

ANNALES  
THEOLOGICI

*Comitato di redazione*

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore)  
ÁLVARO GRANADOS, CARLOS JÓDAR,  
CARLO PIOPPI, SANTIAGO SANZ

*Consiglio scientifico*

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

*Segretaria di redazione*

DANIELA CASCIOLI

*Direttore responsabile*

VITO REALE

\*

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

\*

*Imprimatur*: Vicariato di Roma, 24 settembre 2008.

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

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



\*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare  
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,

Pisa - Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004

(Euro 34,00, ordini a: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,  
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

\*

La *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, pubblica con il marchio  
*Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente edite con  
il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, che i volumi  
delle proprie collane precedentemente edite con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*<sup>®</sup>, Roma,  
*Giardini editori e stampatori in Pisa*<sup>®</sup>, *Gruppo editoriale internazionale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma,  
e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

# ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 22 · ANNO 2008 · FASCICOLO II



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA · EDITORE  
MMVIII

Rivista semestrale

\*

*Amministrazione*

ACCADEMIA EDITORIALE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa

E-mail: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

Tel. +39 050 542332, Fax +39 050 574888

*Uffici di Roma:* Via Ruggiero Bonghi 11/b, I 00184 Roma

Tel. +39 06 70493456, Fax +39 06 70476605

\*

Abbonamento annuale / *Yearly Subscription:*

Euro 50,00 (privati Italia e Paesi dell'Europa orientale, Africa, America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele);

Euro 70,00 (istituzioni Italia e Paesi dell'Europa orientale, Africa, America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele, con edizione *Online*);

Euro 70,00 (*Individuals other Countries*);

Euro 110,00 (*Institutions other Countries, with Online Edition*);

Fascicolo singolo (*Single Issue*) Euro 40,00.

*Online Subscription at [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)*

\*

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

La casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

\*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della

*Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2009 by

*Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

Stampato in Italia · Printed in Italy

# SOMMARIO

## STUDI

- JUAN JOSÉ SILVESTRE, *Una apuesta por la liturgia que supone reconciliación y continuidad. Consideraciones teológicas en torno al art. 1 del Motu Proprio Summorum Pontificum* 267
- FERNANDO PUIG, *El uso de la categoría “consagración” en vísperas del Concilio Vaticano II. Prolegómenos para un estudio de la consagración religiosa* 295
- LUIS MARTÍNEZ FERRER, *Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón predicado en México (ca. 1530-1532)* 325

## NOTE

- GIANLUIGI PASQUALE, *Per una fondazione teologica dei diritti umani nella tardomodernità* 353
- BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, *Réflexions sur la causalité du salut* 369
- MANLIO SODI, *Dal Cor Jesu al cor fidelium, per Ecclesiae celebrationem. Teologia liturgica, spiritualità e pastorale* 385

## STATUS QUAESTIONIS

- LUCAS FRANCISCO MATEO SECO, JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino* 407
- Recensioni* 445
- Libri ricevuti* 487
- Sommario del volume XXII (2008)* 489

STUDI

# UNA APUESTA POR LA LITURGIA QUE SUPONE RECONCILIACIÓN Y CONTINUIDAD

CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS EN TORNO  
AL ART. 1 DEL MOTU PROPRIO *SUMMORUM PONTIFICUM*

JUAN JOSÉ SILVESTRE

SUMARIO: I. “*Summorum Pontificum*”, testimonio de la doctrina conciliar sobre la liturgia: 1. La liturgia, don depositado en manos de la Iglesia. 2. Influjos fecundos del conocimiento de la estructura de la liturgia. 3. Una reconciliación con la historia de la liturgia. II. “*Unidad en la fe, libertad en los ritos, caridad en todo*”: 1. Breve aproximación a los conceptos de “rito” y “uso”. 2. *Lex orandi statuat legem credendi*.

EL 7 de julio de 2007 se ha publicado la carta apostólica *Motu Proprio data, Summorum Pontificum* de Benedicto XVI, sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma de 1970. A esta carta la acompaña otra de carácter personal que el Romano Pontífice dirige a los Obispos de todo el mundo. En los meses anteriores a la publicación de estos documentos y referidos a ellos se han sucedido «noticias y juicios hechos sin información suficiente que han creado no poca confusión. Se han dado reacciones muy divergentes, que van desde una aceptación con alegría a una oposición dura, a un proyecto cuyo contenido en realidad no se conocía».<sup>1</sup> Esta situación se ha mantenido, en parte, aún después de la publicación y posterior entrada en vigor de las disposiciones del *Motu Proprio*, el 14 de septiembre de 2007.<sup>2</sup>

Con este artículo no pretendemos determinar el alcance de las disposiciones contenidas en estos dos documentos, que son claras en líneas generales; en todo caso como consecuencia de ciertas incomprensiones, serán probablemente especificadas con más detalle por la Pontificia comisión *Ecclesia Dei*. Sin embargo puede resultar oportuna una reflexión sobre algunas nociones litúrgicas recogidas en el artículo primero del *Motu Proprio*, que consideramos básicas y permiten dar su marco adecuado.

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, *Carta del Papa a los Obispos de todo el mundo sobre el Motu Proprio Summorum Pontificum*, 7 julio 2007. A partir de ahora citaremos como *Carta a los obispos*.

<sup>2</sup> “Quaecumque vero a Nobis hisce Litteris Apostolicis Motu proprio datis decreta sunt, ea omnia firma ac rata esse et a die decima quarta Septembris huius anni, in festo Exaltationis Sanctae Crucis, servari iubemus, contrariis quibuslibet rebus non obstantibus” (BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica Motu Proprio data Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma de 1970*, 7 Julio 2007. A partir de ahora citaremos *MP Summorum Pontificum*).

Del mismo título explicativo del *Motu Proprio*, “sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma de 1970”, podemos deducir ya los dos aspectos que conformarán el esquema de este artículo y que ahora sólo apuntamos. En primer lugar, a partir del significado común, el término *uso* comporta algo que se puede utilizar y por tanto que sirve, que es aprovechable para su fin. En el caso que nos ocupa, *uso de la liturgia romana anterior a la reforma*, supone entender que ésta es liturgia y por tanto una realidad viva y vivificante. Realidad que si bien desde 1970 ha estado limitada en su uso, en ningún momento ha sido abrogada. A partir de estas claras afirmaciones, no es difícil darse cuenta que resulta necesario introducirse en la *mens* de este documento, aproximarse al concepto de liturgia y las implicaciones que tienen su estructura e historia.<sup>1</sup> Su adecuada comprensión facilitará crear un clima que posibilite «la tan deseada reconciliación interna en el seno de la Iglesia»<sup>2</sup> que constituye, en palabras del Papa, «la razón positiva que me ha motivado a poner al día mediante este *Motu Proprio* el de 1988».<sup>3</sup> En segundo lugar, la consideración y regulación del uso de la liturgia romana anterior a la reforma hace ver que no nos encontramos ante una realidad subjetiva o privada, sino que forma parte de la riqueza y realidad de la Iglesia con todo lo que ello supone. Estamos ante un uso extraordinario que junto al ordinario, es decir la liturgia renovada, son expresión de la *lex orandi* de la Iglesia. Como señala la *Carta a los obispos*: «No es apropiado hablar de estas dos redacciones del Misal romano como si fueran “dos Ritos”. Se trata, más bien, de un doble uso del mismo y único Rito». Analizar brevemente los conceptos de rito y uso así como el conocido adagio *Lex orandi statuat legem credendi* constituirán el objetivo de la segunda parte.

#### I. “SUMMORUM PONTIFICUM”, TESTIMONIO DE LA DOCTRINA CONCILIAR SOBRE LA LITURGIA

El Concilio Vaticano II, recogiendo los frutos del movimiento litúrgico y del reciente magisterio pontificio, presenta una concepción teológica de la liturgia que supera todo un pensamiento extrínsecista que ha sido predominante durante mucho tiempo. Ya Pío XII se refería a este modo equivocado de entenderla cuando apuntaba, «no tienen, pues, noción exacta de la sagrada liturgia los que la consideran como una parte sólo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativo; ni se equivocan menos los que la consideran como un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesiástica ordena el cumplimiento de los ritos».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> El *Motu Proprio*, en el sentido literal del término supone un documento personalmente querido por el Romano Pontífice. De ahí que sea legítimo hacer referencia a las declaraciones precedentes del Papa actual que, a lo largo del ejercicio de sus responsabilidades anteriores, había ya intervenido en diferentes ocasiones sobre cuestiones litúrgicas y particularmente sobre el uso de la liturgia romana en su forma anterior a la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II.

<sup>2</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Pío XII, *Mediator Dei*, «AAS» 39 (1947) 532. Utilizamos la trad. española: H. DENZINGER, P. HÜ-

### 1. La liturgia, don depositado en manos de la Iglesia

Como manifestación superadora de esta noción “juridicista” y estática encontramos la doctrina conciliar de la *Sacrosanctum Concilium*, recogida después por el Catecismo de la Iglesia Católica,<sup>1</sup> que afirma:

Realmente, en una obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a la Iglesia, su esposa amadísima, que invoca a su Señor y por Él rinde culto al Padre Eterno. Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante signos sensibles, se significa y se realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre y, así, el Cuerpo místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público.<sup>2</sup>

Queremos fijarnos ahora en dos aspectos de esta definición. Primero en la presencia de Cristo en su Iglesia, necesaria sobre todo en las acciones litúrgicas de modo que éstas actualicen el misterio pascual, centro de la vida diaria de la Iglesia y prenda de su pascua eterna.<sup>3</sup> «Todo el valor de la liturgia depende, precisamente, de la presencia del Misterio en la celebración ritual. De aquí que la manifestación y comunicación rituales del Misterio – dimensiones o niveles de importancia nada desdeñable – se encuentren siempre subordinadas a la presencia».<sup>4</sup> Y en segundo lugar, recordar la realidad de los signos sensibles y símbolos que entretejen cualquier celebración sacramental. La unión de ambas consideraciones nos permite concluir que «toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu Santo, y tal encuentro se expresa como un diálogo, a través de acciones y palabras».<sup>5</sup> La liturgia es, por consiguiente, «el lugar privilegiado del encuentro de los cristianos con Dios y con quien Él envió, Jesucristo».<sup>6</sup> Encuentro que se realiza por medio de los signos visibles que usa la sagrada liturgia escogidos por Cristo o por la Iglesia y que significan realidades divinas invisibles.<sup>7</sup>

NERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2002, n. 3843.

<sup>1</sup> Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1070, 1089.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

<sup>3</sup> «Cuanto el Concilio Vaticano II dice en los primeros números de la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la eficacia salvadora de la acción litúrgica sólo puede entenderse a partir de una comprensión adecuada de la presencia de Cristo en la celebración actual» (J. M. BERNAL, *La presencia de Cristo en la liturgia*, «Cuadernos Phase» 5 [1988] 51) Esta tesis implica la condición *relativa* de la liturgia respecto al *absoluto* del misterio y se «advierte así, que el absoluto es Jesucristo y no, separadamente, la acción litúrgica» (I. BIFFI, *Liturgia 1. Riflessioni teologiche e pastorali*, P. Marietti, Roma 1982, 48).

