteriales el autor se propone ayudar al lector a conseguir una clara y auténtica visión del *misterio de la Iglesia* (cfr. *ibidem*).

Desde el punto de vista metodológico, es interesante resaltar que Garuti ofrece tanto al principio del libro como al final de cada capítulo una bibliografía abundante; de este modo, la bibliografía general que viene dada antes de la introducción se ve reforzada por la bibliografía complementaria sobre los temas específicos de los que se trata en los diversos capítulos. Por otra parte, se hace una introducción a cada uno de los capítulos que permite una lectura más agradable y facilita relacionar los distintos temas siguiendo un esquema coherente. Con respecto a la numeración, en algunos capítulos hace una división demasiado escueta, mientras que en otros subdivide minuciosamente la explicación, como se puede comprobar en la parte dedicada a la misión salvífica de la jerarquía (capítulo IV); aunque se entiende el carácter pedagógico de tales divisiones, a veces resulta cargado.

Pasando al contenido, el primer capítulo comienza estudiando el tema que será el eje del manual: la Iglesia considerada como misterio. Tal concepto, en efecto, fue considerado en el Concilio como el más idóneo para describir la naturaleza de la Iglesia. Después de analizar el significado de la palabra "misterio", se estudia la etimología y el significado del término "Iglesia" y, posteriormente, el contenido del término, es decir, la Iglesia misterio-sacramento. De ahí que se discorra sobre los aspectos que abarcan tal realidad: Cristo sacramento primordial, y la Iglesia signo visible y universal de salvación. Al igual que la Constitución *Lumen gentium*, el autor pasa subsiguientemente al estudio de la eclesiología trinitaria: la Iglesia obra de la Trinidad y, por tanto, del Padre, fundada en y por Cristo, por la fuerza del Espíritu Santo. Se afirma que la Iglesia es del Padre porque su origen está en el plano de amor del Padre por ser fuente y origen de toda la divinidad; es decir, el Padre ha querido la Iglesia desde la eternidad para actuar su designio de salvación (cfr. p. 69). En segundo lugar, se dice que Cristo es al mismo tiempo fundador y fundamento de la Iglesia, puesto que al inaugurar en la tierra el Reino de los Cielos para cumplir la voluntad del Padre y obrar de este modo la redención, se convierte en el origen, fin, causa formal y eficiente del mismo ser de la Iglesia y de su actuar en la historia del hombre (cfr. pp. 71-77). Por esta razón, el nacimiento de la Iglesia por obra de Cristo está marcado por una serie de eventos: la Encarnación, la vida pública de Cristo y la institución de la Eucaristía. Finalmente, se dice que el Espíritu Santo que es la fuerza, el principio interior de vida de la Iglesia, por la íntima relación entre la misión de la tercera Persona y la misión del Hijo: la Iglesia, fundada por Cristo en el evento de la Pentecostés, crece y se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo que la

unifica y la santifica (cfr. pp. 87-92). Por lo demás, se afirma que el Espíritu Santo es no solamente el principio de la unidad, sino también el principio de la diversidad en la Iglesia; por esta razón, la estructura de la Iglesia tiene una dimensión «carismática» al mismo tiempo que posee la dimensión «sacramentaria» que el Espíritu Santo actualiza a través de su acción «estructurante» (cfr. p. 93). El capítulo continúa con el análisis de los textos y términos con que la Iglesia se revela en la Sagrada Escritura, en concreto su relación con el Reino de Dios –núcleo fundamental de la predicación de Cristo– y con otras imágenes bíblicas con las que se preanuncia o compara a la Iglesia, dando especial importancia a la Iglesia como Cuerpo de Cristo; en todas ellas, señala el autor, se subraya el concepto de comunión eclesial, importante para la comprensión de la Iglesia que se propone. El estudio de la Iglesia como misterio termina con una reflexión sobre la Iglesia como realidad visible; para ello se hace uso de la analogía de la *Lumen gentium* entre la Iglesia y la unión hipostática.

El hecho de resaltar la naturaleza humana y divina de la Iglesia, permite al autor introducir el segundo capítulo dedicado a la Iglesia como Pueblo de Dios, en el que se subraya el carácter histórico-salvífico de la Iglesia. La primera parte del capítulo está dedicada a la Iglesia en la historia de la salvación; no obstante la continuidad y la complementariedad entre la Iglesia e Israel, se demuestra la real novedad de la Iglesia como Pueblo fundado en Cristo (cfr. p. 134). A esto se añade la índole universal del nuevo Pueblo de Dios; es aquí donde Garuti encuentra la ocasión para referir las propiedades esenciales de la Iglesia –la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad– como algo propio, que caracterizan el misterio y le convienen estable e inseparablemente (p. 137). Posteriormente, analiza de una forma muy somera la necesidad de la Iglesia, a la cual es indispensable pertenecer, en orden a la salvación; de ahí que en la siguiente sección enumere los modos de dicha pertenencia. Para lograr este fin, comienza analizando la expresión *subsistit in*, con la cual el Concilio describe la relación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, y reconoce que más allá de los límites visibles de la comunidad católica no todo es vacío eclesial (cfr. p. 160). El capítulo termina con dos secciones: una breve consideración sobre la Iglesia como única vía de salvación, y el examen de la índole misionaria de la Iglesia.

Siguiendo el recorrido trazado por el Concilio en la *Lumen gentium*, se efectúa en el capítulo III el estudio de la constitución jerárquica de la Iglesia. Como elemento de novedad y, a mi modo de ver, interpretando acertadamente el pensamiento del Concilio, el autor comienza fijando la atención en la común dignidad de todos los cristianos. Esta identidad fundamental de cada fiel en Cristo, encerrada en la expresión «sacerdocio común de los fieles» (p. 189), le lleva a observar la distinción entre los laicos y el clero, es decir, entre el sacerdocio común y el sacerdocio jerárquico; al mismo tiempo que subraya la diferencia no sólo de grado sino también de esencia, el autor insiste en que son dos sacerdocios distintos pero no separados: son dos realidades sobrenaturales diferentes, pero no opuestas y menos contradictorias

(p. 193). Con gran claridad demuestra la específica identidad del sacerdote y de su ministerio al servicio de la Iglesia: el sacerdote representa a Cristo, cabeza visible de la Iglesia, en modo diverso del fiel no ordenado precisamente porque él hace visible a Cristo cabeza y, por tanto, le compete el papel de dirigir el pueblo de Dios (cfr. p. 197); de igual forma explica la estructura tripartita del ministerio ordenado, y la idea de la Iglesia como comunidad jerárquica ordenada, en la cual ninguno puede permanecer pasivo. Enseguida pasa al estudio propiamente dicho de la jerarquía y en especial del episcopado; si bien no sigue estrictamente el orden de temas de la Constitución, comienza igualmente con el apelo a los diversos momentos y modalidades de la institución del colegio apostólico, al cual sucede el colegio episcopal. Después de tratar en un segundo momento sobre la continuación y transmisión del ministerio apostólico a los obispos, subrayando el carácter colegial de tal sucesión, pasa directamente al estudio de la doctrina de la colegialidad sin entrar en el tema de la sacramentalidad. Posteriormente entra en la cuestión del primado del Romano Pontífice y en el tema de la suprema autoridad del colegio episcopal; la sección termina con el estudio de la autoridad de los obispos en el marco de la Iglesia como comunión. Es importante señalar que el autor al mismo tiempo que acentúa la prioridad de la relación del obispo con la Iglesia universal –por el hecho de entrar a formar parte del colegio episcopal a través de la consagración y por la comunión jerárquica (LG 22)–, subraya la responsabilidad que adquiere de frente a la Iglesia particular (cfr. p. 229). La cuarta y la quinta sección están dedicadas a los presbíteros y a los diáconos, respectivamente, afrontando la cuestión de la restauración del diaconado como grado distinto y estable (cfr. pp. 252-254). Más adelante, toca el tema de los laicos, que se estudia en este contexto –aunque no formen parte de la jerarquía– para subrayar la estructuración jerárquica. El capítulo termina con dos elementos pedagógicos de gran valor: un pequeño *excursus* sobre el estado religioso (pp. 259-269) y un apéndice más amplio en el que expone la doctrina católica sobre la cuestión del sacerdocio femenino.

Sobre la base de la comprensión de la Iglesia como misterio-sacramento, el autor dedica un capítulo extenso al estudio de la misión salvífica de la Iglesia (aquello que la Iglesia hace), que tiene su raíz justamente en su naturaleza misma (cfr. p. 277). Después de estudiar la naturaleza de tal misión tanto de frente a Dios como de frente al mundo y de identificar los destinatarios de tal misión, comienza un análisis detallado de la misión salvífica de la jerarquía. En este marco, describe la realidad sacramental del episcopado así como las funciones episcopales (los *tria munera*) que se derivan de ella; para ello sigue la estructura dada por la *Lumen gentium* en la parte dedica a los oficios de los obispos: magisterio, santificación y gobierno. Consecutivamente, analiza la misión salvífica de los presbíteros, en relación de subordinación de frente al obispo, y, de manera muy sintética, la misión salvífica de los diáconos (cfr. p. 339). La última sección está consagrada a la misión salvífica de los laicos que, en comunión eclesial con la jerarquía, realizan con una cierta *autonomía*

la edificación de la ciudad eterna (cfr. p. 345). Al igual que en el capítulo anterior, Garuti realiza un *excursus* –mucho más largo que el anterior– sobre la vocación eclesial del teólogo, apelando a algunos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe dirigidos a rectificar la crisis de autoridad que se manifestó a fines de los años sesenta (cfr. pp. 346-361).

El tema del capítulo V es la índole escatológica de la Iglesia. A diferencia del anterior, dedica poco más de 30 páginas a un breve comentario del capítulo correspondiente en la *Lumen gentium* (VII) titulado *Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial* y mira sobre todo a subrayar que la dimensión escatológica constituye una de las componentes esenciales para una visión global y armónica de la Iglesia (p. 364). El primer recurso en el que se apoya es la exégesis, ya que existen numerosos estudios en este campo. Más adelante inicia el análisis como tal de la Iglesia como realidad que debe crecer hasta la plenitud y renovarse continuamente hasta la fase escatológica, es decir, hasta el cumplimiento trinitario de la historia (cfr. pp. 366-267).

El siguiente capítulo, también de corta extensión, se centra en la relación entre la Virgen María Madre de Dios y el misterio de la Iglesia; si bien no pretende desarrollar un tratado de Mariología, el autor ofrece un cuadro completo de la comprensión cristiana acerca de la Madre de Dios. El autor se apoya en el hecho de la inserción del capítulo dedicado a la Virgen en la *Lumen gentium*. Como la Iglesia, así también María es considerada en una visión histórico-salvífica trinitaria (p. 375); de ahí que la consideración de las particulares relaciones de la Virgen con cada una de las Personas de la Santísima Trinidad, remitan a una relación con la Iglesia de la cual es primicia y cumplimiento escatológico (cfr. p. 381). Como consecuencia de ello, se describe la función de la Virgen en la economía de la salvación; con la aceptación del papel de Madre de Dios, se pone al servicio del misterio de la redención, es decir, es asociada a Cristo en su misión salvífica. Posteriormente, el autor presenta la relación singular entre María y la Iglesia, una relación de tipología y semejanza fundada en las prerrogativas de la virginidad y de la maternidad, que le confieren el título de *figura y modelo de la Iglesia* (cfr. p. 391). Por último, se dan algunas pautas sobre el culto de la Virgen en la Iglesia, y se presenta a María como signo de cierta esperanza y de consolación.

Una vez presentados los aspectos más relevantes de la doctrina sobre el misterio de la Iglesia, el autor no podía dejar de lado su dimensión ecuménica. Aunque no ofrece una introducción como tal al tema, sí que realiza una descripción histórica del diálogo ecuménico, no sin antes definir los términos. En seguida, presenta resumidamente los principios católicos del ecumenismo, delineados principalmente por la *Unitatis Redintegratio* y por la encíclica *Ut unum sint*. Como buen conocedor de los diálogos ecuménicos, especialmente en torno al Primado del Sucesor de Pedro, Garuti aborda los principales obstáculos al diálogo, a saber, la visión eclesiológica de los ortodoxos y el Primado del Obispo de Roma. De la misma manera, analiza el

diálogo con los luteranos y los anglicanos. En una segunda etapa, describe el estado de los principales diálogos y sus resultados, y analiza las principales propuestas de solución al problema del primado, lo cual le permite dejar claros algunos puntos acerca del ministerio del Obispo de Roma (cfr. pp. 438-440). La conclusión que saca es que hasta ahora no se han hecho grandes progresos, especialmente en el diálogo católico-ortodoxo; el denominador común en todos los diálogos, afirma, permanece el problema del concreto ejercicio del primado a la luz de la relación entre Iglesia universal e Iglesia local y de los principios de la colegialidad (p. 449).

En su conjunto, el libro ofrece sin duda una visión completa de los diversos aspectos del misterio de la Iglesia, sobre la base de la *Lumen gentium*. Tal vez algunos puntos podrían haber sido desarrollados con más extensión: la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, la composición de la Iglesia local, como consecuencia de la consideración de la Iglesia como comunión.

P. Quintero

J.L. ILLANES – J.R. VILLAR – R. MUÑOZ – T. TRIGO – E. FLANDES (dirs.),
El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-1975). XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 581 pp.

El año 2002 se cumplieron los cien años del nacimiento del fundador del Opus Dei, san Josemaría Escrivá de Balaguer. La efeméride fue celebrada, entre otras actividades, con tres congresos: uno en Buenos Aires (julio de 2001), otro en Roma (enero de 2002) y, en fin, otro en Pamplona (abril de 2002). El volumen que presentamos recoge las actas del último de estos tres eventos.

El libro tiene una estructura sencilla, dividida en tres partes, correspondientes a los tres días del Simposio, cada una de las cuales recoge las ponencias y comunicaciones del día establecido. Estas tres partes son precedidas por los discursos del Acto de apertura. Al final se encuentra el discurso-ponencia del acto de clausura y un útil índice onomástico.

La primera ponencia, de monseñor P. Coda, delineó la relación entre Iglesia y mundo desde un punto de vista cristiano, concluyendo que esa relación se caracteriza por «Vivir en Cristo la vida trinitaria para transformar la historia hasta su cumplimiento» (p. 36). Toda la ponencia está atenta a las dimensiones antropológica, trinitaria, histórico-salvífica y eclesiológica de la relación Iglesia-mundo. Monseñor Coda subrayó la importancia del evento pascual de Cristo como clave teológica indispensable para la comprensión y el *discernimiento* de la misión y vida de la Iglesia en el mundo (p. 33), y señaló como tarea urgente verlo como dinámica de realización de la vida de la Iglesia y de su misión.