<sup>4</sup> J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Rito, culto, cultura. En los márgenes de la encíclica Ecclesia de Eucharistia*, «Scripta Theologica» 36/3 (2004) 805.

<sup>5</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1153.

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, *Vicesimus quintus annus*, n. 7, «AAS» 81 (1989) 903. Utilizamos la trad. española: Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1988.

<sup>7</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.

Los dos aspectos a los que nos acabamos de referir comportan por una parte, que hay una prioridad del misterio de Cristo<sup>1</sup> en relación a la acción ritual que nos permite entrar en comunión con Él.<sup>2</sup> Por eso, como recuerda el catecismo, la catequesis de la liturgia implica en primer lugar la inteligencia de la economía sacramental pues a su luz se revela la novedad de su *celebración*.<sup>3</sup> Por otra parte, «la fenomenología del rito no es, por sí sola, capaz de ofrecer la comprensión integral de la realidad que la Iglesia conoce bajo el nombre de liturgia. Una hermenéutica fundada exclusivamente en categorías culturales permanecería siempre en la periferia de cuanto acontece en la celebración de culto».<sup>4</sup> Volveremos sobre esta idea en la segunda parte.

Después de esta breve introducción podemos señalar con L. Bouyer que uno de los grandes principios de la constitución *Sacrosanctum Concilium* es que la liturgia debe volver a ser *comunicativa*.<sup>5</sup> Entre otras cosas, se trata de que pueda realizar lo más claramente posible, los signos sacramentales. Signos, a través de los que la Palabra hecha carne, quiere comunicarnos los dones prometidos y nos da la gracia de realizar todo el diseño divino. Estos signos, en su sustancia esencial y no en los detalles paráticos de su realización concreta, han sido dados a la Iglesia por su Cabeza y no deberían ser alterados. El modo como ella los recibe y nos los transmite constituye uno de los ejemplos de lo que podemos llamar la “Tradición viviente”.

Esta Tradición es la vida de la verdad divina en la Iglesia,<sup>6</sup> y en la liturgia esta vida se toma de su fuente y en la plenitud de su fuerza. En efecto, en la liturgia, la Tradición se encuentra en el contexto que conviene a su naturaleza y lo mismo sucede con la proclamación fundamental de la Palabra divina. «La liturgia es la vida que la Biblia refleja en sus páginas, realizada concretamente en su acción cultural: el texto litúrgico de hecho es, poco más o menos, la puesta en práctica del texto bíblico, mientras el sentido de este último es puesto de relieve».<sup>7</sup> Por todo ello, la liturgia manifiesta los rasgos distintivos de la Tradición católica en su forma más solemne porque es el corazón de la Tradición católica, es decir, porque encarna la revelación última de la eterna Palabra de Dios a su

<sup>1</sup> Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 514-518.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 519-521, 1084-1090.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, n. 1135.

<sup>4</sup> GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Rito, culto, cultura*, 806. El mismo autor sigue diciendo: «No obstante, dicha premisa no debe suponer un olvido de que la liturgia se celebra ritualmente [...] De hecho, toda profundización en la naturaleza ritual y en la índole simbólica de la celebración de culto enriquece su inteligencia; siempre y cuando tal empeño no pretenda agotar la realidad litúrgica, ni dificulte la percepción de la condición mística (perteneciente al misterio) que la caracteriza» (*ibidem*).

<sup>5</sup> L. BOUYER, *Que vont devenir les rites sacrés?*, «La Vie Spirituelle» 113 (1965) 537.

<sup>6</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 77-78: «En efecto, la predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados, se ha de conservar por transmisión continua hasta el fin de los tiempos (Const. Dogm. *Dei Verbum*, 8). Esta transmisión viva, llevada a cabo en el Espíritu Santo es llamada la Tradición en cuanto distinta de la Sagrada Escritura, aunque estrechamente ligada a ella. Por ella, “la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree” (Const. Dogm. *Dei Verbum*, 8)».

<sup>7</sup> L. BOUYER, *Le Mystère pascal (Paschale Sacramentum)*. *Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Éd. du Cerf, Paris 1945, 25. La traducción es nuestra.

pueblo, incluyendo el acto de redención y de nueva creación realizado por esa misma Palabra.<sup>1</sup> En este sentido, el rito de culto no es sólo una parte integrante del patrimonio de la Iglesia de Cristo, sino la *forma* misma de la Tradición eclesial del misterio de salvación.

Se entiende así la afirmación según la cual el cristianismo vive a través de la Tradición, pero no una tradición de fórmulas muertas o prácticas mecánicas. Se trata de una tradición de vida, una vida que debe crecer orgánicamente en una encarnación continua. La Tradición católica no es algo del pasado, fijado de una vez por todas según una forma redactada en todos sus detalles y que no deba cambiar ni progresar jamás.<sup>2</sup> Tampoco es algo que pueda cambiarse arbitrariamente por cualquier individuo o por una autoridad que, al hacerlo, estaría tan aislada y sería tan irresponsable como un individuo. En realidad, oponer tradición y renovación, autoridad y libertad supone haber perdido el sentido cristiano de estos conceptos.<sup>3</sup>

En este contexto se aclara la consideración del cristianismo como don, un don que el hombre ha recibido de Dios, que le ha sido entregado una vez por todas por Cristo, por medio de los apóstoles.<sup>4</sup> Don de incomparable riqueza que debe fructificar y no se puede agostar. Misión de la autoridad es guardar este don recibido en depósito y los fieles deben vivirlo tan plena y actualmente como

<sup>1</sup> Cfr. L. BOUYER, *Liturgical Piety*, University of Notre-Dame, Indiana 1955. Trad. española: *Piedad litúrgica*, Ediciones Benedictinas, Cuernavaca 1957, 85. «La liturgia es, y siempre ha sido, un *don tradicional*. Materialmente es un objeto bien definido: el conjunto de ritos y de ceremonias, de lecturas y de oraciones que son recogidas en los libros que llamamos Misal, breviario y ritual. Más profundamente, es uno de los tesoros vivientes que la Iglesia lleva en sí y consigo por el mundo y, en primer lugar para sí misma. Tesoros que son, con la liturgia, la Escritura, el dogma, la moral, la espiritualidad. Mejor aún, es una fuente, la fuente por excelencia, donde dogma, moral y espiritualidad se reencuentran por cierto con la Escritura, unidos y vivificados» (L. BOUYER, *Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie*, en A. M. ROUGET, G. MORIN, P. DONCOEUR, *Études de pastorale liturgique*, Éd. du Cerf, Paris 1944, 383). La traducción es nuestra.

<sup>2</sup> «La Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores; para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 81).

<sup>3</sup> «Tra questi due gruppi, i riformisti radicali e i loro avversari intransigenti, viene a perdersi spesso la voce di coloro che considerano la liturgia come qualcosa di vivo, qualcosa che cresce e si rinnova nel suo essere ricevuta e nel suo attuarsi. Costoro, peraltro, in base alla stessa logica, insistono sul fatto che la crescita è possibile solo se viene preservata l'identità della liturgia, e sottolineando che uno sviluppo adeguato è possibile soltanto prestando attenzione alle leggi che dall'interno sostengono questo "organismo". Come un giardiniere accompagna una pianta durante la sua crescita con la dovuta attenzione alle sue energie vitali e alle sue leggi, così anche la Chiesa dovrebbe accompagnare rispettosamente il cammino della liturgia attraverso i tempi, distinguendo ciò che aiuta e risana da ciò che violenta e distrugge» (J. RATZINGER, *Preface* en A. REID, *The organic development of the liturgy*, Ignatius Press, S. Francisco 2005, 9. Original alemán: «Forum Katholische Theologie» 21 [2005] 36-39. Trad. italiana en «30Giorni» 12 [2004] 74).

<sup>4</sup> «Mais qu'est ce donc que cette tradition? Parler de tradition dans l'Église signifie d'abord cette vérité élémentaire, mais que les esprits modernes, il faut l'avouer ont une étrange peine à admettre: le christianisme est un donné, un donné que l'homme a reçu de Dieu, qu'il a reçu une fois por toutes du Christ par l'intermédiaire des apôtres» (L. BOUYER, *Ce qui change et ce qui demeure*, «La Maison-Dieu» 40 [1954] 92).

le sea posible, pero ni unos ni otros, tienen la menor facultad de añadir y con mayor motivo, tampoco pueden sustituir nada de ese credo.<sup>1</sup> Como afirmaba Pablo VI en el acto de promulgación de la constitución *Lumen gentium*:

Creemos que el mejor comentario que puede hacerse es decir que esta promulgación verdaderamente no cambia en nada la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiere, lo queremos nosotros también. Lo que había, permanece. Lo que la Iglesia ha enseñado a lo largo de los siglos, nosotros lo seguiremos enseñando. Solamente ahora se ha expresado lo que simplemente se vivía; se ha esclarecido lo que estaba incierto; ahora consiguie una serena formulación lo que se meditaba, discutía y en parte era controvertido.<sup>2</sup>

La liturgia forma parte de este don de Dios. Como recuerda el concilio Vaticano II, la liturgia se encuentra en el seno de esta Tradición viva y santa, como elemento constitutivo de la misma.<sup>3</sup> De ahí que nada resulte más ajeno a la concepción de liturgia como don de Dios, que entenderla como una pura o simple construcción artificial, como algo que se hace.<sup>4</sup> «Cuando, en las reflexiones sobre la liturgia, nos preguntamos cómo hacerla atrayente, interesante y hermosa, ya vamos por mal camino. O la liturgia es *opus Dei*, con Dios como sujeto específico, o no lo es». <sup>5</sup> Se puede concluir que «para la vida de la Iglesia es dramáticamente urgente una renovación de la conciencia litúrgica, una reconciliación litúrgica que vuelva a reconocer la unidad de la historia de la liturgia y comprenda el Vaticano II no como ruptura, sino como momento evolutivo». <sup>6</sup> De ahí que la razón de ser positiva del *Motu Proprio* se encuentre en facilitar el camino para esta reconciliación interna en el seno de la Iglesia.

<sup>1</sup> «El Concilio va más allá de un cierto extrinsecismo que considera la Tradición simplemente como una realidad que pertenece a la Iglesia y sobre la que la Iglesia – el Magisterio, sobre todo – domina. La Iglesia recibe la revelación de Cristo mismo mediante los Apóstoles. En un cierto sentido, la realidad de la Tradición se identifica con la realidad misma de la Iglesia, que se entrega a todas las generaciones (“*Ecclesia in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est*” Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 8). Precisamente de ahí arranca el doble significado – activo y pasivo – de la Tradición: en efecto, la Iglesia es al mismo tiempo la transmisora y el contenido de la Tradición. La Tradición existe en la Iglesia, y la Iglesia se entrega a la Tradición» (C. IZQUIERDO, *La Tradición en teología fundamental*, «Scripta Theologica» 29 [1997] 396).

<sup>2</sup> PABLO VI, *Discurso*, 21 noviembre 1964, «AAS» 56 (1964) 847-851. La traducción es nuestra.

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 8.

<sup>4</sup> «No hay ninguna duda de que este nuevo Misal comportaba en muchas de sus partes auténticas mejoras y un verdadero enriquecimiento, pero el hecho de que se presentase como un edificio nuevo, contrapuesto a aquel que se había formado a lo largo de la historia, que se prohibiese este último y se hiciese aparecer la liturgia de alguna manera ya no como un proceso vital, sino como un producto de erudición de especialistas y de competencia jurídica, nos ha producido unos daños extremadamente graves. Porque se ha desarrollado la impresión de que la liturgia se hace, que no es algo que existe antes que nosotros, algo dado, sino que depende de nuestras decisiones» (J. RATZINGER, *Aus meinem Leben Erinnerungen 1927-1977*. Trad. española: *Mi vida. Recuerdos [1927-1977]*, Encuentro, Madrid 1997, 124). También L. BOUYER, *Où en est le mouvement liturgique?*, «La Maison-Dieu» 25 (1951) 41-42; L. BOUYER, *Quelques principes historiques de l'évolution liturgique*, «La Maison-Dieu» 10 (1947) 49.

<sup>5</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los monjes cistercienses de la abadía de Heiligenkreuz*, 9 septiembre 2007, «AAS» 99 (2007) 855. La traducción es nuestra.

<sup>6</sup> RATZINGER, *Mi vida*, 124-125.

## 2. *Influjo fecundo del conocimiento de la estructura de la liturgia*

Acabamos de recordar que el cristianismo vive gracias a la Tradición, una tradición viva, con una vida que debe crecer de forma orgánica y mediante una encarnación continua. Nos encontramos así como deudores de las formas de oración y de culto del pasado, pero no de un pasado muerto. Se trata de una herencia de vida, que debe sobre todo ser reconocida como tal en los testimonios litúrgicos anteriores, para permanecer siempre fructuosa y activa y, si es necesario, creativa en el presente y para el futuro. En cuanto consideramos los monumentos de la liturgia bajo esta luz, podemos comprender la riqueza inmensa y el amplio margen de libertad que la Tradición católica pone a nuestra disposición.

Cuanto mejor conozcamos y comprendamos desde el interior, la potencia creadora del Espíritu que se manifiesta en las formas litúrgicas heredadas por nosotros, tanto mejor descubriremos que no hemos de romper con la Tradición para responder a las necesidades de nuestro tiempo.<sup>1</sup> Volviendo a descubrir en ellas su plenitud, seremos totalmente libres y capaces de comprenderlas y hacerlas nuestras. Evidentemente esto presupone que consideramos las formas litúrgicas no tal y como han podido degenerar en un determinado momento, en el que ya no eran comprendidas, y por tanto habían dejado de ser objeto de una participación inteligente, activa y fecunda por parte de los fieles, sino que las tomaremos tal y como eran en su primitiva lozanía. De ahí que no tenga sentido, ni sea justa, una comparación entre determinada manifestación ritualista e individualista en la que, en ocasiones, degeneraron las formas litúrgicas anteriores a la reforma con una visión ideal, pero inexistente, de la liturgia posterior a 1970. Y al mismo tiempo, tampoco sería legítimo confrontar los abusos, en que por desgracia ha caído en ocasiones la celebración de la liturgia renovada, con una supuesta celebración perfecta de la liturgia anterior a la reforma.

Llegados a este punto, si nos preguntamos cómo debemos responder cada uno, en la Iglesia, al estímulo de la autoridad, especialmente en el ámbito de la liturgia, pienso que podemos decir que, no se nos pide que respondamos a los mandatos de la autoridad sin comprenderlos, por una adhesión rigurosamente correcta, pero puramente pasiva y externa. Se nos pide más bien un esfuerzo para renovar, para conocer, para comprender de una manera viva, para guardar fielmente, adaptándola a las necesidades nuevas, la fe vivida en otro tiempo por los santos, no como una idea desnuda y abstracta, sino como un cuerpo viviente. «Debemos aprender a comprender la estructura de la liturgia y por qué está

<sup>1</sup> «La liturgia es la vida de oración y de adoración de una única comunidad: el cuerpo de Cristo. Éste progresa a través de la historia a partir de una única fuente: la enseñanza y la acción salvífica de nuestro Señor, perennemente activos en nosotros gracias al Espíritu Santo. Es necesario que nosotros entremos en la vida de este cuerpo de Cristo, de esta comunidad de creyentes que es, por encima de cualquier otra cosa, la comunidad del Espíritu» (L. BOUYER, *Architecture et liturgie*, Éd. du Cerf, Paris 1967. Trad. española: *Arquitectura y liturgia*, Grafite Ediciones, Bilbao 2000, 24).

articulada así. Para poder sintonizar bien con ella, es muy importante comprender esta estructura desarrollada a lo largo del tiempo y entrar con nuestra *mens* en la *vox* de la Iglesia». <sup>1</sup>

De este modo, la creatividad que viaja hacia el futuro no se encuentra cerrada al pasado, sino más bien en una apertura a él, que lleva a acogerlo verdaderamente. Como apunta de modo gráfico Bouyer, no es cortando las raíces como un árbol crece más vigorosamente sino por el contrario enraizándose profundamente. <sup>2</sup> Por eso es necesario que los celebrantes tengan un conocimiento, no sólo erudito, sino profundo y consciente de la gran Tradición. Un conocimiento que es fruto de una meditación que incorpora la teología y asimila la espiritualidad. <sup>3</sup>

Así «al observar la historia bimilenaria de la Iglesia de Dios, guiada por la sabia acción del Espíritu Santo, admiramos llenos de gratitud cómo se han desarrollado ordenadamente en el tiempo las formas rituales con que conmemoramos el acontecimiento de nuestra salvación». <sup>4</sup> Y es lógico porque la Iglesia en la liturgia, y concretamente en la Eucaristía, no hace sino acoger el don, el *novum* radical entregado por Cristo insertado dentro de la antigua cena sacrificial judía, y desarrollar bajo la guía del Espíritu Santo, la forma litúrgica del sacramento. <sup>5</sup> Se comprende ahora que la liturgia se haya desarrollado a lo largo de dos milenios y que tampoco después de la reforma sea algo elaborado sólo por algunos liturgistas. Sigue siendo la continuación de un desarrollo permanente de la adoración y del anuncio. <sup>6</sup>

Esto es así porque ninguna fase histórica eclesial puede ser dialécticamente contrapuesta a las otras sino que, por el contrario, cada fase debe considerarse en su relación íntima con las demás. <sup>7</sup> Ahora se puede comprender mejor la afirmación de la *Carta a los obispos*, «No hay ninguna contradicción entre una y otra edición del *Missale Romanum*. En la historia de la Liturgia hay crecimiento y progreso pero ninguna ruptura. Lo que para las generaciones anteriores era sagrado, también para nosotros permanece sagrado y grande y no puede ser

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano, 31 agosto 2006, «AAS» 98 (2006) 667. Original en italiano, la traducción es nuestra.

<sup>2</sup> «Il en est ici, à propos des prières liturgiques, comme à propos de bien d'autres choses: la créativité tournée vers l'avenir ne se trouve pas dans une fermeture au passé, mais bien dans une ouverture, qui aboutisse à un accueil véritable, de ses profondeurs dans les nôtres» (L. BOUYER, *L'improvisation liturgique dans l'Église ancienne*, «La Maison-Dieu» 111 [1972] 17).

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 17-18.

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 3, «AAS» 99 (2007) 106.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, n. 11, «AAS» 99 (2007) 113.

<sup>6</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes*, 667. Como señala C. Izquierdo, «El progreso – que es desarrollo, y no evolución – de la Tradición tiene lugar “*sub assistentia Spiritus Sancti*”, y se realiza por el paso de lo implícito a lo explícito, tanto de la vida como del conocimiento. Para realizar una síntesis existencial-cognoscitiva de ambos se requiere la mediación de alguien capaz de dar el salto hacia adelante en el camino hacia la plenitud de la verdad divina. Ese alguien sólo puede ser el Espíritu Santo que actúa en la Iglesia y mueve y guía - a cada uno según su función, oficio y ministerio – apóstoles, doctores, santos y en general a todo el Pueblo de Dios» (C. IZQUIERDO, *La Tradición en teología fundamental*, «Scripta Theologica» 29 [1997] 398).

<sup>7</sup> Cfr. C. ALZATI, *Duo usus unici ritus romani. L'orizzonte ecclesiológico dell'intervento di Benedetto XVI*, «Rivista Liturgica» 94 (2007) 610.

improvisamente totalmente prohibido o incluso perjudicial. Nos hace bien a todos conservar las riquezas que han crecido en la fe y en la oración de la Iglesia y darles el justo puesto».<sup>1</sup>

Cuando se entiende la liturgia como «una vida común entre Dios y los hombres por la que los hombres llegan a ser una sola cosa entre sí, porque han alcanzado la unión con Dios en Cristo»,<sup>2</sup> resulta comprensible que el concilio no haya prescrito o abolido los textos litúrgicos anteriores a la reforma que, como sucede con los actuales, hacen posible esta vida. En este contexto se puede recordar cómo Newman afirmaba que no se conoce que la Iglesia, en el curso de su historia haya abolido o prohibido formas ortodoxas de liturgia, porque eso sería extraño al espíritu mismo de la Iglesia.<sup>3</sup> De hecho, no encontraría justificación que «las lecturas bíblicas y las oraciones del Misal de 1570, con las que innumerables santos alimentaron su piedad y su amor a Dios, cuya parte más importante remontaba en lo esencial, a san Gregorio Magno»,<sup>4</sup> pasados pocos meses pudiesen ser algo no sólo no recomendable, sino imperfecto o incluso nocivo.

Pienso que no se puede encontrar una solución centrada en un planteamiento exclusivamente jurídicista o legalista.<sup>5</sup> Conviene tener siempre presente que las formas ortodoxas de un rito son realidades vivientes, nacidas del diálogo de amor entre la Iglesia y su Señor.<sup>6</sup> Son expresiones de la vida de la Iglesia, en las que se condensa la fe, la oración y la vida misma de las generaciones y en las que se ha encarnado también, con una forma concreta y en un mismo momento, la acción de Dios y la respuesta del hombre. «El rito litúrgico configura así, el código lingüístico del diálogo de comunión de Dios con el hombre de hoy».<sup>7</sup> Y por eso «las palabras y los ritos litúrgicos son expresión fiel, madurada a lo largo de los siglos, de los sentimientos de Cristo y nos enseñan a tener los mismos sentimientos que él».<sup>8</sup>

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*. «Podemos afirmar que la historia de la liturgia está siempre en tensión entre la continuidad y la renovación. Esa historia genera nuevos presentes y debe actualizar constantemente lo que fue pasado, para que lo esencial aparezca nuevo y vigoroso. Necesita tanto el crecimiento como la depuración, y salvaguardar en ambos su identidad, su para qué, sin perder el fundamento óntico. Si esto es así, la alternativa entre las fuerzas tradicionales y los reformistas se queda corta. El que cree que sólo cabe la elección entre lo antiguo y lo nuevo, ha perdido ya el norte. La pregunta es más bien: ¿qué es la liturgia por su esencia? ¿qué norma se establece ella misma? Sólo después de aclarar esto podemos seguir preguntando: ¿qué debe permanecer? ¿qué puede y, quizá, debe cambiar?» (J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Herder, Friburgo 1995. Trad. española: *Un canto nuevo para el Señor, Sígueme*, Salamanca 1999, 155).