La ponencia del profesor don Pedro Rodríguez lleva por título *La santificación del mundo en el mensaje fundacional del Beato Josemaría Escrivá* (pp. 47-65). Esta ponencia completa un estudio suyo sobre el tema, de 1976, con varias aportaciones recientes, surgidas a raíz de los primeros estudios histórico-críticos de las fuentes históricas más antiguas de la vida y obra de san Josemaría. En esta tesis, quedan bien marcados algunos principios, que indicamos: a) la fecha fundacional del 2 de octubre, momento capital de inspiración divina, en cuanto foco luminoso y fuente que alumbra los posteriores despliegues y tematizaciones sobre el carisma divino recibido; b) la vida del fundador del Opus Dei como lugar de comprensión de la Obra y de la búsqueda y encuentro de los caminos que debía recorrer (el ponente usa la idea de “fundación abierta”). De ahí se concluye el interés de un estudio diacrónico (p. 48). El profesor Rodríguez subraya que ese desarrollo es fruto, además de la misma relación del fundador del Opus Dei con Dios –en el centro de ese desplegarse de la luz fundacional del 2 de octubre–, de los factores normales de la vida cristiana de personas e instituciones, pero de forma especial de la necesidad que Josemaría Escrivá siente de «hacerse entender y de dar razón eclesial de lo que Dios le hace ver y vivir. Eso le plantea un desafío temático, categorial y lingüístico...» (p. 48). Señala a continuación algunos ejemplos de términos que son equivalentes (por ejemplo, santificación del *trabajo*, con frecuencia sustituida por santificación de la “vida ordinaria”).

En fin, después de mostrar la dimensión biográfica, histórica, lingüística y espiritual de las varias fuentes escritas donde quedó plasmado el mensaje fundacional, el ponente propone una lectura de los primeros escritos de san Josemaría, aprovechando el privilegiado conocimiento que de ellas le ha proporcionado la edición crítica de *Camino*. «Ese estudio pone de relieve que es precisamente la santificación del mundo –del mundo civil, del mundo secular en su secularidad– lo que radicalmente entiende como fin del Opus Dei. Pero en esta fase tan inicial de nuestra historia [...] la tematización del mensaje y de los fines se expresará, como veremos, en fórmulas que se sitúan en un plano teológico aún más radical» (p. 51).

El estudio del profesor don Pedro Rodríguez utiliza fuentes de los años 30, algunas incluso anteriores, para mostrar los primeros pasos de la tematización de la realidad sobrenatural del Opus Dei que el Señor había mostrado a san Josemaría. Subrayamos, de esas páginas, un ejemplo de ese plano teológico más radical: los medios utilizados por los miembros del Opus Dei para alcanzar su fin. Tal radicalidad de los medios (expresada en la frase: «Medios: Todos los que puedan los hombres poner, para conseguir lo que más quieran») está en estrecha relación con la radicalidad de los fines (o las diversas dimensiones del fin del Opus Dei): «para que Cristo reine y dar así a Dios toda la gloria [...] los hombres y mujeres del Opus Dei han de poner todos los medios a su alcance: todo lo que una persona puede hacer para conseguir el amor de su vida, “lo que más quieran”» (p. 52). La explicación del profesor Rodríguez señala que en una relectura posterior de ese “lo que más quie-

ran” el fundador de la Obra añadió la palabra “trabajo”, que viene a ser el momento cotidiano emblemático de esos medios, antes expresados en su radicalidad.

Después de las ponencias de la primera jornada, encontramos las comunicaciones de ese día. De ellas destacamos el tratamiento de la libertad, que aparece en tres de las comunicaciones, aunque sólo una de ellas (la de Enrique Cases) se propone estudiar la libertad en Josemaría Escrivá. También merece una referencia la comunicación de Rafael Hernández, titulada “*Devolver a la materia su noble y original sentido*”. *Apuntes para una teología ecológica desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá*, por su planteamiento y acercamiento a una serie de cuestiones *actuales* del ámbito teológico. En concreto, nos parece interesante su propuesta de “responsabilidad ante el tiempo” como un valor en sí y ámbito de corredención (pp. 220ss), que el autor presenta como lectura de la acción del cristiano en el mundo en que vive. La lectura de estas comunicaciones nos lleva a concluir que sus autores han procurado tender puentes que ayuden a entender algunas de las enseñanzas del fundador del Opus Dei en los distintos ámbitos donde trabajan.

Pasando a las ponencias del segundo día, nos encontramos con una titulada *Secularidad. Reflexión sobre el alcance de una palabra*, de la profesora Jutta Burggraf. La autora señala que el término aún no ha sido acogido en el léxico teológico de modo generalizado, por lo que intenta precisar su significado y alcance. Al leer esta ponencia el lector se dará cuenta de su actualidad e importancia en el horizonte de la vida y de la pastoral de la Iglesia del tercer milenio, donde la secularización masiva pide a la Iglesia un testimonio vital renovado del Creador y Redentor. La cuestión no es nueva –ya había sido advertida hace ochenta años–, pero sí lo es la profundización sobre los caminos de esa renovación. Una de las “ideas-guía” que la autora sugiere en su reflexión es la del amor al mundo en cuanto componente del cristiano y raíz de la secularidad. Una de las distinciones principales que la autora realiza es la que media entre la *dimensión espiritual-religiosa* (común a todos los cristianos y desarrollada en las primeras páginas de su ponencia alrededor del encuentro con Dios en la vida concreta, en el mundo concreto, en que uno vive) y su condición *existencial* o *eclesial* (que apunta a una determinada situación de vida y es propia de los laicos, un *modo propio* de ser cristiano, cfr. pp. 244s). «El laico –dice la autora– percibe el mundo como tarea. No es, sin embargo, en primer lugar un *profesional* más o menos competente. Es sobre todo un *cristiano*, y quiere ser un buen cristiano siendo un buen profesional» (p. 245). La ponencia presenta una serie de reflexiones muy sugerentes, siguiendo la identificación del laico con Cristo, el Dios encarnado, crucificado y resucitado.

La segunda ponencia del segundo día, titulada *El discernimiento espiritual en la vida del cristiano*, fue pronunciada por el presidente del Pontificio Consejo “Cor Unum”, monseñor Paul Josef Cordes. Ante una sociedad en la que la masificación es una nota dominante, la teología y la pastoral necesitan dar un valor renovado a la relación personal del hombre con Dios: «es de agradecer –decía el ponente– una

sensibilidad pastoral que subraya la necesidad de una insustituible acentuación de la persona [...] Se ha dicho a veces que la teología debe hacerse pensando sólo en la verdad, sin preocupaciones pastorales. Ciertamente la verdad es criterio decisivo, pero también es cierto que la realidad lanza interrogantes y suscita cuestiones, y personalmente considero que no es malo reaccionar frente a planteamientos y actitudes, aunque eso pueda producir la impresión de que se da lugar a una “teología interesada”, si bien en realidad se trata más bien de una teología interesada por la verdad» (p. 258). Establecido el objetivo, monseñor Cordes se dedica a mostrar la importancia del *sentido de Dios* en los Padres, en Erik Peterson y en Josemaría Escrivá, ilustrando con varios ejemplos cómo la experiencia personal de la relación con Dios vivifica y da fecundidad a la misión, a los proyectos y al testimonio que el cristiano está llamado a dar en el mundo de hoy. Señalo sólo una diferencia que el ponente indica entre Josemaría Escrivá y Erik Peterson: la presencia fundamental y concreta de la Iglesia católica en el recorrido espiritual del primero, que no se verifica en el segundo (cfr. p. 267).

El texto del profesor don Ramiro Pellitero, abre el conjunto de las comunicaciones de ese segundo día, y realiza una reflexión teológico-pastoral sobre la relación entre la santificación del mundo y la transformación social. El autor indica que existe una relación necesaria entre las dos (siendo la primera la causa de la segunda, cfr. p. 287) y señala los desequilibrios que han surgido cuando se ha dado una prioridad unilateral a una de ellas. Las otras comunicaciones de ese día que se relacionan más directamente con la temática son las del profesor don José Morales (*El “caballero cristiano” de “Camino”*), del profesor don Manoel Augusto Santos (*Laicos: ¿en los ministerios o en el mundo?*) y del profesor don Hernán Fitte (*La experiencia y la teología de la vida ordinaria*). Otras comunicaciones de ese día están más dedicadas al análisis teológico de algunos textos de san Josemaría Escrivá, que fueron pensados directamente para la predicación.

El tercer día se abrió con una ponencia del profesor don José Luis Illanes, sobre la *Contemplación y acción cristiana en el mundo* (pp. 391-418). El autor empieza mostrando que la unión de contemplación y acción tiene una base tradicional en la espiritualidad cristiana, citando textos de santo Tomás de Aquino, de san Ignacio de Loyola y de san Josemaría Escrivá. Después, el profesor Illanes continúa su discurso procediendo en tres pasos. En primer lugar resume cómo se han entendido la contemplación y la acción en el mundo greco-romano. De este resumen señalo que el profesor Illanes atribuye especial importancia a Platón. En segundo lugar muestra en qué medida la irrupción del cristianismo cambió el planteamiento pagano, indicando cuatro características: la cercanía de Dios al hombre; la real distinción entre Dios y sus creaturas; la unión con Dios (por el conocimiento y el amor) que supone la contemplación cristiana y, en fin, que la contemplación no se opone a la acción. Esta descripción de la novedad cristiana ante el mundo greco-romano termina con una lista de cuestiones que permiten percibir que los

rasgos indicados dibujan un amplio marco donde caben matices. En tercer lugar el profesor Illanes se dedica al estudio de la contemplación en medio del mundo en los escritos de san Josemaría Escrivá. Este tercer paso está, a su vez, dividido metodológicamente en otros dos ulteriores. Primero introduce un estudio estadístico del empleo de los términos “contemplación”, “contemplativo/a” y sus otros derivados en los escritos publicados del fundador del Opus Dei. Después procede a un análisis contextualizado de algunos rasgos de su modo de ver la contemplación y la acción cristiana en el mundo. Señalamos entre otros, el primado de la oración sobre la acción para la realización de la misión del cristiano en el mundo; su orientación cristocéntrica y su modo de ver la vida contemplativa. La ponencia del profesor Illanes procede, en seguida, haciendo un comentario teológico-espiritual de la homilía *Hacia la santidad*, que intenta mostrar el crecimiento de la vida de oración –de la contemplación– en la vida corriente del cristiano, la cual se basa en los ratos de oración y en los sacramentos –la Eucaristía–.

Antes de concluir esta parte, queremos subrayar una afirmación del profesor Illanes que parece de importancia: la vida contemplativa no es un tipo de vida, sino la vida misma del cristiano concreto, la que tiene y vive, *en la medida en que va siendo informada cada vez más por las virtudes teologales*, hasta hacer de ella una continua oración (p. 406). Esta afirmación, merece una atención detenida, porque pone en evidencia el carácter vocacional de toda la existencia, incluidas todas sus dimensiones seculares. Esto quiere decir que la llamada universal a la santidad no es una afirmación sin más de que todos deben aspirar a lo más alto, a Dios. Esa aspiración no llega a tener incidencia histórica si no se entiende unida al valor vocacional de toda existencia. Santidad y vida constituyen una profunda unidad, no están yuxtapuestas. Esto quiere decir que la dimensión vocacional de la existencia es algo dado por Dios y vivido en la *communio fidelium in via*.

Ciertamente, es posible que la dimensión vocacional se realice por la aplicación de determinadas funciones de la Iglesia a la vida de cada uno. En tales casos se entiende la vida ordinaria sólo como lugar de respuesta a Dios, pero no se la ve –ella misma así como es– como la respuesta que Dios espera que cada uno viva. Le faltaría importar *algo más* que la gracia de la fe y de los sacramentos: un tipo de vida, una forma de vida o función eclesial, que es externa a la existencia que el fiel cristiano vive. Esta no es la idea que, según el profesor Illanes, encontramos en san Josemaría Escrivá. Para él la existencia de cada cristiano tiene un carácter vocacional, una capacidad de ser informada por la fe, la esperanza y la caridad, nutridas por los sacramentos y por el mismo “respirar” de la vida en Cristo por la oración, la mortificación y el habitual ejercicio esforzado y amoroso de las virtudes para identificarse con el Maestro. No viene, por lo tanto, de formas de vida o de funciones que se aplicarían *cum grano salis* a las circunstancias ordinarias de la existencia misma. En este sentido se puede entender que no es la Iglesia (en cuanto entramado de funciones, ministerios y formas de vida en Cristo que vivifican el mundo) la que “pone”

esa dimensión vocacional en la vida corriente, entendiendo este “poner” como una exportación a la vida corriente de algunas funciones o formas de vida de ese entramado. Sí lo es, la misma Iglesia entendida como *communio fidelium* en camino hacia la patria celestial, que recibe de su Señor por el Espíritu (y aquí siempre hay una dimensión de mediación eclesial) la capacidad de colaborar en la misión del Verbo encarnado en la recapitulación de todas las cosas. La idea del profesor Illanes que acabamos de comentar se encuentra también en la comunicación del profesor A. Sarmiento (pp. 363s).

La última ponencia, en cierto sentido sorprendente, es de monseñor Andreas Laun. El prelado trata del binomio conciencia-libertad en el horizonte cultural y social del pluralismo que caracteriza la actual sociedad post-industrial y tardomoderna. Pienso que no es desacertado decir que esta ponencia prima por su actualidad, aunque no aflore *in recto* el tema del Simposio.

Después, las actas presentan las comunicaciones relacionadas con la acción del cristiano en el mundo. Muchas de ellas versan, implícita o explícitamente, sobre una idea fundamental en el mensaje de san Josemaría Escrivá: la unidad de vida. Algunas de ellas señalan las condiciones que implica la unidad de vida, entre las cuales la identificación con Cristo y la cercanía a Él tienen una importancia fundamental. Otras se detienen sobre su repercusión en el mundo, y sobre la importancia de una verdadera “síntesis vital” en todos los cristianos, especialmente en los fieles laicos, para el crecimiento y profundización de la acción de la Iglesia en el mundo y para el crecimiento en santidad de cada cristiano.

En fin, encontramos la conferencia de clausura del cardenal chileno Jorge Medina, titulada *La santidad en la vida cotidiana, una doctrina católica*. En ella el purpurado ha querido mostrar fundamentalmente dos cosas: que la doctrina del fundador del Opus Dei se inscribe, en gran medida, en la más pura tradición católica; y que las enseñanzas de San Josemaría no se restringen a su familia, siendo más bien «patrimonio de la Iglesia, como suelen serlo las enseñanzas de los grandes santos» (p. 572). Para el purpurado, el legado de san Josemaría «está acreditado por una nota de universalidad y de catolicidad» (p. 572).

Una plusvalía de este volumen es el conjunto de estudios contextuales y comparativos sobre las enseñanzas de san Josemaría Escrivá. Algunos intentan hacer emerger la novedad del mensaje del fundador del Opus Dei, otros están más interesados en mostrar la continuidad y la inserción de sus enseñanzas en la gran tradición de la Iglesia. Todos ellos, en su conjunto, suponen un paso adelante en los estudios sobre su figura. Esperamos que puedan darse muchos pasos más en esta dirección en los próximos años.

V. MESSORI, *Ipotesi su Maria*, Ares, Milano 2005, 544 pp.

Sulle prime si può rimanere delusi dall'ultima fatica di Vittorio Messori, dalla quale ci saremmo aspettati quell'analisi del testo evangelico che contraddistingue i suoi precedenti libri sulla vita di Cristo, a partire da quello che da *Ipotesi su Maria* è immediatamente richiamato, ossia il più famoso *Ipotesi su Gesù*. Invece, gli eventi della vita di Maria, così come ci sono narrati dai Vangeli, non sono qui richiamati e studiati seguendo l'ordine cronologico dello svolgimento dei fatti.

Però, man mano che avanziamo nella lettura del libro, ci rendiamo conto che la prospettiva storica non è stata abbandonata: solo che non si tratta della vicenda terrena di Maria di Nazaret, come si è svolta nel I secolo, ma della vicenda che Ella continua a vivere oggi, ai nostri giorni. Lungo le pagine, veniamo condotti per mano a scoprire come Maria continui ad essere presente in vari modi nella storia e nella geografia che sono le nostre. È in questa vita di Maria dopo la sua vita terrena che siamo introdotti, beninteso salvando sempre il legame tra i due periodi perché, dopo tutto, riguardano la stessa persona. Anzi, l'autore continuamente ci mostra come l'azione di Maria nella nostra storia si svolga in continuità con quello che di Lei ci dicono i Vangeli. E in particolare, con quanto ci dice il vangelo di Luca: «D'ora in poi, tutte le generazioni mi chiameranno beata!» (Lc 1, 48). Questa profezia, che viene presa in esame nel capitolo XXXVII, costituisce il filo conduttore di tutto il libro, che non fa altro che mostrare come si sia puntualmente, e continuamente, verificata lungo la storia e nell'ampiezza della geografia umana.

La lettura di questo studio, perché di studio si tratta nonostante la forma scorrevole dell'esposizione, ci introduce in quella riflessione su Maria che il Concilio Vaticano II aveva auspicato quando, nel capitolo a Lei dedicato della *Lumen gentium*, sottolineava il suo legame non solo con Cristo, ma anche con la Chiesa. Chiesa che è formata da ognuno di noi cristiani, che siamo uniti a Cristo in varia misura nella nostra vita, e quindi anche a Maria, che Egli stesso ci ha lasciato come Madre (Gv 19, 25-27). L'attenzione all'azione ecclesiale di Maria è testimoniata anche dai numerosi riferimenti al dialogo ecumenico ed interreligioso che trova in Lei a volte un punto di unità, altre, invece, un motivo di separazione.

Comunque sia, Maria continua ad esercitare la sua missione materna nei confronti della Chiesa, e questo libro ci parla dei modi e dei fatti con cui Ella ha scelto di realizzare questo suo compito. Libro di storia, e quindi di storie, tutte rigorosamente verificate nella loro documentazione, e che costituiscono un elemento importante della fede cristiana, che, dopo tutto, è la fede in Dio che si fa presente nella storia dell'umanità in Cristo e nella Chiesa, e dunque, seppure in diversa misura, nella storia di ognuno di noi. Nella nostra realtà agisce lo Spirito, e di questo abbiamo tanti indizi nelle storie stesse da Lui suscitate.

Dunque, ripercorriamo l'esperienza cristiana di fede in Dio e in Maria, che non si configura mai come un'adesione interiore priva di risvolti pratici, «con la

consapevolezza che ci sono buoni motivi a sostegno di una Tradizione che esige la fede ma non il rinnegamento della storia. E, con essa, il rinnegamento della nostra ragione» (p. 528).

Fede e ragione si implicano vicendevolmente, all'interno di una scelta che liberamente le mette in gioco, decidendo di non separarle perché sono le due luci –i due occhi– che ci permettono di vedere le cose nella giusta prospettiva, senza deformatle. Il capitolo XLV, *Credere senza vedere*, affronta un tema fondamentale per la nostra fede: che valore hanno i segni e gli indizi dell'azione divina, tra i quali le apparizioni documentate e i miracoli comprovati, per la vita dei credenti? In definitiva, che valore ha la ragione, non solo quella speculativa che riflette sui concetti e le teorie, ma anche quella pratica, che osserva i fatti e ci ragiona sopra per scoprirne fondamenti e collegamenti? Pur non richiedendo necessariamente il consenso della nostra fede, questi eventi si offrono a noi come indicatori di una realtà che si trova al di là di loro stessi. Troviamo qui le caratteristiche di una fede che interpella uomini e donne e che, pur restando sempre impenetrabile –accecante per lo sguardo interiore che la fissa–, non tralascia di emettere quei bagliori più tenui che sono accessibili alla nostra esperienza, e che ci guidano verso l'inconoscibile. Il che è in linea con la fede in Dio che si fa Uomo, uno di noi, e si incarna attraverso una donna, sua vera madre. Non c'è da stupirsi che sia proprio Lei a darci ancora il senso e la misura della vera umanità del Figlio e nel contempo del suo mistero; è ancora Lei a mostrarci Dio che si è fatto Uomo per farsi capire da noi, pur restando Se stesso.

Per riassumere, prendendo il caso specifico delle apparizioni mariane –ma le stesse parole si potrebbero applicare a molti altri tipi di interventi di Dio–: «Le apparizioni nulla aggiungono alla Rivelazione, ma sono aiuti –del tutto gratuiti– che la misericordia divina concede agli uomini per rafforzarsi nella fede. Quasi nuove risposte al grido patetico che risuona nel Vangelo: "Credo, Signore, ma aiuta la mia incredulità!" (Mc 9, 24)» (p. 151).

Fede e ragione vengono dunque messe al lavoro, quasi a mostrare la verità di un altro principio cattolico che emerge più volte dalle pagine (numerose!) del libro: quello dell'*et et*, che consiste nel non rinunciare mai ad approfondire i fatti che si offrono alla nostra esperienza, in nome di una loro apparente "impossibilità", a costo di dover rivedere ed ampliare i nostri parametri per riuscire ad accogliere la realtà. E consiste anche nell'accogliere tutti i diversi approcci alla realtà, sapendo che dal loro confluire emergerà in modo mirabile la verità: «Alla dinamica ecclesiale è infatti essenziale il gioco di pesi e di contrappesi: nella Chiesa, cioè, il dono dei carismi, sempre presenti nella sua vita, va controllato e disciplinato dalla istituzione. Il veggente e il canonista, il profeta e il curiale, l'entusiasta e il realista, la pastorella e il vescovo non sono personaggi inconciliabili, bensì complementari. Occorre che ci siano e che svolgano –tutti– il loro ruolo, a evitare che la Chiesa diventi, da un lato, una comunità anarchica di visionari, di esaltati, di carismatici veri o presunti; dall'altro, una sorta di multinazionale, di azienda di servizi liturgi-

ci, retta solo dalla secchezza del diritto canonico e dalla Real-Politik di funzionari clericali» (pp. 31-32).

Dunque, anche *Ipotesi su Maria* non sfugge alla logica dell'*et et*, ed unisce l'approfondimento teologico al gusto per l'aneddotico, per l'accertamento dei fatti, e da questo punto di vista si propone come una vera miniera di episodi e di informazioni che percorrono tutti i continenti e tutte le epoche storiche, a conferma che *de Maria numquam satis*.

Un ultimo tema, tra i molti e interessanti trattati dal libro: quello dell'accusa di arbitrarietà che molti muovono alle apparizioni e ai miracoli che, come ben sappiamo, sono concessi ad alcuni ma non a tutti, dando l'impressione di trovarci di fronte ad un Dio capriccioso, se non ingiusto, che concede la sua grazia trascurando la maggior parte dei bisognosi. Se ne occupa l'autore nel capitolo IV, intitolato *Quel contadino del Monferrato*, in cui narra la storia di un uomo miracolosamente guarito dal morbo di Hodgkin a Lourdes nel 1950, che morì per un incidente sul lavoro nel 1958, quando aveva ancora soltanto 44 anni. Uno strano miracolo, destinato a non allungare di molto la vita terrena, che ci aiuta a rispondere alle accuse di ingiustizia rivolte al Dio cristiano. È un miracolo dal quale emerge qual è il tipo di grazia che Dio vuole concedere, ed immancabilmente concede a tutti coloro che non la rifiutano: quella della fede e della salvezza eterna. Le guarigioni fisiche sono solo i segni della guarigione dell'anima, che è quella che veramente conta, e sono concesse solo ad alcuni per il bene di tutti. Infatti, se venissero concesse a tutti, cosa ci salverebbe dall'abituarci, dal cercarvi spiegazioni più o meno scientifiche e, quindi, dal perdere il messaggio fondamentale, quello della fede?

Ringraziamo Vittorio Messori per questa sua fatica. L'unico appunto che ci sentiamo di muovergli è quello di sempre: perché non indica, non dico in nota, ma almeno al termine di ogni capitolo o del libro, in un elenco bibliografico, i testi e i documenti di cui si è servito, ad utilità del lettore che volesse approfondire qualcuno degli argomenti trattati?

C. Rossi Espagnet

I. POCHOSHAJEW, *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyri und Gregor von Nyssa*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, 244 pp.

L'opera ha come oggetto la complessa e discussa questione del rapporto tra platonismo e cristianesimo. In modo conciso e completo l'autore ritorna con coraggio su un tema che è stato ampiamente trattato nel secolo XX con esiti anche diametralmente opposti. L'autore si propone di contribuire a far luce sul ruolo e sulla funzione dell'eredità platonica nella formazione del pensiero cristiano. A questo scopo, con accortezza, egli ha concentrato il suo campo di indagine sull'influsso della dottrina di Platone, Plotino e Porfirio in Gregorio di Nissa. Questo Padre della

Chiesa, infatti, sia per cultura che per formazione filosofica, è stato particolarmente segnato dal platonismo, come dimostrano le numerosissime citazioni dirette o indirette che si possono individuare nei suoi scritti. In particolare, l'analisi di Igor Pochoshajew si è focalizzata sul tema dell'anima, particolarmente significativo e, per così dire, decisivo, nel rapporto tra platonismo e cristianesimo. Tanto più che i testi nisseni relativi alla suddetta questione sono numerosi e di particolare importanza per lo sviluppo del pensiero teologico.

Lo studio è particolarmente rilevante ed utile anche solo per lo *status quaestionis* sulle posizioni dei diversi autori a proposito dell'interpretazione del rapporto tra platonismo e cristianesimo, in particolare per quanto riguarda il contributo e la lettura del pensiero di Gregorio di Nissa. Infatti, in letteratura si possono trovare le opinioni più divergenti: chi ritiene, come Cherniss ed Apostolopoulos, che il Nisseno, per l'insormontabile conflitto interiore tra la sua fede e la sua formazione, non abbia fatto altro che porre nomi cristiani alla dottrina platonica, senza riuscire a compiere sintesi alcuna; chi invece, come Meissner, Daniélou, Meredith e Balás, ritiene che Gregorio abbia fatto ricorso in modo selettivo all'eredità filosofica ricevuta, modificando essenzialmente ciò che incorporava al suo pensiero.

La conclusione di Igor Pochoshajew è chiara: sarebbe sbagliato sostenere che il Nisseno sia partito da posizioni platoniche, mutuata dall'ambiente culturale nel quale si sarebbe formato, per poi evolvere verso posizioni cristiane, poiché egli fin da subito si sarebbe mosso in un ambito profondamente cristiano ed entro coordinate di pensiero essenzialmente bibliche. «La tesi di uno sviluppo da un pensiero platonico ad uno cristiano in Gregorio non ha alcuna base teoretica sicura» (p. 221), in quanto si incorrerebbe in un circolo vizioso, datando i diversi scritti nisseni in base alla presenza di materiale platonico in essi, per poi utilizzare questa cronologia al fine di provare lo sviluppo del pensiero di Gregorio. Il rischio concreto di proiettare su di esso categorie di pensiero moderne è particolarmente evidente, tanto più che ci si muove in un'epoca che non conosceva separazione alcuna tra filosofia e teologia.

Ci si trova di fronte ad una "doppia apertura", la prima essenziale, la seconda fenomenologica: la teologia nissena poggia radicalmente sulla rivelazione di Dio, che nella sua trascendenza assoluta rimane sempre al di là delle possibilità espressive del pensiero; allo stesso tempo, la filosofia neoplatonica non può essere considerata un sistema chiuso e definito: essa rappresentava piuttosto l'insieme della cultura classica che costituiva il sistema di riferimento linguistico e dottrinale dell'epoca di Gregorio. Il Nisseno ricorre spesso a categorie e temi platonici, semplicemente perché è uomo del suo tempo, non perché sia seguace del platonismo: «Gregorio si vedeva come membro della comunità scientifica del suo tempo e si sforzava di tenersi al passo con lo stato della ricerca» (p. 81).

L'apertura di Gregorio all'eredità culturale a lui pervenuta affonda le sue radici nella stessa storia della salvezza e nell'esempio dell'agire di Dio e del popolo eletto,

che portò con sé l'oro egiziano nell'esodo. Criteri per accettare o rifiutare un elemento culturale, che Gregorio riceve dal suo ambiente e dalla tradizione filosofica nella quale è immerso, sono la Sacra Scrittura e la fede. Solo esse sono criterio di verità: per questo la distinzione essenziale per Gregorio non è tra filosofia e teologia, ma tra verità e falsità, come dimostra il fatto che egli chiami *filosofi* sia i profeti e gli autori dell'Antico e del Nuovo Testamento, sia i modelli di santità del suo tempo.