<sup>2</sup> BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 25.

<sup>3</sup> J. H. NEWMAN, *Ceremonies of the Church (The Feast of the Circumcision of Our Lord)*, en *Parochial and Plain Sermons*, Ignatius Press, San Francisco 1997, 274-275.

<sup>4</sup> PABLO VI, *Missale Romanum*, 3 aprile 1969, «AAS» 61 (1969) 217.

<sup>5</sup> De esta opinión es el interesante y sugerente artículo: A. SÁNCHEZ-GIL, *Gli innovativi profili canonici del Motu proprio Summorum Pontificum sull'uso della Liturgia romana anteriore alla riforma del 1970*, «Ius Ecclesiae» 19 (2007) 689-708.

<sup>6</sup> *Catecismo de la Iglesia Cattolica*, n. 1153.

<sup>7</sup> GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Rito, culto, cultura*, 809.

<sup>8</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instt. *Redemptio sacramentum*, n. 5, «AAS» 96 (2004) 551.

En realidad, una liturgia ortodoxa, es decir, expresión de la fe verdadera, no es nunca, como señalábamos al principio de este artículo, una simple colección de ceremonias diversas hechas sobre la base de criterios pragmáticos, de las que se puede disponer de modo arbitrario. La «forma litúrgica no está constituida por ceremonias casuales, sino que es una manifestación sustancial del contenido mismo, siendo por ello, insustituible en su núcleo».<sup>1</sup> Por eso la liturgia es un elemento constitutivo de la Tradición santa y viva. De ahí que «incluso la suprema autoridad de la Iglesia no puede cambiar la liturgia a su arbitrio, sino solamente en virtud del servicio de la fe y en el respeto religioso al misterio de la liturgia».<sup>2</sup> Como señalaba el cardenal Ratzinger, «mencionando los límites del poder de la suprema autoridad de la Iglesia con respecto a la reforma, se nos recuerda cuál es la esencia del primado tal y como es subrayado por los Concilios Vaticano I y II. El Papa no es un monarca absoluto cuya voluntad es ley, sino que más bien es el custodio de la auténtica Tradición y por ello el primer garante de la obediencia. No puede hacer lo que quiera, sino que también él debe atenerse a la ley de la obediencia a la fe».<sup>3</sup>

Podemos concluir este apartado recordando que el rito

es la expresión hecha forma de la eclesialidad y la comunitariedad que supera la historia, de la oración y de la acción litúrgica. En él se concreta la unión de la liturgia con el sujeto vivo que es la Iglesia y que, a su vez, se caracteriza por la unión con la forma de la fe que ha ido creciendo en el seno de la Tradición apostólica. Esta unión con el único sujeto Iglesia, admite configuraciones e incluye la evolución viva, excluyendo, al mismo tiempo, la arbitrariedad. Esto es válido para cada uno de los miembros de la comunidad, tanto de la jerarquía como de los laicos.<sup>4</sup>

Así el valor de la liturgia puede compararse a las grandes profesiones de fe de la Iglesia antigua que nunca pueden considerarse superadas o inútiles; sino que nos ayudan a captar y profundizar hoy la fe de siempre.<sup>5</sup> Al igual que éstas, tam-

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Johannes, Einsiedeln 1981. Trad. española: *La fiesta de la fe*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992, 46.

<sup>2</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1125.

<sup>3</sup> RATZINGER, *Preface*, 10-11. El mismo autor añade en otro lugar: «Después del Concilio Vaticano II se extendió la impresión de que el Papa, en realidad lo podía todo en materia litúrgica, sobre todo, cuando actuaba con el respaldo de un concilio ecuménico. En último extremo, lo que ocurrió fue que la idea de la liturgia como algo que nos precede, y que no puede ser elaborada según el propio criterio, se perdió en la conciencia más difundida en Occidente. Pero, en realidad, el Concilio Vaticano I en modo alguno trató de definir al Papa como un monarca absoluto, sino, todo lo contrario, como el garante de la obediencia frente a la palabra revelada: su poder está ligado a la Tradición de la fe, lo cual es aplicable también al campo de la liturgia. La liturgia no es elaborada por funcionarios. Incluso el Papa, ha de ser un servidor humilde que garantice su desarrollo adecuado y su integridad e identidad permanente. [...] La autoridad del Papa no es ilimitada; está al servicio de la sagrada Tradición. Una genérica libertad de acción, se puede conciliar menos aún con la esencia de la fe y de la liturgia. La grandeza de la liturgia reside, precisamente en su carácter no arbitrario» (J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder Verlag, Friburgo 2000. Trad. española: *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Ed. Cristiandad, Madrid 2005<sup>3</sup>, 190-191).

<sup>4</sup> RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*. 191.

<sup>5</sup> Como señala el Catecismo refiriéndose a los símbolos de la fe, «Ninguno de los símbolos de las

bién la liturgia ha ido madurando bajo la guía del Espíritu Santo que «suscita en el pueblo de Dios una maravillosa fidelidad en la conservación inmutable del depósito de la fe, aunque haya tanta variedad de ritos y oraciones».<sup>1</sup> Esto explica también que los ritos pueden extinguirse si desaparece históricamente el sujeto que ha sido su portador, como sucedió con la liturgia del Norte de África, o si éste se introduce con su realidad y su herencia en otro contexto de vida.<sup>2</sup> Y al mismo tiempo comporta que, en situaciones históricas diversas la autoridad de la Iglesia puede definir y limitar el uso de un rito, como hicieron Pablo VI y Juan Pablo II, pero no los puede prohibir *tout-court*.<sup>3</sup>

### 3. Una reconciliación con la historia de la liturgia

En tiempos del Papa Pío V nos encontramos con una situación, en parte similar a la que se dio después del concilio Vaticano II, aunque el desarrollo de la misma no siempre es coincidente. Él se limitó a hacer reelaborar el Misal romano entonces en uso, como en el curso vivo de la historia había ocurrido siempre a lo largo de todos los siglos.<sup>4</sup> De igual modo, muchos de sus sucesores reelaboraron de nuevo este Misal, sin contraponer jamás un Misal al otro.<sup>5</sup> Se trataba

diferentes etapas de la vida de la Iglesia puede ser considerado como superado e inútil. Nos ayudan a captar y profundizar hoy la fe de siempre a través de los diversos resúmenes que de ella se han hecho» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 193).

<sup>1</sup> *Institutio Generalis Missalis Romani editio typica tertia*, n. 9.

<sup>2</sup> Se puede incluir en este proceso la renuncia a los propios usos litúrgicos por parte de muchas diócesis de Francia tras la publicación del Misal romano de 1570 (cfr. E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente, note storiche*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1984<sup>2</sup>, 320-321. También cfr. C. JOHNSON, *Prosper Guéranger [1805-1875]. A Liturgical Theologian, An Introduction to his Writings and Work*, Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Roma 1984. Trad. francesa: *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son oeuvre liturgique*, Éd. Têqui, Paris 1988, 123-159; J. M. POMMARÈS, *Trente et le Missel. L'évolution de la question de l'autorité compétente en matière de Missels*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1997) 57-61.

<sup>3</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Mesa redonda en el Hotel Ergifê*, 24 ottobre 1998, «30Giorni» 11 (1998) 50. Es interesante en esta línea lo que señala Cattaneo refiriéndose a la unificación litúrgica propiciada por Carlomagno: «Nonostante le molte leggi dei Capitolari carolingi gli ecclesiastici non si sentirono tenuti ad abbandonare un uso vecchio per un modo nuovo, anche perché quello non fu mai abrogato da alcuna legge» (CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, 177). También las vicisitudes del uso de Braga manifiestan esta misma idea: «Nella penisola iberica vi è il rito di Braga (Portogallo): il vescovo Profuturo (+ 545) per avversare meglio arianesimo e priscillianesimo assunse il rito romano nel quale però furono immessi elementi locali nei secoli VI e VII. Soppresso dal vescovo Geraldo (1096-1108) rivisse a metà del secolo XII ed ebbe una conferma per tutto il clero della diocesi di Braga nel 1918 e dopo il Vaticano II» (*ibidem*, 144).

<sup>4</sup> «Muchos otros pontífices romanos, en el transcurso de los siglos, mostraron particular solicitud para que la sacra liturgia manifestase de la forma más eficaz esta tarea: entre ellos destaca san Pío V, que sostenido de gran celo pastoral, tras la exhortación del Concilio de Trento, renovó todo el culto de la Iglesia, revisó la edición de los libros litúrgicos enmendados y “renovados según la norma de los Padres” y los dio en uso a la Iglesia latina» (BENEDICTO XVI, *MP Summorum Pontificum*).

<sup>5</sup> «Fue éste el objetivo que persiguieron los Pontífices Romanos en el curso de los siguientes siglos, asegurando la actualización o definiendo los ritos y libros litúrgicos, y después, al inicio de este siglo, emprendiendo una reforma general. Así actuaron nuestros predecesores Clemente VIII, Urbano VIII, san Pío X, Benedicto XV, Pío XII y el beato Juan XXIII» (BENEDICTO XVI, *MP Summorum Pontificum*).

de un proceso continuado de crecimiento y de purificación en el cual, sin embargo, nunca se destruía la continuidad.<sup>1</sup> Frente a esta visión «el progresismo reformador se sustenta en una visión rígida de los inicios del cristianismo, según la cual la historia consta de episodios aislados, que se suceden sin guardar relación unos con otros. Sin embargo, la visión sacramental de la Iglesia parte de una unidad intrínseca de crecimiento, que se mantiene fiel precisamente en el progreso y que unifica las diferentes fases históricas en la fuerza del único Señor y su ofrenda».<sup>2</sup>

Como señalaba el cardinal Ratzinger, la novedad, tras el concilio de Trento, estaba en

la irrupción de la reforma protestante que había tenido lugar sobre todo en la modalidad de reformas litúrgicas. No existía simplemente una Iglesia católica junto a otra protestante; la división de la Iglesia tuvo lugar casi imperceptiblemente y encontró una manifestación más visible e históricamente más incisiva en el cambio de la liturgia que, a su vez, sufrió una gran diversificación en el plano local, tanto que los límites entre lo que todavía era católico y lo que ya no lo era se hacían con frecuencia difíciles de definir. En esta situación de confusión, que había sido posible por la falta de una normativa litúrgica unitaria y del pluralismo litúrgico heredado de la Edad Media, el Papa decidió que el *Missale romanum*, el texto litúrgico de la ciudad de Roma, católico sin ninguna duda, debía ser introducido allí donde no se pudiese recurrir a liturgias que tuviesen por lo menos doscientos años de antigüedad. Donde se podía demostrar esto último, se podía mantener la liturgia precedente, dado que su carácter católico podía ser considerado seguro. No se puede, por tanto, hablar de hecho de una prohibición de los anteriores y hasta entonces legítimamente válidos misales.<sup>3</sup>

Es decir la prohibición de determinados usos o ritos litúrgicos por parte del Papa Pío V tenía una clara motivación que obedecía a consideraciones de carácter teológico. Efectivamente en cuanto Romano Pontífice tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente.<sup>4</sup> Potestad que, en el ámbito litúrgico implica entre otras competencias: «ordenar la sagrada liturgia de la Iglesia universal».<sup>5</sup> Ante una situación de fuerte confusión doctrinal el Papa, como

<sup>1</sup> Refiriéndose a la reforma tridentina señala J. Jungmann: «nos situamos esencialmente sobre una línea de continuidad – si bien purificada – del Medioevo» (J. JUNGSMANN, *Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie*, en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient 1*, Herder Verlag, Freiburg 1951, 392). Otros autores recogen la misma idea: A. MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Desclée & Cie, Tournai 1961. Trad. española: *La Iglesia en oración*, Ed. Herder, Barcelona 1964, 340; P. SORCI, *Il Messale come strumento della Tradizione*, en *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 50; M. SODI, A. TONIOLO, *Missale Romanum editio typica* 1962, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 15.