In particolare Pochoshajew analizza quattro aspetti del pensiero nisseno, che vengono confrontati con le corrispondenti dottrine di Platone, Plotino e Porfirio: la classificazione dell'essere (a), la suddivisione dell'anima (b), lo sviluppo dell'anima (c) e il male (d).

a) Rispetto alla suddivisione platonica tra mondo delle apparenze e mondo delle idee, in cui le idee di buono e di bello occupano un posto gerarchicamente preminente, e rispetto alla concezione razionale plotiniana della struttura dell'universo e alla suddivisione porfiriana del mondo intelligibile, con la sua degradazione progressiva fino al mondo materiale, Gregorio di Nissa pone come suddivisione ontologicamente fondante quella tra natura creata e natura non creata. Tra Dio e creazione non esiste alcun sistema di raccordo, ma vi è radicale discontinuità. E alla radice dell'apofatismo teologico di Gregorio si scorge l'affermazione che l'intelletto dell'uomo appartiene all'ambito creaturale e finito: esso non può quindi superare la distanza gnoseologica infinita tra il mondo e Dio.

b) Per quanto riguarda la suddivisione dell'anima, la presenza di materiale platonico nell'opera nissena è particolarmente rilevante. Gregorio, fedele alle conoscenze scientifiche e psicologiche del suo tempo, segue la tripartizione tipica del pensiero di Platone. Tuttavia non la sviluppa nell'analogia politica; ne limita così la portata e ne sfuma la dimensione dialettica. L'analisi di Pochoshajew mostra, poi, come la tripartizione platonica sia affiancata negli scritti nisseni da altri schemi psicologici, in una sintesi originale ed autonoma, che si appoggia anche alla simbolica biblica.

c) Ben più marcata è la distanza dal platonismo per quanto concerne la concezione dello sviluppo dell'anima, poiché Gregorio deve rifiutare radicalmente la visione dualista. L'unione dell'anima con il corpo non è causata da una colpa ed è, ovviamente, assente il ciclo della reincarnazione, dal quale il singolo individuo dovrebbe liberarsi attraverso l'impegno etico. La considerazione del corpo e dell'anima come principi ontologici autonomi, che spinse sia Plotino che Porfirio ad occuparsi del problema della loro connessione reciproca, è superata da un'antropologia fondata sulla creazione. L'anima e il corpo esistono solo insieme, in quanto sono stati creati insieme come elementi costitutivi dell'uomo che possono essere considerati separatamente soltanto da un punto di vista teoretico, non dal punto di vista ontologico. Questa differenza radicale ha immediate implicazioni escatologiche: il corpo, come per il platonismo, dopo la morte si dissolve negli elementi che lo

compongono, ma non cessa di esistere, tanto che l'anima continua ad esservi legata anche dopo la dissoluzione.

d) A proposito del male, invece, il contesto teoretico nel quale Gregorio si muove è quello della definizione plotiniana del male come difetto, definizione che permette di pensare il male come esistente, senza tuttavia attribuire ad esso lo stesso statuto ontologico del bene. Per Plotino il male era possibile solo a livello di mondo materiale. Per Gregorio, invece, né il corpo né l'anima possono essere considerati causa del male, in quanto la dottrina della creazione esclude che esso possa avere la sua origine in Dio o nell'opera della sua volontà: il male ha origine dalla scelta dell'uomo. In questo modo la dimensione storico-salvifica passa in primo piano, in quanto la salvezza non può essere conquistata dall'uomo per via intellettuale, attraverso la purificazione, come per Plotino, ma deve venire direttamente dall'agire divino nella storia.

In sintesi, l'utile studio di Pochoshajew permette di apprezzare la molteplicità del materiale filosofico utilizzato da Gregorio, che sempre ricorre ad esso con libertà ed originalità. Il libro ha il pregio di offrire una profonda ed estesa analisi in modo sintetico ed efficace. La bibliografia contiene i lavori principali, anche se appare in alcuni aspetti troppo essenziale. Forse si sarebbe potuto mettere in evidenza anche il valore dello studio diacronico dei testi nisseni, che rimane comunque un momento fondamentale, al di là del suo possibile abuso.

Contributo fondamentale dell'analisi, estremamente equilibrata ed attenta, è l'aver mostrato come il pensiero nisseno non possa essere classificato in base alle tipiche categorizzazioni contemporanee. Per il secolo IV, infatti, non è possibile parlare di *cristianesimo* e di *platonismo* come se si trattasse di ambiti statici e distinti: il sostrato filosofico e culturale forniva il materiale concettuale all'elaborazione teologica, in un reciproco rapporto dinamico. È evidente il valore della presente ricerca per la comprensione del delicato tema dello sviluppo del pensiero nisseno: l'attenzione riservata alla situazione concreta della vita e della formazione di Gregorio permette di superare le rigide e astratte classificazioni che hanno caratterizzato una parte delle discussioni sul platonismo presenti in letteratura.

G. Maspero

D. VALENTINI (a cura di), *In cammino verso l'unità dei cristiani*, LAS, Roma 2005 (Biblioteca di Scienze Religiose, 194), 281 pp.

Il libro qui recensito accoglie gli Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia Dogmatica dell'Università Pontificia Salesiana, svoltosi a Roma presso la sede della stessa Università i giorni 26-27 marzo 2004, e il cui titolo, che ha poi dato nome al volume, era: "In cammino verso l'unità dei cristiani. Bilancio ecumenico a

40 anni dall'Unitatis Redintegratio". Il sottotitolo del convegno spiega bene il taglio degli interventi: non si è trattato di un seminario di studio in cui sono state approfondite determinate questioni ancora dibattute nel contesto dell'ecumenismo. L'intento è stato quello di analizzare il cammino percorso in questi ultimi quarant'anni di discussioni e di mutua conoscenza attraverso il difficile contesto degli incontri ecumenici.

In questo senso, si può dire che l'iniziativa ha giovato senz'altro ad arricchire, mediante nuovi scambi di idee, la reciproca amicizia che lega la Chiesa cattolica alle Chiese ortodosse e alle Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma, e soprattutto è servita a far rivivere e riesaminare «la dottrina, i principi, lo spirito e la profezia» (*Presentazione del Simposio*, p. 5) del Concilio Vaticano II, specialmente nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, alla luce della illuminante operosità, veramente senza posa, del compianto Giovanni Paolo II. Con questa pubblicazione si vuole assecondare il desiderio di papa Benedetto XVI che, già dai primi giorni del suo pontificato, ha indicato la questione dell'*unità* come prioritaria nella sua sollecitudine per l'intera Chiesa, di cui egli, in quanto vescovo di Roma, è pastore supremo.

Passiamo ora all'analisi degli argomenti trattati. Sembra innanzitutto appropriata la loro divisione sulla base delle tematiche teologiche studiate, che a loro volta sono distinte in base a un duplice criterio: il punto di vista cattolico e quello di un rappresentante della Chiesa ortodossa o di una Comunità ecclesiale. A nostro avviso, l'impostazione è doppiamente felice: da un lato, perché mette in risalto le diverse prospettive e le difficoltà ad esse collegate riguardo all'unione; dall'altro, perché il clima di dialogo e di rispetto reciproco creatosi intorno a ogni tema fa sperare in un proficuo avvicinamento di tutti i cristiani. Inoltre, le materie di cui si sono occupati i relatori non mancano di complessità, perché entrano nel vivo delle discussioni dottrinali: il primato petrino, la giustificazione, la mariologia, l'etica, il fine dell'ecumenismo. A questi temi si aggiunge, a mo' di sintesi ed epilogo, il contributo conclusivo del cardinale Walter Kasper su *La situazione e i problemi teologici dell'ecumenismo oggi*. Il tutto si chiude con un indice dettagliato.

Al saluto del Rettore Magnifico, professor Mario Toso, docente di Dottrina sociale della Chiesa presso l'Università Salesiana, segue la prolusione di Donato Valentini, professore emerito della medesima Università, grande conoscitore dell'ecclesiologia conciliare e noto esperto di ecumenismo. Certamente il suo intervento su *Il primato petrino del vescovo di Roma a 40 anni dal Decreto conciliare "Unitatis Redintegratio" (1964-2004). Una lettura teologica cattolica*, riesce a "centrare il bersaglio" mettendo a fuoco quello che è forse il principale ostacolo al dialogo tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali; riesce cioè a mostrare come le divergenze che rendono difficile l'unione con le Chiese ortodosse non siano esclusivamente di carattere disciplinare, ma anche e soprattutto di natura ecclesiologica. In effetti, uno dei principali motivi di divergenza riguarda proprio

la dottrina cattolica sul ministero petrino, giacché il Romano Pontefice non è un elemento marginale o esteriore all'edificazione della Chiesa, ma è parte della sua struttura interna, ed è pertanto necessario affinché una chiesa sia veramente Chiesa particolare (cfr. *Lumen gentium*, 22, e Congregazione per la Dottrina della Fede, lettera *Communio notio*, 13). La risposta di Sotirios L. Varnalidis, docente presso l'Università di Salonicco, *Il primato del Papa dal punto di vista ortodosso. Punti storici, situazione recente e prospettive*, si fonda essenzialmente su argomenti storici, che rimandano al cosiddetto "primato d'onore", successivamente sviluppato nel sistema della "pentarchia", ove il vescovo di Roma è *primus inter pares*, ha cioè un primato senza giurisdizione (cfr. pp. 85 ss. e 112) che non potrebbe esistere «senza la conciliarità» (p. 97).

Il secondo gruppo di temi è introdotto dalla relazione *Il dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione. Un bilancio a quarant'anni dall'Unitatis Redintegratio*, del professor Angelo Maffei, docente della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Maffei, grande conoscitore di queste tematiche, esamina l'argomento da due punti di vista complementari, muovendosi però sempre su un terreno storico-metodologico. Egli, in sostanza, si chiede «in che modo la giustificazione si è imposta all'attenzione del dialogo» e qual è stata «l'evoluzione del metodo seguito nel dialogo» (p. 115). La ricerca, condotta con competenza e dovizia di particolari, si rivela per lo studioso ricca di spunti interessanti, e la conclusione che il lettore trae è che probabilmente questo è il settore in cui il dialogo sull'ecumenismo ha ottenuto i risultati più soddisfacenti. In questo senso si muove anche l'intervento del pastore Jürgen Astfalk, Decano della Chiesa Evangelica Luterana in Italia, che conclude la sua relazione *-Ecumenismo e giustificazione-* affermando che «Con la *Dichiarazione congiunta* viene meno tutto ciò che potrebbe impedire una piena comunione ecclesiastica tra Luterani e Cattolici» (p. 146).

Il terzo gruppo –mariologico– si apre con le considerazioni del professor Antonio Escudero dell'Università Pontificia Salesiana, su *Ecumenismo e problemi mariologici. La Madre di Gesù tra consensi e divergenze e il criterio della "gerarchia delle verità"* (UR 11). Lo studio affronta l'argomento da un'ottica principalmente metodologica, basata essenzialmente sul criterio della "gerarchia delle verità". Questo principio, secondo Escudero, potrebbe promuovere un maggior impegno nel dialogo ecumenico sulla dottrina mariana, nel quale molta strada resta ancora da fare (cfr. p. 149). Infatti, con il summenzionato criterio non si intende giustificare una graduatoria delle verità, classificate a seconda della loro importanza, ma piuttosto indagare il legame tra i dogmi, che ha il suo centro nella cristologia (cfr. p. 167ss.). La sua applicazione all'ambito mariologico è giustificata appunto dalla singolare cooperazione della Madre del Redentore all'opera della salvezza (cfr. p. 175). La relazione del vescovo John Flack, Direttore dell'Anglican Centre in Rome, su *Il punto di vista anglicano sull'Immacolata Concezione della Vergine Maria*, può essere inquadrata nella stessa linea poiché è incentrata sulla scoperta di Maria come

Colei che «è stata chiamata da Dio per un compito speciale –essere la “*theotókos*” o la “portatrice di Dio”– e le è stata donata la grazia per fare ciò» (p. 182), in modo tale che sia la dottrina dell’Immacolata Concezione sia quella dell’Assunzione «in sé non rappresentano un ostacolo all’unità cristiana» (*ibidem*).

Di etica si occupano il professor Paolo Carlotti dell’Università Salesiana – *L’etica cristiana fra teologia morale ed etica teologica. A 40 anni dal decreto “Unitatis Redintegratio”*–, e Almut Kramm, Vicedecano della Chiesa Evangelica Luterana in Italia – *Ecumenismo e problemi etici*–. Il tema di per sé presenta alcune difficoltà che è opportuno segnalare subito: la prima, evidenziata dai relatori, riguarda la scarsità di colloqui ecumenici sugli aspetti etici (cfr. pp. 189ss. e pp. 215ss.); la seconda, a nostro avviso, ha a che fare con la particolare impostazione dell’etica e della teologia morale in ambito cattolico, fino alla pubblicazione della *Veritatis splendor*. L’enciclica, naturalmente, ha colto il problema di fondo dell’etica contemporanea, vale a dire, il divario, sempre più ampio, tra verità e libertà nell’agire morale. Era necessario restituire all’etica la sua razionalità –anche nel senso del possibile superamento di proposte più o meno congiunturali, come il “progetto ethos globale” di Hans Küng, citato dalla dottoressa Kramm (cfr. p. 215)–, condizione imprescindibile per lo sviluppo di un vero dialogo ecumenico (e interreligioso) imperniato sulla nozione di legge naturale. Questa è anche la base per poter parlare delle dimensioni teologiche dell’etica cristiana (biblica, cristologica, antropologico-teologica ed ecclesiologica: cfr. pp. 199-206).

L’ultimo argomento viene affrontato in prospettiva cattolica da monsignor Eleuterio Fortino, Sottosegretario del Pontificio Consiglio per l’Unità dei cristiani, e in prospettiva anglicana, da Lord George Carey, arcivescovo emerito di Canterbury. Le relazioni loro affidate sono intitolate rispettivamente: *Il fine dell’ecumenismo e Il fine e il metodo dell’ecumenismo*. La prima, che prende in esame le diverse concezioni dell’unità dei cristiani nella Chiesa cattolica (cfr. pp. 227-231) e secondo il Consiglio Ecumenico delle Chiese (cfr. pp. 231-233), termina ricordando che lo scopo del dialogo teologico cattolico-ortodosso è la «comune celebrazione della Santa Eucaristia» (p. 234). Da parte sua, il vescovo Carey, vede nella «natura di Dio stesso» il «vero cuore della riconciliazione» (p. 251) tra le Chiese: riconoscere la natura di Dio e la sua missione nel mondo –che è quella di portare a Sé tutte le cose– è «il compito dell’ecumenismo» (p. 252). Purtroppo le ombre che si ergono davanti a questo compito sono molto evidenti, basti pensare, ad esempio, alla questione del sacerdozio femminile.

Il cardinale Walter Kasper, con una conferenza intitolata *La teologia ecumenica. Situazione attuale*, chiude queste giornate di studio. Dopo una breve introduzione, vengono presi in esame i fondamenti ecclesiologici dell’odierno dialogo ecumenico, che dovrebbe essere imperniato sulle considerazioni riguardanti l’identità del cristianesimo esposte nella dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr. pp. 263-265). Da qui, la relazione imbrocca

due strade, quella dell'«ecumenismo con le Chiese Orientali» (p. 265ss.), e quella dell'«ecumenismo con le Chiese di tradizione della Riforma» (p. 269ss.). Secondo il cardinale Kasper, il problema basilare riguarda la pneumatologia, tanto più che questa tematica è la chiave stessa dell'ecumenismo: una visione che ci condurrebbe «all'ecumenismo spirituale» (p. 278).

Dall'insieme dei contributi emergono subito le difficoltà. È vero che rimangono molti ostacoli, ma è anche vero che iniziative come questa, ponendo in primo piano i grandi temi del dialogo ecumenico nel suo attuale stato di sviluppo, aiutano a levigare le asprezze tra le diverse Chiese e Comunità ecclesiali. Possiamo concludere dicendo che, in ogni caso, c'è posto per la speranza, soprattutto quando l'unità della Chiesa è fondata sulla stessa orazione di Gesù: «affinché tutti siano uno, come tu Padre in me e io in te»; e in ultimo termine è lo Spirio Santo che agisce nella vita dei suoi fedeli: a noi non resta che pregare fiduciosamente, e sperare che siano presto avviate molte altre iniziative di questo genere.

J.M. Martín

D.J. WEISS, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 216 pp.

Bedürfte es eines Beweises dafür, daß Beschränkung im Umfang keinesfalls Beschränkung in Qualität und Aussagekraft bedeutet, so könnte der vorliegende Band von Dieter Joachim Weiß dazu dienen. Auf knapp 190 Textseiten ein derart umfassendes, universales, seit Jahrzehnten so kontrovers diskutiertes Thema wie jenes der katholischen Reform in kompetenter Weise nicht nur abgehandelt, sondern dem Leser in aller Eindringlichkeit vor Augen gestellt zu haben, ist sicherlich nicht *chose facile*. Dieter Weiß ist das Schließen dieser historiographischen, methodischen und publizistischen Lücke in hervorragender Weise gelungen.

Zunächst zur Methodik, beziehungsweise historiographischen Terminologie: hatte in länger zurückliegenden Tagen vor allem der Streit um die Wortwahl «katholische Reform» und/oder „Gegenreformation“ die Diskussionen gefüllt (man denke etwa, um nur eine der prominentesten Stimmen zu nennen, an E.W. Zeeden), so erregt nunmehr seit Jahren die Auseinandersetzung um das Schlagwort von der vermeintlichen «Konfessionalisierung» die Gemüter. Es ist dem Verfasser hier an vorderster Stelle zu danken, nicht nur eine gründliche Übersicht über all diese Strömungen und Interpretationen dem Band quasi als Einleitung vorangestellt zu haben; als wesentlich wertvoller noch erweisen sich die klaren Worte über die Begrenztheit, ja faktische Unmöglichkeit des Konfessionalisierungsbegriffes, den historischen Gegebenheiten gerecht zu werden. Dieses Konzept „verdrängt

[...] die Frage nach der theologischen Wahrheit, Spiritualität und gelebte Frömmigkeit können damit nicht erfaßt werden...“ (S. 15). Hier hat der Autor nicht nur einen wichtigen Diskussionsbeitrag geliefert, sondern zugleich Rahmen und Anspruch seines eigenen Werkes abgesteckt; wird der Konfessionalisierungsbegriff darin verwendet, so sei der Leser stets der zitierten Prolegomena eingedenk.

In konsequenter Folge des eben beklagten Defizits eröffnet sich die eigentliche Darstellung denn auch mit einem Rückblick auf die spätmittelalterliche Frömmigkeit, auf internationale Reformansätze und geistliche Bewegungen. Dies leitet über zur „Reform“ im Reich, wo ja bekanntlich jener genuinen kirchlichen Erneuerung der bewußte Bruch der „Reformation“ an die Seite trat, eine Unterscheidung, die weit über eine reine Nuancierung hinausgeht. Einer Zusammenfassung des Verlaufs und der Ergebnisse des zentralen Ereignisses jener Zeit, des epochalen Konzils von Trient, läßt Weiß die Früchte dieser Erneuerungssynode –zunächst nach Pontifikaten geordnet– folgen. Doch war die beabsichtigte echte Reform jene „in capite et membris“, was es unerläßlich macht, auch deren Auswirkungen auf geistliches und staatlich-religiöses Leben zu verfolgen. So treten dem Leser zunächst die einzelnen Ordensfamilien vor Augen, jene neuen –und hier gab es, wie Weiß zurecht aufzeigt– eben nicht nur die Jesuiten, wenngleich diesen der Ehrenplatz zukommt, schließlich aber auch die „alten Orden“.

Eine Analyse der Reformkraft im Reich setzt zunächst eine gediegene und nüchterne Beschreibung der tatsächlichen Situation ab 1555 voraus. Dies leistet der Verfasser mit einem durchaus legitimen Einstieg der Fokussierung auf Bayern, welches als Paradebeispiel eines reformkatholischen Fürstenstaates gelten muß. Wichtiges und Paradigmatisches kann hier quasi in seiner Vollkommenheit aufgezeigt werden, vieles hat Vorbildcharakter für die übrigen Reichsterritorien, welche im Folgenden behandelt werden (habsburgische Lande, reichskirchliche Gebiete).

In überzeugender Weise gelingt es dem Autor hier, ohne Widersprüche und Härten (Hexenproblematik) auszuklammern, ein Gesamtbild zu zeichnen, welches schließlich in die unvermeidbare Auseinandersetzung des Dreißigjährigen Krieges einmündet.

Doch wäre mit diesem *Curriculum* dem eingangs erwähnten Anspruch des Bandes als bewußte Alternative zur heute gängigen strukturalistischen Schlagwortdebatte nur unzureichend Rechnung getragen. Und so weitet sich die Untersuchung im letzten Drittel der Darstellung hin zur Beleuchtung unerläßlicher Einzelphänomene. An erster Stelle stehen hier die großen Persönlichkeiten der Reformzeit, aus denen Weiß vier (SS. Teresa d'Ávila, Carlo Borromeo, François de Sales und Vincent de Paul) exemplarisch herausgreift. Vielleicht hätte mancher Leser hier noch die eine oder andere Gestalt mehr gewünscht, aber es gilt auch hier die Beschränkung des Umfangs zu bedenken und so entstand zumal auch ein internationales Spektrum, in dem die ansonsten so isoliert betrachtete französische Sphäre immerhin mit zwei Vertretern bedacht wurde.

Einem Überblick über die „Instrumente der Reform“ (Visitationen, akademische Einrichtungen, Nuntiaturen) folgt ein kurzes Schlaglicht auf deren Widerstände, bevor, quasi als *Resumée*, das katholische Reich noch einmal, wiederum mit Bayern beginnend, am vorläufigen Endpunkt der Reformentwicklung beleuchtet wird. Ein Ausblick auf den europäischen und außereuropäischen (Mission) Raum runden diese Bilanz ab.

Das alles bliebe aber immer noch im Ergebnis historisch-totes Skelett akademisch-struktureller Reflexion, bestimmte der Autor nicht im letzten –und vielleicht wichtigsten– Abschnitt des Bandes das eigentliche Wesen dieser Erneuerung, Formen, Ausprägungen und Früchte des Barockkatholizismus. Dies geschieht auf wenigen Seiten im vielfachen Detail, so für die darstellende Kunst, Musik, Literatur; aber vor allem auch für das Andachts- und Bruderschaftswesen eucharistischer und marianischer Prägung, die Heiligenverehrung, daneben semiliturgische Formen, wie Wallfahrten, Prozessionen, Reliquienkult, Predigten und Katechese.

Nicht zuletzt die magistrale Bewältigung dieses letzten Punktes, sowie der zusammenfassende Ausblick, machen das vorliegende Bändchen nicht trotz, sondern gerade wegen seines beschränkten Umfangs zu einem Kompendium ersten Ranges – einem mutigen publizistischen Unterfangen, dem es gelang, jenseits billiger Apologetik und unerträglicher Polemik, aber auch jenseits und entgegen aller steriler akademischer Etikettendiskussion eine präzise, plastische und verlässliche Darstellung des Sujets zu liefern.

J.J. Schmid

A. CATTANEO, *Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale. Riflessioni ecclesiologicalhe e canonistiche*, Marcianum Press, Venezia 2006, 334 pp.

L'ampia riflessione ecclesiologicala che si è sviluppata dopo il Vaticano II ha portato a comprendere sempre meglio che l'unità della Chiesa locale è caratterizzata dalla cattolicità propria di tutta la Chiesa. Ciò implica – come ha osservato la Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede (28.V.1992) *Communio notio* (=CN)– «una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di comunione» (n. 16). Viene così messo in rilievo il tema dell'unità e varietà nella comunione ecclesiale, che ha suscitato un crescente interesse soprattutto fra gli ecclesiologicali, ma anche fra i canonisti, poiché la questione ha evidentemente importanti risvolti e applicazioni anche nell'ambito del diritto canonico.

Arturo Cattaneo, docente dell'Istituto di Diritto Canonico San Pio X di Venezia, ha mostrato in diversi studi precedenti di essere esperto sia nell'ambito canonistico sia in quello ecclesiologicalo. Ciò gli ha consentito di affrontare con notevole profondità e ampiezza di vedute il complesso tema di questa monografia. Dopo aver pubblicato un apprezzato volume sulla Chiesa locale (*La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003), egli si è soffermato a riflettere sulle questioni poste dall'integrazione in essa delle diverse realtà ecclesiali. Nel presente volume egli ha raccolto gli studi da lui dedicati a questo tema, alcuni ancora inediti, altri apparsi

negli ultimi anni in diverse riviste e opere collettive. L'autore non si è però limitato ad una semplice raccolta di saggi –che avrebbe comunque anch'essa un'indubbia utilità–, ma ha saputo articolare in modo sistematico i suoi contributi. L'ordine con cui ce li presenta non è infatti quello cronologico, ma rispecchia l'articolazione indicata dai titoli delle tre parti in cui il volume è diviso.

Nella prima sono esposti *I fondamenti ecclesiologicali*. Vengono qui ricordate le ragioni per cui l'unità della Chiesa locale non appare monolitica, ma presenta una diversificazione che le «conferisce il carattere di comunione» (CN 15).

La seconda parte è dedicata a *La flessibilità delle strutture pastorali al servizio della missione nella Chiesa locale*. Vengono qui esposte alcune riflessioni sulle ragioni per cui la missione della Chiesa richiede sempre più la flessibilità delle strutture pastorali che agiscono all'interno delle Chiese locali senza intaccarne la necessaria unità.

Nella terza parte si prende in esame *La varietà delle forme associative nella comunione della Chiesa locale*, e si studia come le diverse forme associative (movimenti, istituti di vita consacrata, ecc.) si rendano presenti e agiscano nella comunione delle Chiese locali.

Si potrebbe dire che con questo volume l'autore offra una convincente ed esauriente spiegazione, e applicazione all'ambito della Chiesa locale, di quanto aveva enunciato la già citata Lettera *Communiois notio* nel IV capitolo, intitolato *Unità e diversità nella comunione ecclesiale*, e che si apre affermando: «L'universalità della Chiesa, da una parte, comporta la più solida unità e, dall'altra, una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di comunione. Questa pluralità si riferisce sia alla diversità di ministeri, carismi, forme di vita e di apostolato all'interno di ogni Chiesa particolare, sia alla diversità di tradizioni liturgiche e culturali, tra le diverse Chiese particolari» (n. 15).

Il testo della Lettera prosegue ricordando che questa *unità nella varietà* non è un dato ormai acquisito, ma costituisce un compito per la Chiesa, qualcosa che essa deve continuamente realizzare. Un compito anzitutto per i pastori, ma anche per tutti i fedeli.

Il documento, inoltre, afferma che «per una visione più completa di questo aspetto della comunione ecclesiale –unità nella diversità–, è necessario considerare che esistono istituzioni e comunità stabilite dall'Autorità Apostolica per peculiari compiti pastorali. Esse in quanto tali appartengono alla Chiesa universale, pur essendo i loro membri anche membri delle Chiese particolari dove vivono ed operano. Tale appartenenza alle Chiese particolari, con la flessibilità che le è propria, trova diverse espressioni giuridiche. Ciò non solo non intacca l'unità della Chiesa particolare fondata nel Vescovo, bensì contribuisce a dare a quest'unità l'interiore diversificazione propria della comunione» (n. 16). A queste strutture pastorali è dedicata la seconda parte del volume.

Nel paragrafo successivo la *Communio notio* menziona la varietà delle forme associative, anch'esse presenti nelle Chiese locali – e che costituiscono l'oggetto della terza parte del presente volume –: «Nel contesto della Chiesa intesa come comunione, vanno considerati pure i molteplici istituti e società, espressione dei carismi di vita consacrata e di vita apostolica, con i quali lo Spirito Santo arricchisce il Corpo Mistico di Cristo: pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa, appartengono alla sua vita e alla sua santità» (n. 16).

Filo rosso delle riflessioni espone in questo libro è la realtà della mutua immanenza esistente fra le Chiese locali e la Chiesa universale. Ciò costituisce per ogni Chiesa locale un dono e un compito, che va continuamente attuato quale sintesi fra cattolicità e località, fra unità e varietà, evitando sia i particolarismi riduttivi e isolazionistici, sia gli universalismi, perché impoveriscono anch'essi e conducono all'uniformismo.

Non è difficile percepire in tutto ciò questioni che saranno sempre di grande attualità, comportando spesso anche quesiti di non facile soluzione. Non possiamo perciò che essere molto grati all'autore per averci offerto con questo volume un valido strumento per affrontare e risolvere i suddetti problemi e sfide.