<sup>2</sup> RATZINGER, *La fiesta de la fe*, 65.

<sup>3</sup> RATZINGER, *Mi vida*, 123-124. Cfr. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, 159-181; 320-321; H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform der Liturgischen Bücher*, «Ephemerides Liturgicae» 59 (1945) 5-38; POMMARÈS, *Trente et le Missel*, 49-74.

<sup>4</sup> *Código de Derecho Canónico*, c. 331; cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 22.

<sup>5</sup> Cfr. *Código de Derecho Canónico*, c. 838.

otrora hiciera san Agustín,<sup>1</sup> no sólo limitará sino que prohibirá determinados Misales porque, acogiendo en su seno errores de fe, no eran ya reflejo de la inspiración bíblica y la Tradición viva de la Iglesia, es decir, no eran ya una forma adecuada de adorar y glorificar a Dios, de santificar a las almas.<sup>2</sup>

También a lo largo del siglo xx encontramos todo un proceso de reforma iniciado por Pío X y que llevó adelante con prudencia, pero con resolución Pío XII.<sup>3</sup> Las normas generales del tipo, «sean revisados los libros litúrgicos lo antes posible»,<sup>4</sup> eran entendidas por los padres conciliares como en plena continuidad con aquel desarrollo que siempre se había dado y que, con estos sumos pontífices, se había configurado como un redescubrimiento de las tradiciones clásicas romanas. De este modo se esperaba también superar tendencias de la liturgia barroca y de la piedad devocional del siglo XIX promoviendo una sobria incidencia sobre la centralidad propia del misterio de la presencia de Cristo en su Iglesia.<sup>5</sup> Podemos decir que este planteamiento permite que la renovación litúrgica se entienda desde una “hermenéutica de la reforma“, es decir, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto que es el pueblo de Dios en camino.<sup>6</sup>

Frente a esta posición de reforma desde la continuidad, «se ha difundido por algunos (¿o muchos?) liturgistas que estaban presentes como asesores en el concilio la idea de ruptura. Estos tenían la intención de ir mucho más allá y hoy se puede deducir de sus publicaciones; no obstante, seguramente no habrían recibido el consentimiento de los padres conciliares a estos deseos».<sup>7</sup> En cualquier

<sup>1</sup> Se pueden leer las decisiones del concilio de Cartago en las que san Agustín juega un papel preponderante por ejemplo en aquellas del año 407: «Placuit etiam hoc, ut preces quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrantur, nec aliae omnino contra fidem proferantur, sed quaecumque a prudentioribus fuerint colata dicantur» (*Corpus christianorum* 149, p. 218).

<sup>2</sup> “Detrás de las diversas maneras de concebir la liturgia hay, como de costumbre, maneras diversas de entender la Iglesia y, por consiguiente, a Dios y las relaciones del hombre con Él. El tema de la liturgia no es en modo alguno marginal: ha sido el Concilio quien nos ha recordado que tocamos aquí el corazón de la fe cristiana” (J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, San Paolo, Torino 1985. Trad. española: *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 132).

<sup>3</sup> Cfr. C. BRAGA, *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti 1. La Memoria sulla riforma liturgica*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 2003, especialmente útil la Introducción 5-28; N. GIAMPIETRO, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Edizioni Centro Studi Sant’Anselmo, Roma 1998, 29-197; REID, *The organic development of the liturgy*, 145-291.

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 25.

<sup>5</sup> «D’altra parte, bisogna riconoscere che la celebrazione della vecchia liturgia spesso si era trasformata in un qualcosa di troppo individualistico e privato e che, di conseguenza, la comunione tra prete e popolo era insufficiente. Provo un grande rispetto per i nostri vecchi che durante la liturgia recitavano le loro orazioni leggendole dai libri di preghiere, ma certamente ciò non può essere visto come la forma ideale della celebrazione liturgica» (RATZINGER, *Mesa redonda en el Hotel Ergife*, 52).

<sup>6</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22 diciembre 2005, «AAS» 98 (2006) 44-45.

<sup>7</sup> RATZINGER, *Mi vida*, 100. Pensamos que también son especialmente significativas las siguientes palabras: «Nella riforma liturgica, non deve spettare agli esperti l’ultima parola. Esperti e pastori hanno ciascuno il proprio ruolo (così come, in politica, i tecnici e coloro che sono chiamati a decidere rappresentano due livelli diversi). Le conoscenze degli studiosi sono importanti, ma non possono

caso, no se habla de ellos en el texto del concilio, aunque más tarde se ha tratado de encontrar *a posteriori* sus huellas en algunas de las normas generales.<sup>1</sup> En realidad sus afirmaciones conducen a aquella hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura que a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Esta hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconiliar e Iglesia posconiliar.<sup>2</sup>

Y sin embargo quien pondera con atención la historia de la liturgia del siglo xx, ve que

el foso entre lo preconiliar y lo posconiliar no es tan hondo. La constitución sobre la liturgia del concilio Vaticano II sentó sin duda las bases para la reforma, después, la reforma fue llevada a cabo por un consejo posconiliar y no se puede reducir simplemente, en sus detalles concretos, al concilio. Este había sido un proyecto abierto cuyas líneas maestras permitían diferentes soluciones. Por eso no se puede describir el amplio arco que se extiende en estos decenios oponiendo tradición preconiliar y reforma conciliar; es más correcto hablar de diálogo entre la reforma piana y la reforma conciliar, hablar por tanto de etapas de una reforma y no de un foso entre dos mundos.<sup>3</sup>

En este contexto conviene considerar ahora unas conocidas palabras del Papa Pablo VI:

Es en el nombre de la Tradición que nosotros pedimos a todos nuestros hijos, a todas las comunidades católicas, de celebrar, con dignidad y fervor la liturgia renovada. La adopción del nuevo *Ordo missae* no se ha dejado al arbitrio de los sacerdotes o de los fieles: y la Instrucción del 14 de junio de 1971 ha previsto la celebración de la misa en la antigua forma, con la autorización del Ordinario solo para sacerdotes ancianos o enfermos que ofrecen el Divino sacrificio *sine populo*. El nuevo *Ordo* ha sido promulgado para que sustituyese al antiguo, después de una madura deliberación, como consecuencia de las indicaciones del concilio Vaticano II. Nuestro santo predecesor Pío V no actuó

essere immediatamente trasformate in decisioni dei pastori, i quali hanno la responsabilità di ascoltare i fedeli nell'attuare con intelligenza assieme a loro ciò che oggi aiuta a celebrare i sacramenti con fede oppure no. Una delle debolezze della prima fase della riforma dopo il Concilio fu che quasi soltanto gli esperti avevano voce in capitolo. Sarebbe stata auspicabile una maggiore autonomia da parte dei pastori» (RATZINGER, *Preface*, 12). La misma opinión se encuentra desarrollada en GIAMPIETRO, *Il Card. Ferdinando Antonelli*.

<sup>1</sup> Cfr. RATZINGER, *Mi vida*, 100. También BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 44-45.

<sup>2</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 44-45. Como señala C. Izquierdo: «Por su naturaleza escatológica, la Tradición no encuentra en este mundo una expresión absolutamente adecuada de su realidad, lo cual es una condición de futuro, ya que si esa expresión fuera posible quedaría anulado todo ulterior desarrollo. Se abren entonces dos posibilidades de explicación de desarrollo: 1) una forma dialéctica para la que el progreso no sería sino el resultado de la oposición de momentos plenos de provisionalidad; 2) el progreso entendido como la actualización y realización posible en cada momento de la historia, del Evangelio, de la entera realidad cristiana. Únicamente la segunda de esas posibilidades hace justicia a la naturaleza de la Tradición y a su vocación a la plenitud que se va adquiriendo progresivamente en el decurso del tiempo, pero sólo será definitiva al final de la historia, con la segunda venida del Señor» (IZQUIERDO, *La Tradición en teología fundamental*, «Scripta Theologica» 29 [1997] 398).

<sup>3</sup> RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, 155.

diversamente cuando hizo obligatorio el Misal reformado bajo su autoridad después del Concilio de Trento.<sup>1</sup>

Son diferentes los aspectos que podríamos desarrollar en relación a las palabras apenas citadas. Algunos ya los hemos comentado brevemente, como por ejemplo la actuación del Papa Pío V. Ahora queremos llamar la atención sobre un punto concreto: junto a una clara toma de posición del Romano Pontífice acerca del uso de la liturgia renovada, no encontramos una abrogación expresa de la liturgia anterior a la reforma. Una interpretación plausible puede ser que Pablo VI no abrogó o prohibió el Misal anterior porque no podía hacerlo, y muestra de ello es que permite su uso en determinados casos aunque sean limitados.<sup>2</sup> No se explicaría que el Papa permitiese, ni siquiera en unos pocos casos particulares, un medio de culto y santificación imperfecto o erróneo. Pero al mismo tiempo, quería que la liturgia reformada fuese aceptada y entrase en vigor en toda la Iglesia latina. En definitiva su actuación se mueve entre dos polos: no prohíbe el uso de la liturgia romana anterior, pero lo limita a unos pocos casos particulares esperando que, como sucedió con los usos litúrgicos de las familias religiosas en los años setenta, desapareciese o se introdujese con su realidad y su herencia en el contexto de vida de la liturgia reformada.<sup>3</sup>

Llegados a este punto podemos recibir con una mejor comprensión la que, con toda probabilidad sea una de las afirmaciones fundamentales del *Motu Proprio*: «Por lo que se refiere al uso del Misal de 1962, como forma extraordinaria de la liturgia de la Misa, quisiera llamar atención sobre el hecho de que este Mi-

<sup>1</sup> PABLO VI, *Discurso al Consistorio secreto por el nombramiento de 20 cardenales*, 24 mayo 1976, «AAS» 68 (1976) 374. La traducción es nuestra. Recogemos parte de la Instrucción a la que se refiere el Papa: «His vero, qui ob provecam aetatem vel infirmitatem graves experiuntur difficultates in novo Ordine Missalis romani, Lectionarii Missae vel Liturgiae Horarum servando, licet, de consensu sui Ordinarii ac tantummodo in caelebratione sine populo facta, Missale Romanum iuxta editionem typicam anni 1962, a decretis annorum 1965 et 1967 accommodatum, vel Breviarium Romanum, quod antea in usum erat, sive ex toto sive ex parte retinere» (SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Notificatio De Missali Romano, Liturgia Horarum et Calendario*, 14 junio 1971, «AAS» 63 [1971] 713).

<sup>2</sup> Junto a la disposición de la nota anterior, pero dos años antes encontramos otra que señala: «19. Sacerdotes aetate proveci qui Missam sine populo celebrant, quique graviore forsitan experiantur difficultates in novo Ordine Missae et novis textibus Missalis Romani et Ordinis lectionum Missae in usum assumendis, possunt de consensu sui Ordinarii, ritus et textus qui nunc sunt in usu retinere. 20. Casus vero peculiare, videlicet sacerdotum infirmorum, aut aegritudine vel aliis difficultatibus laborantium, huic Sacrae Congregatio proponantur» (SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *De Constitutione apostolica Missale romanum gradatim ad effectum deducenda*, nn. 19-20, «AAS» 61 [1969] 753).

<sup>3</sup> En realidad es la misma idea que se desprende de las palabras de Benedicto XVI cuando escribe a los Obispos: «En el momento de la introducción del nuevo Misal, no pareció necesario emitir normas propias para el posible uso del Misal anterior. Probablemente se supuso que se trataría de pocos casos singulares que podrían resolverse, caso por caso, en cada lugar. Después, en cambio, se demostró pronto que no pocos permanecían fuertemente ligados a este uso del Rito romano que, desde la infancia, se les había hecho familiar [...]. Muchas personas que aceptaban claramente el carácter vinculante del Concilio Vaticano II y que eran fieles al Papa y a los Obispos, deseaban no obstante reencontrar la forma, querida para ellos, de la sagrada liturgia» (BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*).

sal no ha sido nunca jurídicamente abrogado y, por consiguiente, en principio, ha quedado siempre permitido». <sup>1</sup> Y esto es así no tanto por el carácter vinculante de la bula de Pío V *Quo primum tempore* o por la ausencia de cláusulas de abrogación explícitas en la constitución apostólica *Missale romanum* de Pablo VI, como consideraría una visión exclusivamente juricista o positivista, sino por la naturaleza misma de la liturgia. <sup>2</sup> El fundamento de la vigencia de la liturgia anterior a la reforma de 1970, como de la misma liturgia fruto de esa reforma, no se encuentra simplemente en el Derecho o en la autoridad – aunque estas regulen su vida y nos la confirmen – sino en que ambas, la liturgia anterior y la que es fruto de la reforma de 1970, son expresión, formas ortodoxas de la liturgia, elemento constitutivo de la Tradición santa y viva. <sup>3</sup>

## II. “UNIDAD EN LA FE, LIBERTAD EN LOS RITOS, CARIDAD EN TODO”

Las palabras de este título y la afirmación con que concluíamos el apartado anterior nos permiten afrontar el segundo punto de nuestro estudio en el que trataremos de considerar siquiera brevemente dos conceptos que se recogen en el artículo 1 del *Motu Proprio*. Consideramos este artículo primero como el eje central en torno al que gira «la tan deseada reconciliación interna en el seno de la Iglesia». <sup>4</sup> Y al mismo tiempo, pensamos que en él se encuentran recogidos como telón de fondo dos principios teológicos que permiten responder a los temores que se contraponían al *Motu proprio*, a saber, la preocupación de que una más amplia posibilidad de uso del Misal de 1962 podría llevar a desórdenes e incluso a divisiones en las comunidades parroquiales y, el temor de que se menoscabe la autoridad del concilio Vaticano II y de que una de sus decisiones esenciales – la reforma litúrgica – se ponga en duda. Estos dos principios son la presencia de formas litúrgicas diversas en el seno del rito romano a lo largo de la historia y la adecuada comprensión del célebre adagio *lex orandi, lex credendi*. Trataremos de analizar ambos aspectos a continuación. Como introducción a los mismos será útil releer de nuevo el artículo primero,

El Misal romano promulgado por Pablo VI es la expresión ordinaria de la *Lex orandi* (Ley de la oración), de la Iglesia católica de rito latino. No obstante el Misal romano promulgado por san Pío V y nuevamente por el beato Juan XXIII debe considerarse

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, *MP Summorum Pontificum*, art. 1). En la *Carta a los obispos* leemos: «Por lo que se refiere al uso del Misal de 1962, como forma extraordinaria de la liturgia de la Misa, quisiera llamar atención sobre el hecho de que este Misal no ha sido nunca jurídicamente abrogado y, por consiguiente, en principio, ha quedado siempre permitido».

<sup>2</sup> «Es esencial que la Iglesia tenga conciencia de la unidad interna inquebrantable en la historia de la fe, unidad que se manifiesta a su vez en la siempre unidad de la oración, siempre presente en dicha historia. Esta conciencia se destruye igual eligiendo un libro que creemos escrito hace cuatrocientos años, como queriendo tener una liturgia recién hecha. En el fondo, ambos casos responden a la misma forma de pensar. Se trata en definitiva de establecer si la fe surge por decretos e investigaciones eruditas o en la historia viva que nos llega de una Iglesia única a lo largo de los siglos» (RATZINGER, *La fiesta de la fe*, 118-119).

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 8.

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*.

como expresión extraordinaria de la misma *Lex orandi* y gozar del respeto debido por su uso venerable y antiguo. Estas dos expresiones de la *Lex orandi* de la Iglesia no llevarán de forma alguna a una división de la *Lex credendi* (Ley de la fe) de la Iglesia; son, de hecho, dos usos del único rito romano.

### 1. Breve aproximación a los conceptos de “rito” y “uso”

Un primer aspecto que ahora conviene aclarar es el significado con que pensamos que el *Motu proprio* toma la expresión “rito”.<sup>1</sup> Esta palabra tiene múltiples acepciones pero pensamos que en este artículo primero designa una familia litúrgica, es decir, una manera de celebrar los misterios cristianos que es particular a un grupo étnico, lingüístico o cultural y que se manifiesta por un conjunto de prácticas y de costumbres litúrgicas bien definidas. Estas tradiciones rituales poseen unos libros litúrgicos propios, un calendario propio, una manera particular de celebrar los sacramentos. En el caso de la Eucaristía cada rito tiene su propia tradición eucológica, sus leccionarios, cantos y ordinario de la misa propio. Si empleamos “rito” en este sentido también puede indicar la doctrina particular o la orientación teológica de una Iglesia, en tanto que distinta de las otras Iglesias, es decir, incluye toda una tradición histórica y política, puede indicar la lengua y la cultura de un pueblo entero que ha sido profundamente influenciado por la tradición litúrgica misma. En este sentido amplio y general se habla de ritos occidentales y orientales.

Por lo que se refiere a Occidente encontramos, como se sabe, un vasto pluralismo litúrgico. Los ritos occidentales no-romanos incluían el rito ambrosiano o milanés, el español o mozárabe, el galicano, la tradición ritual del norte de África y el rito celta. Cada una de estas tradiciones litúrgicas occidentales tiene su propio carácter e identidad. También en este grupo hemos de incluir el rito romano que tiene la particularidad de extenderse por un enorme número de países, grupos étnicos, culturas, lenguas, es decir, tiene una extensión universal. Esta universalidad no impide que en su seno se encuentren expresiones locales que están más o menos desarrolladas según las circunstancias históricas.<sup>2</sup> Las

<sup>1</sup> Para este apartado seguimos C. FOLSOM, *Rite romain ou rites romains*, en *Autour de la question liturgique. Actes des Journées liturgiques de Fontgombault 22-24 Juillet 2001*, Association Petrus a stella, Fontgombault 2001, 67-98. A este artículo se refiere el cardenal Ratzinger diciendo: «Le fait de cette coexistence [rites romains dans le rite romain] est évident, comme l'a très bien montré, et d'une manière très convainquante, le Père Folsom. Le Père Folsom en a énoncé clairement deux conséquences: il n'y pas de raisons liturgiques contre cette pluralité, mais il y a le problème des critères canoniques, et – comme il a dit – politiques; je dirai plutôt pastoraux» (RATZINGER, *Bilan et perspectives*, en *Autour de la question liturgique*, 177).

<sup>2</sup> «Nelle diverse Chiese dell'Europa occidentale si possono trovare notizie di riti particolari più o meno documentati [...] Nell'impossibilità di dare notizie sulle particolarità liturgiche di tutta l'Europa (Buone indicazioni in A. HÄNGGI, *Der Rheinauer Liber Ordinarius*, Spicilegium Friburgense 1, Freiburg S. 1957, 25-36), mi limito a quelle più importanti dell'Italia» (CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, 150-151). En este mismo libro en las páginas 152-158 recoge bibliografía sobre usos propios de diversas diócesis italianas en la época anterior al siglo VII.

particularidades locales de la práctica litúrgica que se desarrollan en el interior del rito romano y que forman un sistema coherente se llaman propiamente “usos”.<sup>1</sup>

Así encontramos otra acepción de la palabra “rito”, a saber, una parte de una determinada tradición litúrgica y que más propiamente llamaríamos “uso”, como hace el *Motu proprio*. Estos usos pueden darse en naciones o reinos (por ejemplo en Inglaterra el caso del “uso sarum”)<sup>2</sup> en diócesis (Aquileya,<sup>3</sup> Ravena, Benevento, Lyon, Braga<sup>4</sup>) o en familias monásticas o religiosas (cluniacense,<sup>5</sup> cisterciense,<sup>6</sup> cartujo, dominicano,<sup>7</sup> franciscano, carmelitano,<sup>8</sup> premostratenense<sup>9</sup>). Todos estos “ritos” dependen fuertemente de tradiciones romanas y pueden denominarse como diferentes “usos” del rito romano. Como equivalente al

<sup>1</sup> Un ejemplo de lo que decimos son las cuatro usos litúrgicos existentes en la misma ciudad de Roma durante todo el siglo XIII y sus mutuas influencias (Cfr. C. FOLSOM, *I libri liturgici romani*, en A. CHUPUNGCO, *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia 1*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 283-290. Recoge una extensa bibliografía).

<sup>2</sup> Cfr. P. TIROT, *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VII au XVI siècle*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1985, 96-97.

<sup>3</sup> Cfr. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, 149-151; G. PERESSOTTI (ed), *Missale Aquileyensis Ecclesiae (1517)*, Libreria Editrice Vaticana - Istituto Pio Paschini, Città del Vaticano, Udine 2007, 9-14. Confluirá con el rito romano hasta finales del siglo XVI en que la diócesis renunciará a su rito propio.