Ph. Goyret

V. FUSCO, *EUANGHELION. Discussioni neotestamentarie*, a cura di G. ANCONA, Edizioni Vivere In, Roma 2005, 450 pp.

L'Istituto Teologico Pugliese, divenuto adesso Facoltà Teologica, secondo il programma educativo della CEI recentemente approvato, ha inserito nel suo progetto editoriale la pubblicazione di libri e di opere monografiche nella collana "Quaderni della Rivista di scienze religiose". Il progetto è stato avviato proprio da monsignor Fusco, allora moderatore dell'Istituto Teologico. Nel quinto anniversario della sua morte prematura si è deciso di pubblicare una raccolta di saggi, di cui uno ancora inedito in Italia, curata da Giovanni Ancona, direttore dell'Istituto.

Sono note la dedizione allo studio e la profondità di vedute di monsignor Fusco. Nelle conferenze e nei convegni colpivano la sua erudizione priva di sfoggio, la sua acutezza nell'illustrare e chiarire nel testo gli argomenti esegetico-teologici e il suo senso ecclesiale nell'interpretazione biblica.

Il volume è diviso in quattro parti. La prima accoglie tre contributi sull'apocalittica e sull'escatologia. Tra questi possiamo menzionare lo studio dedicato all'analisi e alla critica della concezione escatologica del compianto professor Jean Carmignac, pubblicato originariamente in lingua francese come omaggio al professor Beauchamp. Il primo contributo, che ha come sottotitolo *Tendenze odierne della ricerca*, è il più consistente e completo di questa sezione, in quanto sembra essere servito a Fusco da base e punto di riferimento per gli altri due.

La seconda parte del volume, a mio avviso, comprende i saggi più interessanti, fra l'altro perché toccano da vicino quella che era la specialità di don Vittorio Fusco, vale a dire, i Vangeli sinottici e la ricerca storica su Gesù. L'articolo *Gesù storico e Gesù terreno* continua ad avere una indubbia validità, dopo quasi 25 anni, per la descrizione ivi presente del rapporto fra storia e *Kerygma* nell'Ottocento e nel Novecento. Lo studio viene poi ampliato con *La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive*, contributo in onore di Carlo Maria Martini (Bologna 1998). Questo saggio racchiude e sintetizza la ricerca di monsignor Fusco sullo studio di Gesù nei Vangeli, e appare come il frutto maturo di parecchi anni di lavoro, ma anche come un ampliamento e un approfondimento dello studio del 1994, che si trova nella quarta parte del libro. A mio avviso, sarebbe stato opportuno inserire nella raccolta l'articolo su *Tre approcci storici a Gesù* («Rassegna di Teologia» 1982), in cui monsignor Fusco offre una panoramica dei criteri di storicità applicati ai Vangeli e dà il suo personale contributo all'individuazione dei vantaggi del criterio dell'unica spiegazione sufficiente rispetto ai criteri della discontinuità e della testimonianza.

Gli articoli citati sono in un certo senso complementari ad un saggio inserito nella seconda parte dell'opera, e che costituisce l'introduzione all'edizione italiana del volume di William Wrede sul segreto messianico nei Vangeli (Napoli 1996). Si tratta di un libro che segnò una svolta nello studio del Gesù storico della cosiddetta "prima ricerca". Di esso si servì A. Schweitzer per porre in evidenza un filo conduttore del testo che fosse più "teologico" che "storico", mettendo così una pietra tombale (epitaffio compreso!) sulla serie dei primi studi che si basavano perlopiù sull'ambito cronologico-storiografico. L'articolo su Baldassarre Labanca amplia la visione dell'esegesi cattolica in Italia fra Ottocento e Novecento, mettendo in luce lo spiccato senso critico dello studioso molisano nei confronti delle vite di Gesù sorte dal protestantesimo liberale e non solo, e presentando i suoi collegamenti con la Scuola di Tubinga. In un'altra prospettiva appaiono i contributi che mostrano la figura di Gesù in rapporto alla legge e alla sua missione in Israele.

La terza parte del volume presenta due saggi sul "protocattolicesimo". Il primo («Rivista Biblica» 1982) tocca maggiormente il problema e i suoi sviluppi, analizzandoli sia dal punto di vista storico, sia da quello teologico. Con onestà e senza esitazioni Fusco riconosce le precomprensioni che si celano dietro una simile terminologia, che pretende di contrapporre il protocattolicesimo al cristianesimo primitivo. Il secondo saggio sul tema è il contributo già pubblicato nell'enciclopedia "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt" (Berlin-New York 1995). Pur non rinunciando alla critica storico-filosofica, lo studio presenta una maggiore linearità rispetto al precedente, in quanto presenta i principali esponenti e della Scuola di Tubinga e della crisi liberale della fine dell'Ottocento, con il conseguente irrompere dell'escatologia, per arrivare poi ad offrire un quadro conclusivo. I due studi sono complementari.

La quarta parte, intitolata *Esegesi storica ed ermeneutica teologica*, comprende l'articolo sull'unità dei due testamenti in Henri de Lubac e il saggio *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica* («Studia Patavina» 1994). In quest'ultimo si evidenzia il metodo storico applicato a Gesù nei Vangeli, che sfociò nell'*impasse* messo in risalto da Schweitzer nel suo noto libro, e che ebbe come reazione i metodi della *Formgeschichte* prima, e della *Redaktionsgeschichte* poi. Lo studio richiama un po' quello presentato nella seconda parte.

I complimenti vanno all'odierna Facoltà Teologica della Puglia per questa iniziativa. Essa permette di avere a portata di mano una serie di studi utili e ancora validi e interessanti nel campo della ricerca neotestamentaria.

B. Estrada

G. GUTIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona 2004, 225 pp.

Dal titolo di questa monografia si evince già l'ampiezza della questione che il professore spagnolo Gregorio Gutiérrez affronta nel suo lavoro. La mediazione di Cristo, compiuta con la sua Incarnazione e con i misteri della sua vita, si colloca al centro del Credo cristiano, e da questa posizione privilegiata illumina in modo decisivo l'intero edificio dottrinale e teologico del cristianesimo. Naturalmente essa si trova anche al centro del pensiero di san Tommaso d'Aquino, il quale, nei suoi scritti, la inquadra dalla prospettiva della restituzione dell'uomo creato e peccatore a Dio e a quelle acque della vita divina che sono all'origine di tutto quanto esiste.

Ed è proprio la vita divina immanente a costituire il punto di partenza del lavoro di Gutiérrez. Il primo capitolo infatti cerca di dimostrare che la mediazione salvifica ha un radicamento trinitario e un particolare collegamento con la Persona del Verbo di Dio. Seguendo questa pista, l'autore si interessa al carattere "mediano" della Persona del Verbo nella Trinità e al ruolo fondante di Essa nei confronti dell'opera creatrice. Si trovano qui le basi per estendere all'intero disegno la particolare causalità del Verbo nella creazione. La generazione del Verbo è fondamento non solo della produzione delle creature *ad extra* di Dio, ma anche della finalità del creato e del cammino che questo deve percorrere per approdarvi. In questo senso, san Tommaso «presenta un quadro teologico secondo il quale, poiché la Trinità concepisce Se stessa e l'intero ordine della realtà (esistenza, natura, finalità, conservazione e provvidenza) mediante il Verbo, è *naturale* l'intervento *ad extra* del Verbo [vale a dire, la sua mediazione salvifica] nel disegno provvidente che riconduce ogni cosa al suo fine» (p. 104).

La mediazione di Gesù Cristo è analizzata con cura nei capitoli secondo e terzo del volume, nei quali vengono trattate, perlopiù, tematiche già esaminate da

altri studiosi, alle quali, però, l'autore conferisce una struttura organizzativa convergente e unitaria. Cristo è, nella visione di san Tommaso, il Cammino, la Verità e la Vita, il Mediatore perfetto della nostra riconciliazione con Dio e dell'eterna beatitudine. In questa sezione centrale del lavoro si incontrano nozioni strettamente legate alla mediazione salvifica, quali, ad esempio, capitalità, strumentalità, soddisfazione, sacerdozio, e via dicendo. Più che le nozioni particolari, sono importanti i contesti generali che caratterizzano il disegno di Dio, e determinano la "natura" della mediazione: le armonie che la forma scelta da Dio per la salvezza ha con la Sua Bontà, Sapienza, Misericordia e Giustizia. All'interno di questo ordine, l'autore scopre una "legge di mediazione" che l'Angelico prende in prestito dalla patristica e, in particolare, da Dionigi. Infatti, per volontà del Creatore, i beni divini arrivano agli esseri inferiori (o meno perfetti) attraverso quelli superiori, i quali hanno anche il compito di ricondurre gli altri esseri all'unità con il Principio Primo. Secondo Guitián, non è possibile prescindere da questa "legge" se si vuole comprendere appieno la visione di san Tommaso sul senso della mediazione salvifica. Perciò, quando alla fine del terzo capitolo si interroga sul perché esista in ultimo termine una mediazione di salvezza, l'autore risponde mettendo in luce proprio questo aspetto. Per l'Angelico, la venuta di Gesù Cristo rappresenta la forma concreta di attuazione della benefica causalità tra le creature, in un mondo profondamente compromesso e deteriorato dalla presenza del peccato. Sulla base di questa legge, la pienezza di grazia di Cristo Capo, derivata dall'unione ipostatica, è lo strumento giusto per scavalcare la profondità dell'abisso del peccato e comunicare la salvezza all'umanità. La legge di diffusione del bene, iscritta nel cuore della creazione, offre allora il canale attraverso cui può avvenire la restaurazione.

L'ultimo capitolo mira a far luce sulla questione della cooperazione delle creature nella mediazione salvifica di Cristo. L'autore, dopo aver presentato le varie figure di operatori che il Dottore Angelico riconosce (gli angeli, i Padri dell'Antica Alleanza, i sacerdoti, e i fedeli cristiani in genere), orienta nuovamente lo studio verso le ragioni teologiche profonde di questa cooperazione; ragioni che, in fin dei conti, non differiscono da quelle addotte in precedenza. La cooperazione delle creature alla salvezza si riallaccia direttamente alla mediazione unica di Cristo, perché, nella concezione profondamente unitaria di san Tommaso, la creatura collabora in quanto aiuta ad accogliere o a comunicare quella mediazione unica, in modo che l'operato di Cristo non perda nulla della sua centralità, ma venga semmai messo ancor più in evidenza. Dio manifesta così la perfezione delle sue creature, che non sono mere beneficiarie dei doni divini, ma sono anche ammesse a collaborare alla perfezione degli altri esseri, secondo quel principio di perfezione che, come abbiamo visto, è fondamento della legge di mediazione.

Per concludere possiamo dire che il volume di Guitián offre una visione d'insieme del pensiero di san Tommaso, ma mira soprattutto a farne emergere il nucleo fondamentale sulla mediazione salvifica, e ad esporre la dinamica profonda che ne

sorregge l'impostazione. Nel perseguire questo obiettivo, l'autore non esita a percorrere ampie zone della teologia dell'Aquinate e ad elaborare, quando occorre, gli strumenti contestuali e concettuali necessari alla comprensione della dottrina del santo Dottore. Poiché attualmente non esistono molti lavori sull'argomento, la monografia di Guitián diventa senz'altro un punto di riferimento e di confronto necessario per gli studiosi della tematica della mediazione salvifica, e una lettura importante per quanti si occupano degli argomenti relativi alla soteriologia cristiana.

A. Ducay

J.W. MILLER, *How the Bible Came to Be. Exploring the Narrative and Message*, Paulist Press, New York 2005, 188 pp.

L'opera di John W. Miller, professore emerito al Conrad Grebel University College (University of Waterloo, Ontario, Canada), si presenta in un primo momento come un tentativo di spiegare come si è formato il canone dei libri biblici. Questa finalità però non si esaurisce in se stessa: Miller affronta lo studio della storia del canone in una prospettiva più ampia, per rispondere alla domanda su quale conseguenza dovrebbe avere la conoscenza di tale storia per la questione riguardante il rapporto ebraico-cristiano.

I momenti centrali nella formazione del canone, secondo lo studioso, che in ciò segue ipotesi più o meno note, sarebbero essenzialmente tre: la formazione della storia deuteronomistica, strettamente legata alla riforma avviata ai tempi della monarchia prima da Ezechia e poi da Giosia; l'elaborazione del corpus Esd-Ne-Cr, forgiato al ritorno dall'esilio, epoca in cui, date le nuove circostanze, fu realizzata una rilettura attualizzante della storia deuteronomistica, e si aggiunse, in vista della comprensione storiografica, il corpo dei profeti e quello di Gn-Nm; gli scritti cristiani, che sarebbero stati uniti alle Scritture ebraiche come una continuazione logica. In questo processo avrebbe avuto un ruolo di particolare importanza la disputa antimarcionita, in particolare la reazione della Chiesa contro il canone proposto da Marcione (qui Miller segue la nota tesi sostenuta da Harnack).

Miller ritiene che, sebbene la Chiesa avesse prevalso nel confronto con Marcione (epoca costantiniana), in essa si sarebbe infiltrata dopo il secolo IV una visione marcionita della storia, con il conseguente discredito del popolo d'Israele. Sarebbe dunque necessario superare tale visione: ciò consentirebbe una più attenta riflessione sulle istanze insite nella formazione del canone biblico. Secondo Miller, la storia della formazione del canone farebbe pensare che la Bibbia fu concepita da coloro che la forgiarono come un tutto continuo, dal punto di vista contenutistico, strutturale e di significato. A suo avviso si dovrebbe quindi realizzare un approccio

unitario teologico-biblico che adotti come chiave di lettura l'intenzionalità di coloro che diedero forma al canone, in particolare nella sua forma definitiva, risalente al IV/V sec. d.C.

Le conseguenze di questa visione sul rapporto cristianesimo-ebraismo appaiono abbastanza palesi. Miller comincia con l'affermare che esisterebbero ai nostri giorni due tendenze: a) coloro che concepiscono la Chiesa cristiana come una realtà che è venuta a sostituire l'antico popolo di Dio e b) coloro che vedono la Chiesa come un'estensione o manifestazione di un Israele che aveva già cominciato ad attualizzare la sua storia alla luce delle circostanze del dopo-esilio. La tesi dell'autore, considerata in base alla sua ricostruzione della storia del canone, è la seguente: la storia della Chiesa costituisce un momento importante di compimento o di fioritura della missione d'Israele nel mondo, che si realizza all'interno del processo già cominciato quando Israele ripensò la sua storia dopo l'esilio babilonese. La missione di Gesù e del cristianesimo sarebbe da considerare come una continuazione e un compimento della missione e delle aspettative di quell'Israele che, dai tempi della riforma di Esd-Ne, si spogliò delle sue aspirazioni di diventare un potente regno davidico e si accontentò di compiere le promesse di essere una benedizione per il mondo attraverso la sua vita di fedeltà all'alleanza, di servizio e di testimonianza. La Chiesa è così delineata nella sua dimensione continuativa dell'Israele storico. Ciò però non rende pienamente giustizia al fatto che Gesù venne anche a perfezionare e a portare alla sua pienezza la rivelazione veterotestamentaria, offrendo i mezzi, frutto della sua opera di redenzione, per raggiungere la salvezza.

Libri di questo genere risultano sempre stimolanti, perché, attraverso proposte originali, offrono spunti di riflessione. I lettori, però, possono veramente trarre qualche frutto dalla lettura se sono ben a conoscenza sia della storia del canone biblico, sia della storia del rapporto ebraico-cristiano, sia di quanto concerne l'ecclesiologia. Per quanto riguarda quest'ultimo tema, l'autore non ha potuto fare a meno di guardare dalla sua ottica protestante e dalle sue concezioni esegetiche. Perciò questioni quali Cristo centro e culmine della storia, la Chiesa sacramento universale di salvezza, oppure il NT pienezza della rivelazione, rimangono sbiadite (cfr. soprattutto cap. 9).

Ciò che tuttavia mi sembra più discutibile in una valutazione teologica del libro è la metodologia che l'autore segue in vista della sua finalità ultima. Miller intende realizzare una lettura "canonico-narrativa" della Bibbia che serva da paradigma alla comprensione del rapporto fra cristianesimo ed ebraismo. E concepisce tale lettura come lettura canonica che adotta come criterio l'intenzione di coloro che forgiarono il canone. In questa prospettiva, già di per sé piuttosto discutibile, l'autore si serve di alcuni elementi che risultano a mio avviso molto problematici, come ad esempio la centralità che Miller attribuisce al ruolo di Marcione nello sviluppo della composizione del canone. Ciò fa sorgere seri dubbi sulla validità della sua proposta.

D'altra parte, l'autore non ha tenuto molto conto delle discussioni sorte in ambito cattolico sul rapporto cristianesimo-ebraismo. Il suo schematismo sulle diverse opinioni attinenti a questo rapporto sembra troppo elementare. Sembra che egli misconosca il pensiero oggi predominante nella teologia cattolica a questo riguardo, basato sulla *Nostra Aetate* e su altri documenti magisteriali successivi.

M. Tábet

L. NEGRI, *Pio IX. Attualità e profezia*, Ares, Milano 2004, 240 pp.

Questo libro di monsignor Luigi Negri, vescovo di San Marino-Montefeltro, potrebbe a prima vista trarre in inganno: dal titolo e dalla copertina (che riporta una foto di Pio IX in età già avanzata, con uno sguardo simpatico e benevolo) potrebbe infatti sembrare un'ennesima biografia di Pio IX; aprendo il volumetto e sfogliandolo, il lettore si trova invece di fronte tutt'altra cosa. L'opera è infatti una riflessione, per molti versi più filosofica che storiografica, sul valore e sul significato ancora attuale del Magistero di questo grande papa dell'Ottocento, e un tentativo di comprendere il *Syllabus* – documento magisteriale tanto controverso – in una prospettiva ampia di storia delle idee.

Alla prefazione di monsignor Mario Olivieri, vescovo di Albenga-Imperia, seguono una prima parte dedicata al famoso documento annesso all'enciclica *Quanta cura* (*Importanza e attualità del "Sillabo"*), e una seconda che, dopo un'introduzione e una riflessione sul magistero del papa di Senigallia concernente il giudizio sulla modernità e sul liberalismo, presenta un'antologia di testi tratti da documenti di Pio IX, Pio XII e Giovanni Paolo II sullo stesso argomento. Chiude il libro un'appendice contenente un breve schema biografico di Pio IX e il testo integrale della Dichiarazione *Dominus Iesus* dell'anno 2000.

Come abbiamo accennato, si tratta di un'opera più filosofica che storiografica: ciò non esclude che anche lo storico possa trovarvi interessanti e utili spunti di riflessione. Il *Sillabo* è interpretato dal Negri soprattutto come un documento che vuole ribadire la trascendenza di Dio, e quindi opporsi al progetto ideologico immanentista del liberalismo. L'autore mostra come il liberalismo, relegando Dio e la religione nella sfera meramente privata, ha aperto la strada – anche se non sempre volutamente – al totalitarismo statalista; questo predominio dello Stato sulla persona si è sviluppato nel secolo scorso in diverse forme: il totalitarismo collettivista dei paesi del socialismo reale, quello contrapposto del nazismo, e quello del laicismo liberale e democratico, nel quale, accanto a molte garanzie per la libertà individuale, si notano tuttavia delle tendenze a derive di controllo onnipotente dello stato sulle persone. Pio IX con il suo *Sillabo* diventa allora, nella visione di Negri, una sorta di simbolo della rivendicazione della libertà della Chiesa, che fa da presupposto a una vera libertà personale e sociale.

Nello storico tali passaggi provocheranno forse qualche reazione negativa, soprattutto perché presentano talvolta alcune semplificazioni dal punto di vista storiografico, e non sono supportati da una vasta e seletta bibliografia. Credo, in ogni caso, che la lettura del volume si rivelerà interessante e stimolante, e aiuterà a riflettere su alcuni grandi temi di fondo della storia delle idee degli ultimi due secoli.

Dal punto di vista prettamente storiografico, molto interessanti sono i passi in cui l'autore, commentando il *Sillabo*, si adopera per offrire anche una descrizione del liberalismo anticlericale militante del XIX secolo: aspetto, questo, che in effetti si fa passare troppo spesso in sordina quando si studia la storia delle condanne ecclesiastiche ad alcuni aspetti della modernità e del pensiero liberale.

Insomma, questo libretto sottolinea che l'azione della Chiesa cattolica, con il suo richiamo alla trascendenza, con il suo rifiuto di accettare l'emarginazione che taluni vorrebbero imporle nell'ambito sociale, con la sua "pretesa" di essere portatrice dell'unica verità, è, nella società contemporanea –dalla Rivoluzione Francese in poi– una delle grandi garanzie della libertà delle persone di fronte a un potere statale che, in una visione antropologica puramente immanente, potrebbe –e di fatto ha potuto– trasformarsi in totalitarismo. Al tempo stesso il Negri auspica l'incontro fra «un atteggiamento autenticamente liberale e laico» e «un sano atteggiamento cattolico [il quale] non può che cercare di recuperare quanto di buono emerge dalle posizioni dei laici» (pp. 194-105).

Il libro, dunque, ha anche una sua attualità nel momento presente, nel quale sembra di assistere –nel continente europeo– a una rinascita del laicismo militante anticattolico.

Tornando dunque alle parole che aprono questa breve rassegna, lo storico, leggendo questo libro, resterà forse in un primo momento deluso, aspettandosi qualcosa di diverso; ma in un secondo momento potrà apprezzare tante riflessioni di monsignor Negri, riflessioni che sono come dei tasselli del complesso mosaico della storia dei travagliati rapporti tra cattolicesimo e modernità.

C. Pioppi

D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, EUNSA, Pamplona 2005 (Manuales de Teología, 35), 525 pp.

Questa *Patrología* del professore Ramos-Lissón si propone il difficile compito di elaborare una sintesi della storia della letteratura cristiana dei primi secoli, che sia nel contempo completa e breve, chiara e piacevole, scopo doveroso di ogni manuale di *Patrología*. La completezza è spesso nemica della brevità, e la brevità si abbina di solito alla povertà di contenuto, ma il volume riesce a trovare il giusto compromesso tra queste due opposte esigenze. Esso ha inoltre il pregio di presentare uno stile scorrevole e chiaro, privo sia di periodi telegrafici, sia di frasi contorte o

poco comprensibili. Il motivo di questo equilibrio va ricercato, a mio avviso, nella lunga esperienza didattica di Ramos-Lissón, percepibile anche nell'inserimento di testi, mappe e ricche tavole cronologiche che arricchiscono l'opera e rendono il mondo della letteratura cristiana antica più familiare al lettore che vi si affacci per la prima volta in modo sistematico.

L'introduzione, molto ricca, spiega la natura della Patrologia e la nozione di Padri della Chiesa. Chiarisce bene, inoltre, la centralità dei Padri come testimoni-interpreti della Tradizione, e la esemplarità del loro metodo teologico che trovava nella vita spirituale e nel desiderio di servire la Chiesa il suo stimolo. Interessante è anche la breve ma attenta rassegna dei principali personaggi e centri di studi patristici. La indicazione delle principali edizioni permette al lettore di accostarsi ai testi dall'inizio del suo studio.

Il volume è diviso in venti capitoli: alcuni servono ad introdurre un periodo, altri hanno titoli tematici, e raggruppano al loro interno i diversi Padri protagonisti, altri, infine, dividono gli autori secondo il criterio geografico. Malgrado questa diversità di criteri, la struttura è logica e solida, e si percepisce un ordine cronologico di fondo.

Al capitolo introduttivo al periodo preniceno (I), che offre un ordinato quadro di insieme degli aspetti geografici, politici, filosofici e religiosi del tempo, ne seguono uno dedicato ai Padri Apostolici (II), e un altro che si occupa degli apocrifi (III). Il capitolo sui Padri apologisti (IV) è seguito da un capitolo che studia gli atti dei martiri e le passioni (V), altra manifestazione dello scontro tra mondo pagano e cristianesimo nascente. Il capitolo VI tratta un altro aspetto della vita della Chiesa dei primi secoli, cioè il confronto con le prime grandi eresie, come lo gnosticismo, confronto in cui svolse un ruolo di primo piano Ireneo di Lione. Il capitolo VII è dedicato al lavoro teologico in Alessandria, al quale si riallacciano le polemiche origeniste e la produzione di alcuni autori minori pro e contro Origene, come Dionigi Alessandrino, Gregorio Taumaturgo e Metodio di Olimpo. La produzione in lingua latina è studiata nell'VIII e ultimo capitolo, dedicato al periodo preniceno, e diviso in tre parti: traduzioni latine della Bibbia, autori africani – tra i quali viene incluso in modo originale Lattanzio – e autori romani.

Segue una serie di nove capitoli dedicati al periodo tra Nicea e Calcedonia. Il capitolo introduttivo (IX) spiega le caratteristiche generali del periodo dal punto di vista politico, filosofico, culturale e religioso, con interessanti spunti sul passaggio dal *principatum* al *dominatum*, cioè sull'esaltazione della figura dell'imperatore e sulle devozioni popolari, come, ad esempio, la devozione alla Croce. L'autore divide lo studio della crisi ariana in due periodi, a ognuno dei quali dedica un capitolo: il X prende in considerazione la tappa precedente al sinodo di Alessandria (362), e si divide in autori greci, cioè Atanasio di Alessandria e Didimo il Cieco, e autori latini, vale a dire Ilario di Poitiers; il capitolo XI si occupa del periodo successivo, nel quale i Cappadoci offrirono il loro contributo all'approfondimento del dogma trinitario,

recepito nel Concilio di Costantinopoli (381). Il capitolo seguente (XII) è dedicato alla letteratura monastica, che conobbe una straordinaria fioritura nel secolo IV. I tre capitoli successivi sono organizzati in base al criterio dell'origine geografica: il XIII studia i padri della Siria, in particolare Afraate ed Efrem; il XIV e il XV sono dedicati rispettivamente ai padri greci e ai padri latini non direttamente coinvolti nelle lotte antiariane. Così Ramos-Lissón può presentare, da una parte, Ambrogio, Girolamo e Mario Vittorino, dall'altra, Eusebio di Cesarea, Cirillo di Gerusalemme, Epifanio di Salamina e Giovanni Crisostomo; la trattazione dei Padri latini resta, in ogni caso, più ricca ed elaborata. Il capitolo XVI è dedicato a sant'Agostino, argomento assai vasto, sviluppato secondo la consueta divisione in vita, opere e pensiero. Non mancano precise presentazioni dei grandi scritti agostiniani e di alcuni scritti minori; il complesso pensiero del Dottore della grazia è tratteggiato in modo limpido seguendo, a quanto sembra, la struttura del bell'articolo di padre Trapè che ad Agostino dedica il terzo volume del Quasten, curato dai professori dell'Istituto Patristico "Augustinianum". Il capitolo XVII è dedicato al complesso mondo delle polemiche cristologiche che segnarono la prima metà del V secolo. La presentazione è scorrevole e coerente, grazie all'alternanza di paragrafi tematici, come quelli intitolati *Inicio de las controversias cristológicas* e *El monofisismo*, e paragrafi su autori concreti.

La tappa successiva al concilio di Calcedonia occupa i tre ultimi capitoli. Il XVIII accenna alle figure di Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno, inseriti nel contesto delle dispute cui presero parte. I padri latini della Gallia e dell'Italia, alle prese con i problemi provocati dalle invasioni dei popoli germanici di fede ariana, sono ricordati nel capitolo XIX. Agli autori ispanici – a tutti, non soltanto a quelli del periodo post-calcedonese – Ramos-Lissón dedica il capitolo XX.

Il volume include quindi una tavola cronologica, una bibliografia essenziale – che completa le ricche ed aggiornate informazioni bibliografiche poste al termine di ogni paragrafo –, e un indice dei temi e delle persone.

A mio giudizio, il volume è impreziosito, oltre che dal suo atteggiamento di rispetto nei confronti delle verità della Chiesa, dalla sua venerazione per i Padri. Ad esempio, è interessante notare come l'autore sottolinei il modo in cui gli scritti di Clemente Romano e di Ignazio di Antiochia testimoniano l'autorità del vescovo di Roma e della sua Chiesa; o come, conoscendo le critiche contro l'autenticità di alcune lettere di Ignazio mosse da studiosi moderni, egli le collochi nel loro contesto, e, basandosi su altri autori recenti, difenda la posizione tradizionale come la più fondata. Forse, per ciò che concerne le divisioni interne del capitolo *Características generales de la teología latina del siglo IV* (XV.1), si poteva optare per una soluzione diversa, perché sarebbe più opportuno definire il donatismo, il pelagianesimo e il movimento sorto attorno a Prisciliano correnti eterodosse del IV secolo. Il piccolo numero di *errata* non toglie valore a questo manuale, che costituisce una introdu-

zione riuscita, chiara e sintética, allo sconfinato e appassionante mondo dei Padri della Chiesa.

M. Mira

M.A. SANTOS (org.), *Concílio Vaticano II: quarenta anos da Lumen Gentium*, Eipucrs, Porto Alegre 2005, 152 pp.