<sup>4</sup> Se mantuvo su uso después de la aparición del Misal de 1570. Tras un intento de abandono en 1880 a lo que se opuso la mayoría del clero, en 1918 fue impuesto a toda la diócesis. Después de la reforma litúrgica postconciliar se estudió la posibilidad de su reforma, pero la Congregación para el Culto divino decidió conservarlo en su forma tradicional, autorizando a los sacerdotes de la diócesis a emplear el nuevo *Ordo Missae* si lo preferían (cfr. Acta congregationis, Summarium Decretorum, VII. Decreta circa ritus et calendaria particularia, Ritus bracarensis 18 noviembre 1971 [Prot. n. 1857/1971] «Notitiae» 72 [1972] 114-115; *Il rito bracarense e la riforma liturgica*, «Notitiae» 73 [1972] 145-150). Resulta interesante constatar que las disposiciones recogidas en la solución definitiva adoptada por la S. Congregación para el Culto Divino (Decreto 18 noviembre 1971. Prot. 1857/71) son muy similares a las que presenta el *Motu Proprio Summorum Pontificum* (cfr. S. B., *Il rito bracarense e la riforma liturgica*, «Notitiae» 72 [1972] 149-150).

<sup>5</sup> Cfr. P. TIROT, *Un Ordo Missae monastique: Cluny, Cîteaux, La Chartreuse*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 1981.

<sup>6</sup> Se siguió usando tras la entrada en vigor del Misal de 1570 y fue abandonado por la orden en el siglo XVII (Cfr. J. M. CANIVEZ, *Le rite cistercien*, «Ephemerides Liturgicae» 63 [1949] 276-311).

<sup>7</sup> En 1256 se aprobó el *Ordinarium iuxta ritum ordinis Fratrum Praedicatorum* y fue confirmado su uso por Clemente IV el 7 de julio de 1267. Se mantuvo su uso tras la entrada en vigor del Misal de 1570. En 1968 el Capítulo general de la Orden decidió la adopción del nuevo *Ordo Missae* (cfr. A. DIRKS, *De ritu dominicano*, «Notitiae» 69 [1972] 17-18) entrando en vigor el 2 de junio de 1969.

<sup>8</sup> Son diversas las vicisitudes que ha vivido este uso propio cuyo origen se remonta al siglo XIII y que se mantuvo en vigor tras la promulgación del Misal de 1570 (cfr. A. FORCADELL, *Ritus Carmelitarum Antiquae observantiae*, «Ephemerides Liturgicae» 64 [1950] 5-52 y G. MIDILI, *Il rito carmelitano*. Status quaestionis, «Ecclesia Orans» 22 [2005] 199-208). La Orden decidió abandonarlo y adoptar el nuevo *Ordo Missae* en 1972 (cfr. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, Prot. 863/72, 4 julio 1972, «Notitiae» 78 [1972] 362).

<sup>9</sup> Se siguió utilizando tras la entrada en vigor del Misal de 1570, pero fue abandonado por la orden en el siglo XVII.

concepto “uso” podemos incluir el concepto de *forma* tal y como es utilizado en el *Motu Proprio*<sup>1</sup> y en la carta dirigida a los obispos.<sup>2</sup>

No podemos afrontar ahora la cuestión de la “forma”, polémica que surgió en los años de entreguerras y hoy en día en gran parte ha sido olvidada. La preocupación por este concepto aparece unido a una nueva manera de concebir la liturgia que se separa de los problemas dogmáticos tradicionales de la doctrina eucarística para centrar su atención en la celebración litúrgica como forma viva. Se descubre así la “forma” como dimensión teológica y espiritual con un peso específico. Ya no nos encontramos ante un mero aspecto ceremonial o rubrical, sino que es manifestación, manera de que lo esencial se haga visible. Como consideraba el cardenal Ratzinger, «la forma pasó a ser la expresión interior de la realidad espiritual acontecida en la liturgia».<sup>3</sup>

Entendida, como un modo adecuado de orar, de dirigirse a Dios, dicha *forma* puede expresarse, con un carácter ordinario o extraordinario. Nos encontramos por tanto, ante dos expresiones de la misma *lex orandi*, si bien una de ellas es *forma extraordinaria*. En primer lugar lo es de hecho «porque presupone un cierto nivel de formación litúrgica y un acceso a la lengua latina; tanto uno como otro no se encuentran tan a menudo», es decir, «por la situación real en que se encuentran las comunidades de fieles».<sup>4</sup> En segundo lugar es también forma extraordinaria «por la normativa jurídica»<sup>5</sup> que, teniendo en cuenta la realidad de las cosas, busca «procurar que el bien de estos fieles [que usan la liturgia previa a la reforma] se armonice con la atención pastoral ordinaria de la parroquia [...] evitando la discordia y favoreciendo la unidad de la Iglesia».<sup>6</sup> Evidentemente la distinción ordinaria, extraordinaria no supone ninguna diferencia teológica y no implican una división de la *lex credendi* pues las dos son epifanía de la *lex orandi*.

No consideramos necesario detenernos más en este punto, pero pensamos que ahora se comprende mejor, y la historia de la liturgia y el análisis de las propias formas litúrgicas lo demuestra de modo detallado, que en el interior de la unidad del rito romano hay un lugar para una legitimidad de usos diferentes. Es

<sup>1</sup> «Hae duae expressiones “legis orandi” Ecclesiae, minime vero inducent in divisionem “legis credendi” Ecclesiae; sunt enim duo usus unici ritus romani. Proinde Missae Sacrificium, iuxta editionem typicam Missalis Romani a B. Ioanne XXIII anno 1962 promulgatam et numquam abrogatam, uti *formam* extraordinariam Liturgiae Ecclesiae, celebrare licet» (BENEDICTO XVI, *MP Summorum Pontificum*, art. 1).

<sup>2</sup> «Es necesario afirmar en primer lugar que el Misal, publicado por Pablo VI y reeditado después en dos ediciones sucesivas por Juan Pablo II, obviamente es y permanece la forma normal – la *forma ordinaria* – de la Liturgia Eucarística. La última redacción del *Missale romanum*, anterior al Concilio, que fue publicada con la autoridad del Papa Juan XXIII en 1962 y utilizada durante el Concilio, podrá, en cambio, ser utilizada como *forma extraordinaria* de la Celebración litúrgica. No es apropiado hablar de estas dos redacciones del Misal romano como si fueran “dos Ritos”. Se trata, más bien, de un doble uso del mismo y único Rito [...]. Muchas personas que aceptaban claramente el carácter vinculante del Concilio Vaticano II y que eran fieles al Papa y a los Obispos, deseaban no obstante reencontrar la *forma*, querida para ellos, de la sagrada liturgia [...]. Por lo demás, las dos *formas* del uso del Rito romano pueden enriquecerse mutuamente» (BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*).

<sup>3</sup> RATZINGER, *La fiesta de la fe*, 44.

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> BENEDICTO XVI, *MP Summorum Pontificum*, art. 5.

una realidad que encontramos antes y después del concilio de Trento<sup>1</sup> y que recoge la *Sacrosanctum Concilium* cuando afirma: «La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia». <sup>2</sup> Por eso la existencia de «dos usos del único rito romano» no es extraña ni a la historia ni a la tradición litúrgica.

## 2. *Lex orandi statuatur legem credendi*

El último punto objeto de análisis será otra afirmación del artículo primero: «Estas dos expresiones de la *lex orandi* de la Iglesia no llevarán de forma alguna a una división de la *lex credendi* (Ley de la fe) de la Iglesia».

Una primera consideración es que la liturgia, como *manifestación* del misterio, presupone la aceptación del *a priori* de la estructura sacramental de la historia de la salvación: ni la Iglesia, ni su liturgia “crean” el misterio de Cristo; antes bien, tanto en el orden lógico como histórico-ontológico, primero es el acontecimiento salvífico y después su celebración memorial. <sup>3</sup> Y esto no entraña minusvalorar el momento ritual. Antes bien,

el carácter eminente de la liturgia en la economía de la salvación y del rito en el horizonte de la teología radica, precisamente, en su ser *mediación* necesaria para la presencia y comunión con el misterio salvífico trinitario [...] Por ser mediación necesaria para la presencia y comunicación del misterio, el rito estructura, como requisito previo, la posibilidad misma del acontecer litúrgico. Así paradójicamente, es en la prioridad del misterio donde radica la exigencia y el valor insustituible del rito, al constituir el momento y lugar para el encuentro con la obra salvífica de Cristo. <sup>4</sup>

En este sentido, «es importante constatar que los distintos ritos [de la liturgia eclesial] remiten a los lugares de origen apostólico del cristianismo, buscando así ese arraigo directo con el lugar y tiempo del acontecimiento de la revelación». <sup>5</sup> Esta íntima relación que existe entre los ritos que celebran el misterio de Cristo revelado y transmitido por la Palabra de Dios y la Tradición viva pensamos que es la razón última del aforismo *lex orandi, lex credendi*. De hecho, la liturgia ma-

<sup>1</sup> Sirva como ejemplo, POMMARÈS, *Trente et le Missel*, 60-69.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 37. Es significativo ver que es la misma idea que señala por ejemplo san Gregorio Magno. «Un esatta libertà liturgica è indicata, come si è visto da Gregorio Magno e da lui approvata per altre Chiese. Quando nel luglio dell'anno 601 Agostino missionario in Inghilterra palesa al Papa l'incertezza circa la strada da seguire, constatando come essendo una la fede, diverse sono le consuetudini delle Chiese e altro è l'ordinamento nella Chiesa romana, altro è quello osservato nelle Chiese delle Gallie, il Papa non esita a rispondere: Tu abbi sempre presente la consuetudine della Chiesa romana nella quale tu sei nutrito e amala sempre. Ma a me piace che si trovi nella Chiesa romana, in quelle della Gallia o in qualsiasi altra, qualcosa che possa maggiormente piacere a Dio onnipotente, tu l'abbia a raccogliere e l'abbia a immettere nella Chiesa degli Inglesi, ancora tanto giovane, assieme a tutto quanto hai potuto raccogliere dalle altre Chiese» (CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, 121).

<sup>3</sup> «Por esta vía se supera todo posible liturgismo, entendido éste como una consideración absoluta del signo y del rito, considerados a-relativamente a Cristo» (BIFFI, *Liturgia* 1, 24).

<sup>4</sup> GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Rito, culto, cultura*, 812-813. También IDEM, *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2006, 97.

<sup>5</sup> RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 188.

nifesta y celebra la fe de una Iglesia transmitida por una tradición determinada.<sup>1</sup> Así cada rito presenta la fe de una Iglesia particular, la cual, evidentemente no puede ser diferente de aquélla de la Iglesia universal. El conocido adagio *lex orandi, lex credendi*<sup>2</sup> se encuentra como fundamento y marco del primer artículo del *Motu proprio*. Allí leemos que la *lex orandi*, expresada por dos usos diversos, no implican ninguna división de la *lex credendi* de la Iglesia; son de hecho, dos usos del único rito romano. Para facilitar su comprensión puede resultar útil ahora, recordar brevemente el origen y contexto de esta expresión.