Nesta publicação encontramos as Actas do Simpósio comemorativo dos 40 anos do Concílio Vaticano II, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul entre os dias 23 e 25 de junho de 2004. Os organizadores procuraram reunir algumas grandes figuras do Brasil, parte das quais teve uma relação directa com o evento celebrado.

Esta publicação é de saudar, de forma especial, porque antecedeu de algum modo o momento em que a Igreja brasileira se dispõe a comemorar duma forma oficial o encerramento do Concílio Vaticano II com um Seminário intitulado “Concílio Vaticano II: contexto, instituições e desafios da Igreja no Brasil de hoje”, que será realizado de 8 a 10 de fevereiro de 2006, na Vila Kostka de Itaici, em Indaiatuba (São Paulo).

A primeira conferência, do Prof. Doutor M. Augusto Santos, coordenador do curso de mestrado da Faculdade de Teologia da PUCRS e organizador deste evento, intitula-se *40 anos depois do Concílio Vaticano II* e faz uma descrição histórica da preparação e realização do evento. Além disso, abre-se à problemática da recepção do Concílio nos anos seguintes, servindo de introdução às conferências seguintes. Agradece-se que, sendo a primeira, sirva de introdução às grandes questões do Concílio, destacando o essencial, e sem esquecer que há já muitas pessoas que não viveram a experiência conciliar e, por isso, não têm tão presentes os principais pontos altos daquele evento.

A segunda conferência é do Cardeal A. Lorscheider. O leitor encontrará um texto sugerente, muito ligado ao testemunho de quem viveu o evento como Padre conciliar. O Cardeal Lorscheider estrutura a sua conferência em duas ideias fundamentais, que estiveram presentes no Concílio Vaticano II: o *aggiornamento* e o diálogo. Destacamos, como ponto particular, a sua insistência sobre o facto de a Revelação ser histórica (p. 19).

A seguir encontramos a conferência do Prof. U. Zilles, que fala das diferentes vocações na Igreja. Trata-se dum texto que pretende manifestar a realidade vocacional na Igreja tal como a tratou a Const. Dogmática *Lumen Gentium*. Nessa linha faz uma leitura que dedica especial atenção às diferentes participação no sacerdócio de Cristo (sacerdócio comum e sacerdócio ministerial, cfr. I.G., 10) e a algumas preocupações pastorais em que transparece a experiência pessoal do conferencista.

A quarta conferência recolhida nestas actas é do Prof. Doutor Francolino José Gonçalves, que trata dum tema específico: o Antigo Testamento na Igreja, estudando principalmente a Const. Dogmática *Dei Verbum* (1965) e o documento da Pont. Comissão Bíblica (do ano 2001) sobre o Povo hebreu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã. O seu percurso é atento aos textos, fazendo sobressair as inovações em relação ao contexto teológico em que os documentos foram publicados.

Dom Frei Boaventura Kloppenburg é o autor da quinta conferência. Ele realiza uma resenha de dez temas importantes tratados no Concílio Vaticano II e da sua manifestação teológico-pastoral na América Latina ao longo dos últimos quarenta anos. Essa manifestação está dividida em avanços e crises ou desafios, pelo que o leitor ficará, no fim da leitura desta conferência, com uma imagem da situação actual do continente latino-americano. O texto conclui a sua visão teológico-pastoral com um tom optimista.

A penúltima conferência, dividida em três partes, faz uma análise da eclesiologia da Const. Dogmática *Lumen Gentium*, de quatro diversas eclesiologias que se consideram herdeiras do Concílio Vaticano II e, enfim, realiza uma avaliação pessoal de várias leituras pósconciliares da Constituição sobre a Igreja (com as suas vantagens e desvantagens). Trata-se duma conferência mais atenta às questões teológico-históricas, na linha da conferência dedicada ao Antigo Testamento, e com maior citação das fontes. Penso que é especialmente interessante a reflexão sobre a pneumatologia conciliar (pp. 91-98) e a dimensão pneumatológica da Igreja que surge da leitura da Const. Dog. *Lumen Gentium*. Parece-me feliz a afirmação da importância fundamental dos dois primeiros capítulos da *Lumen Gentium* (p. 98), muito por cima dos outros capítulos da constituição, para compreender a articulação das temáticas tratadas. Também tem interesse a descrição que o autor –o Prof. Doutor Geraldo Borges Hackmann, membro da Comissão Teológica Internacional– nos mostra dos caminhos percorridos pela eclesiologia nos últimos 40 anos, com apreciações e reflexões pessoais sobre as diversas opções que foram tomadas nesse período pelos diferentes actores.

Enfim, para concluir encontramos uma conferência sobre a relação da Igreja com o mundo: a secularização. O seu autor é o Prof. Doutor Mariano Fazio, reitor da Pont. Universidade da Santa Cruz, que estrutura a sua conferência numa linha histórica. Esta estruturação ajuda a fazer uma leitura do processo da relação entre Igreja e mundo, que pode ser entendido em três vertentes: como “clericalização”, como “autonomia relativa das realidades terrenas” e como “autonomia absoluta das realidades terrenas” (laicismo). A escolha do Concílio, materializada em números importantes da Const. Pastoral *Gaudium et Spes*, e da Decl. *Dignitatis Humanae*, é a da autonomia relativa das realidades humanas (na linha do Evangelho e da Revelação em geral, sem nostalgias obstructionistas) e da afirmação da liberdade das consciências para procurar a verdade sem a coação de ninguém (a “liberdade religiosa”, que como se pode ver é algo diferente da equivalência das religiões, cfr. p.

149). Hoje em dia a recta compreensão da “secularização” continua a ser um desafio muito actual, entre outras coisas, devido ao relativismo ético e à visão absolutizada da liberdade humana. Parece-me que quando se dêem mais passos neste campo, também se encontrará uma solução de aproximação para as comunidades que não aceitaram alguns ensinamentos da Decl. *Dignitatis Humanae* e para a resposta ao discurso muçulmano (que defende de forma nítida a manifestação social da lei islâmica) sem cair no indiferentismo religioso.

Damos, pois, os parabéns a todos os conferenciantes deste Simpósio e aos seus organizadores, pelo acerto da iniciativa, pela amplitude dos temas tocados e pela diversidade dos níveis de discurso que se encontram nestas actas (alguns mais teológicos e outros mais ligados a reflexão testimonial ou sugerindo perspectivas de investigação posterior).

M. de Salis Amaral

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

JOHN C. CAPUTO, *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006 (Horizons in Theology), 84 pp.

ARTURO CATTANEO, *Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale. Riflessioni ecclesiologicalhe e canonistiche*, Marcianum Press, Venezia 2006, 334 pp.

ERNESTO COMBI – EROS MONTI, *Fede e società. Introduzione all'etica sociale*, Impresa Tecnoeditoriale Lombarda, Milano 2005, 361 pp.

GIUSEPPE COSTA, *Il Vangelo dei Dodici. Introduzione e teologia. Lectio su brani scelti del Vangelo di Marco*, Istituto teologico S. Tommaso, Messina 2005 (Laboratorio di fede e cultura, 5), 165 pp.

CARLO DELL'OSSO, *Il Calcedonismo. Leonzio di Bisanzio*, Ed. Vivere In, Roma 2003 (Tradizione e vita, 13), 192 pp.

FRANCESCA DOSSI, *Passaggio fra le acque. Interpretazioni psicanalitiche e religiose dell'angoscia*, Glossa, Milano 2005 (Quodlibet, 15), 468 pp.

RAIMONDO FRATTALLONE, *Direzione spirituale. Un cammino verso la pienezza della vita in Cristo*, LAS, Roma 2006 (Studi di spiritualità, 16), 456 pp.

GIOVANNI GIORGIO, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Ed. Franco Angeli, Milano 2006 (Filosofia, 175), 317 pp.

JUSTO L. GONZÁLEZ, *A Concise History of Christian Doctrine*, Abingdon Press, Nashville 2005, 220 pp.

ANA MARTA GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006, 166 pp.

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2006, 188 pp.

JULIÁN HERRANZ, *Nei dintorni di Gerico. Ricordi degli anni con san Josemaría e con Giovanni Paolo II*, Ares, Milano 2006, 474 pp.

CÉSAR IZQUIERDO, *Parádosis. Estudios sobre la tradición*, Eunsa, Pamplona 2006 (Colección Teológica, 115), 265 pp.

MARÍA ANTONIA LABRADA (ed.), *La bellezza que salva. Comentarios a la Carta a los artistas de Juan Pablo II*, Rialp, Madrid 2006, 151 pp.

DOMINIQUE LE TOURNEAU, *El Opus Dei. Informe sobre la realidad*, Rialp, Madrid 2006, 131 pp.

MARIO OSCAR LLANOS, *Servire le vocazioni nella Chiesa. Pastorale vocazionale e pedagogia della vocazione*, LAS, Roma 2006 (Enciclopedia delle Scienze dell'Educazione, 89), 491 pp.

NICOLÒ MADONIA, *Cristo sempre vivo nello Spirito. Per una cristologia pneumatologica*, EDB, Bologna 2005, 307 pp.

RAFFAELE MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005 (Dissertatio. Series Romana, 41), 555 pp.

JOHN W. MILLER, *How the Bible Came to Be. Exploring the Narrative and Message*, Paulist Press, New York-Mahwah 2004, 188 pp.

JOSÉ MORALES, *Madre de la Gracia. Nueve homilias en honor de Santa María*, Rialp, Madrid 2006, 153 pp.

JORGE HUMBERTO MORALES RÍOS, *El Espíritu Santo en San Marcos. Texto y contexto*, Antonianum, Roma 2006 (Bibliotheca, 41), 378 pp.

CHARLES MOREROD, *Antropologia e salvezza dei non cristiani secondo Tommaso d'Aquino*, Ed. Comunicazioni Sociali, Napoli 2006 (Quaderni di Filosofia, Nuova Serie 3), 31 pp.

JOSÉ NORIEGA, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bologna 2006 (Etica teologica oggi, 41), 320 pp.

JOSÉ ORLANDIS, *Los signos de los tiempos*, Patmos, Madrid 2006, 60 pp.

PASQUALE ORLANDO, *La prospettiva etico-politica di Alcide de Gasperi dai suoi scritti*, Ed. Comunicazioni Sociali, Napoli 2005 (Quaderni di Filosofia, Nuova Serie 2), 71 pp.

GIOVANNI CESARE PAGAZZI, *Il polso della verità. Memoria e dimenticanza per dire Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2006, 130 pp.

RAMIRO PELLITERO (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Rialp, Madrid 2006, 293 pp.

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006 (Presencia y diálogo, 10), 394 pp.

ELOY A. SANTIAGO SANTIAGO, “*La gracia de Cristo y del cristiano*”. *Cristología y antropología en Juan Alfaro*, Instituto Superior de Teología de Islas Canarias (ISTIC), Sede Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria 2005 (Investigaciones y experiencias, 4), 319 pp.

MARIANNE SCHLOSSER, *Katharina von Siena begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006, 176 pp.

STEFANO SEMPLICI (a cura di), *Pace, sicurezza, diritti umani*, Ed. Messaggero di Sant’Antonio, Padova 2005, 224 pp.

PIERANGELO SEQUERI, *Eccetto Mozart. Una passione teologica*, Glossa, Milano 2006 (Aesthetica, 1), 210 pp.

MARIO SIGNORE – GIOVANNI SCARAFILE (a cura di), *Libertà, evento, storia*, Ed. Messaggero di Sant’Antonio, Padova 2006, 374 pp.

EUGENE TESELLE, *Augustine*, Abingdon Press, Nashville 2006 (Abingdon Pillars of Theology), 105 pp.

TERRENCE TICE, *Schleiermacher*, Abingdon Press, Nashville 2006 (Abingdon Pillars of Theology), 95 pp.

Pagina bianca

INDICE

STUDI

PILAR RÍO

Usos y sentidos del término *ekklēsia-ecclesia*. Hacia una recuperación de la historia, de la vida y de la tradición eclesial 3

MANUEL MIRA

La noción de ley de la naturaleza en el *In Hexaemeron* de Basilio de Cesarea..... 59

JOHN R. MEYER

What is so New about Jesus' Love Commandment?..... 87

NOTE

HORST BÜRKLE

Religion oder Religionen?..... 109

CARLO PIOPPI

Teologia e politica in un cardinale del tempo d'Innocenzo III: l'opera di Pietro Capuano 127

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

Ciencias de la comunicación y revelación cristiana: reflexiones sobre el rol de la teología..... 149

RECENSIONI

- J. AURELL – P. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30* [F. Crovetto] 167
- J. BURGGRAF, *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo* [L. Martínez-Ferrer] 170
- G. CREPALDI – S. FONTANA, *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul magistero* [E. Colom] 174
- [THOMAS D'AQUIN], *Question disputée: l'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati), texte latin de l'édition Marietti, introduction, traduction et notes, a cura di M.-H. DELOFFRE* [F. Ruffini] 178
- A. GARUTI, *Il mistero della Chiesa: manuale di ecclesiologia* [P. Quintero] 182
- J.L. ILLANES – J.R. VILLAR – R. MUÑOZ – T. TRIGO – E. FLANDES (dirs.), *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-1975)* [M. de Salis Amaral] 187
- V. MESSORI, *Ipotesi su Maria* [C. Rossi Espagnet] 193
- I. POCHOSHAJEW, *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyry und Gregor von Nyssa* [G. Maspero] 195
- D. VALENTINI (a cura di), *In cammino verso l'unità dei cristiani* [J.M. Martín] 198
- D.J. WEISS, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick* [J.J. Schmid] 202

SCHEDE

- A. CATTANEO, *Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale. Riflessioni ecclesiologiche e canonistiche* [Ph. Goyret] .. 205
- V. FUSCO, *EUANGHELION. Discussioni neotestamentarie*, a cura di G. ANCONA [B. Estrada] 207

G. GUITIÁN CRESPO, <i>La mediación salvífica según Santo Tomás</i> [A. Ducay]	209
J.W. MILLER, <i>How the Bible Came to Be. Exploring the Narrative and Message</i> [M. Tábet]	211
L. NEGRI, <i>Pio IX. Attualità e profezia</i> [C. Pioppi]	213
D. RAMOS-LISSÓN, <i>Patrología</i> [M. Mira]	214
M.A. SANTOS (org.), <i>Concílio Vaticano II: quarenta anos da Lumen Gentium</i> [M. de Salis Amaral].....	217
LIBRI RICEVUTI.....	221
INDICE.....	225