Próspero de Aquitania que es con gran probabilidad su autor,<sup>3</sup> recurrió a la oración litúrgica que la Iglesia hacía por los pecadores e infieles para probar la necesidad de la gracia en la cuestión del *initium fidei*, frente a los semipelagianos.<sup>4</sup> En el capítulo 8 de la obra *Indiculus de gratia* Próspero afirma que hay que tener en cuenta los ritos (*sacramenta*) que hacen los sacerdotes en toda la Iglesia y que fueron transmitidos por los Apóstoles. Estos, en efecto, establecieron la regla de la fe apostólica y la Iglesia la hizo propia en su plegaria. Por tanto, recurriendo a la oración de la Iglesia (*lex supplicandi*), se sabe cuál es la regla de la fe. En el caso que le preocupaba, la oración litúrgica de la Iglesia dilucidaría si la gracia es o no necesaria para la conversión.<sup>5</sup> El texto de Próspero subraya de una parte el aspecto tradicional (*ab apostolis tradita*) y el uso universal (*in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur*) de la ley de la oración. De ahí que concluya: esta ley de la oración determina la ley de la fe. En otras palabras, las oraciones litúrgicas que constituyen ellas mismas una ley, aclaran la disputa teológica con los semipelagianos e indican la regla de la fe.

<sup>1</sup> «El rito es por tanto, para el cristiano, la forma concreta, que supera el tiempo y el espacio, en el que, de manera colectiva, toma cuerpo el modelo fundamental de la adoración, que se nos ofrece por la fe. A su vez, esta adoración incluye siempre toda la práctica de la vida. El rito tiene, por consiguiente, su lugar originario en la liturgia, pero no sólo en ella. Se expresa también en una forma determinada de hacer teología, en la forma de la vida, y en los ordenamientos jurídicos de la vida eclesial» (RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 184).

<sup>2</sup> Cfr. P. DE CLERCK, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*, «Questions liturgiques» 299 (1978) 193-212; IDEM, *Lex orandi, Lex credendi*, «La Maison-Dieu» 222/2 (2000) 61-78; J. A. ABAD, *Lex orandi – Lex credendi. La liturgia expresión y norma de la fe*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *La liturgia en los inicios del tercer milenio. A los XL años de la Sacrosanctum Concilium*, Grafite Ediciones, Baracaldo 2004, 285-305; C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 22-32.

<sup>3</sup> M. CAPPUYNS, *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semi-pélagianisme*, «Revue bénédictine» 41 (1929) 156-170.

<sup>4</sup> El texto que recoge el adagio se encuentra en un obra de carácter teológico conservada en la colección canónica de Dionisio el exiguuo (hacia el año 500) después de una carta escrita por el Papa Celestino (422-432) a los Obispos de la Galia a petición de los monjes francos Hilario y Próspero, en vista a defender a su maestro. Recubierto por la autoridad papal, este documento compuesto de diez capítulos generalmente se llama capítulo célestiniense. El título concreto de la obra es *Indiculus de gratia* o bien, *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*.

<sup>5</sup> «... obsecrationem quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi». El texto completo del *Indiculus de gratia*, capítulo 8 en PL 51, 209-210; DS 246.

Ahora bien, para entender el alcance del adagio es importante determinar con precisión el sentido y contenido que Próspero da al vocablo *lex*. Para hacerlo, seguimos a De Clerck que se apoya en un texto paralelo del mismo autor y de idéntica temática recogido en el *De vocatione omnium gentium*.<sup>1</sup> Allí citando 1Tim 2,1-6 Próspero llama la atención de los semi-pelagianos recordando la necesidad de rezar por todos los hombres. Es ahí donde encuentra la *regula doctrinae apostolicae*, un precepto apostólico al que la Iglesia universal obedece por todas partes, rezando no sólo por ellos mismos, sino por los no creyentes y los enemigos de Cristo.<sup>2</sup> Este es el corazón de la argumentación en la que sitúa la expresión *lex supplicationis*, tan próxima a aquella *lex supplicandi* de la que queremos precisar su significado.

El pasaje del *De vocatione omnium gentium* contiene expresiones muy cercanas al capítulo 8 del *Indiculus*. Se puede decir que la *lex supplicandi*, según el espíritu de Próspero y teniendo en cuenta su comentario a 1Tim 2,1-2, no se refiere a la liturgia o a la oración litúrgica concreta, sino al mandato hecho por el Apóstol de rezar por todos los hombres. Esta orden que la Iglesia obedece en su liturgia, en todas partes y cada día, obliga lógicamente a creer que el principio de toda salvación proviene de la gracia de Dios. El precepto de la oración para alcanzar la gracia es una prueba de la necesidad de la gracia. Por tanto, la *lex orandi*, en el espíritu de Próspero, no designa en primer lugar una ley litúrgica, sino el precepto apostólico que se encuentra en 1Tim 2,1-2.<sup>3</sup> Es decir, la *lex orandi* que resuelve la cuestión sobre la gracia, no es en primer lugar la oración que la Iglesia hace para que los infieles vuelvan a la fe, sino el precepto apostólico. Es el Evangelio de Jesucristo el que determina la ley de la oración, de la fe y de la caridad.<sup>4</sup>

Así podemos considerar que el contenido de la *lex supplicandi*, que Próspero afirma contra los semi-pelagianos, es una realidad con tres niveles. El primero

<sup>1</sup> Cfr. Comentarios sobre la autoría de la obra Cfr. DE CLERCK, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques*, 197.

<sup>2</sup> Después de citar 1Tim 2,1-6 Próspero escribe: «De hac ergo doctrinae apostolicae regula, qua ecclesia universalis imbuitur, ne in diversum intellectum nostro evagemus arbitrio, quid ipsa universalis ecclesia sentiat, requiramus; quia nihil dubium esse poterit in praecepto, si oboedientia concordet in studio. Praecepit itaque Apostolus, immo per Apostolum Christus qui loquebatur in Apostolo, fieri obsecrationes postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus, ac pro his qui in sublimitate sunt. Quam legem supplicationis ita omnium sacerdotum et omnium fidelium devotio concorditer tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua huiusmodi orationes non celebrentur a populis christianis...» (PRÓSPERO DE AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium*, 1, 12, PL 51, 664-665).

<sup>3</sup> «À la suite de l'étude la plus fine de ce passage, due à Karl Federer (*Liturgie und Glaube*, Fribourg 1950, 15-16), il faut reconnaître que la *lex supplicationis* ou la *lex orandi* ne désigne pas d'abord, dans l'esprit de Prosper, une loi liturgique, mais bien le précepte apostolique que l'on trouve en 1Tim 2,1» (DE CLERCK, *Lex orandi, Lex credendi*, 68).

<sup>4</sup> Después de un análisis de diversos textos de san Cipriano y san Agustín como fuentes de Próspero de Aquitania, De Clerck concluye diciendo: «Si donc Augustin se fonde avant tout sur les prières de l'Église, Cyprien et Prosper, pour leur part, se basent principalement sur la Bible, telle que l'Église la comprend et surtout la met en pratique dans sa liturgie» (DE CLERCK, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques*, 205).

supone el mandato formulado en 1Tim 2,1-2, entendido como una *lex*, un *praecceptum*. En segundo lugar, el contenido de la *lex supplicandi* es la respuesta que la Iglesia da a aquella orden, obedeciendo. Las *oraciones* a las que se refiere Próspero en el texto, en este segundo nivel, son el hecho de que la Iglesia reza por todos los hombres. Costumbre de rezar que es apostólica, universal y cotidiana. Finalmente la *lex orandi* es la formulación misma de las oraciones que Próspero cita en sus dos textos, donde se expresa el *sensus fidei* de la Iglesia. Estos son los tres niveles coordinados que zanján el debate doctrinal, pero no sólo el último de ellos tomado aisladamente.<sup>1</sup>

En resumen, la “norma del orar”, formulado por la Biblia y puesto por obra por la Iglesia, “determina la regla de la fe”.<sup>2</sup> Según Próspero la oración de la Iglesia está acreditada teológicamente en la medida en que se basa en la revelación bíblica, tal y como la entiende la Iglesia universal. Próspero no opone Biblia y Liturgia ni separa liturgia y Tradición. Si se puede recurrir a las oraciones de la Iglesia para zanjar la cuestión de la gracia, es debido a que éstas responden al mandato bíblico y son expresión de la Tradición viva de la Iglesia. Éste es el sentido originario del adagio en su formulación más larga: *ut legem credendi lex statuat supplicandi*.<sup>3</sup>

La razón última del aforismo, lejos de pretender una primacía de toda la *praxis* frente al *dogma*, subraya más bien la estrecha e íntima relación estructural del rito con el acontecimiento – la verdad – que le da su sentido.<sup>4</sup> Así pues, la

<sup>1</sup> «Ce sont les trois niveaux coordonnés qui tranchent le débat doctrinal, et non le troisième pris isolément. Si la loi peut clore la dispute théologique, c'est qu'elle a des garanties bibliques, et qu'elle est mise en oeuvre par la liturgie de l'Église, partout le monde. C'est en ce sens que la *lex orandi* est un principe d'heuristique théologique; elle permet de découvrir la règle de la foi» (DE CLERCK, *Lex orandi, Lex credendi*, 69). No compartimos la idea de Giraudo que en su artículo no tiene en cuenta el primer nivel como contenido de la *lex orandi*. Esto le lleva a no entender de modo complementario inspiración bíblica, tradición y oración litúrgica (Cfr. GIRAUDO, *In unum corpus*, 24-27). En cuanto a las fuentes e influencias patristicas presentes en Próspero pensamos que el benedictino se muestra más convincente que Giraudo (Cfr. DE CLERCK, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques*, 203-205).

<sup>2</sup> «Le point de l'adage consiste donc à affirmer que la *lex orandi*, entendue comme l'usage universel de l'Église, basé sur un fondement scripturaire, indique la voie de la *lex credendi*, de la juste manière de croire» (DE CLERCK, *Lex orandi, Lex credendi*, 71).

<sup>3</sup> Cfr. DE CLERCK, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques*, 199-200; 205-206. Así se expresa también el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1124 cuando afirma: «Cuando la Iglesia celebra los sacramentos confiesa la fe recibida de los Apóstoles, de ahí el antiguo adagio: “*LEX orandi, LEX credendi*” (“La ley de la oración es la ley de la fe”) (o: “*legem credendi LEX statuat supplicandi*” [“La ley de la oración determine la ley de la fe”], según Próspero de Aquitania, siglo V, ep. 217). La ley de la oración es la ley de la fe, la Iglesia cree como ora. La Liturgia es un elemento constitutivo de la Tradición santa y viva (cfr. Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 8)».

<sup>4</sup> Es interesante hacer notar lo que De Clerck señala del adagio *lex orandi, lex credendi* referido a los distintos momentos de la liturgia: «Il est clair, en effet, que l'on comprend la liturgie autrement en période de liturgie fixe et en période de mutation. Dans le premier cas, on a tendance à considérer la liturgie comme un ensemble clos et bien déterminé, comme un corpus eucologique; n'a-t-on pas d'ailleurs défini la liturgie par ce qui était consigné dans les livres liturgiques? On peut alors dire facilement: *Regardez comment l'Église prie, et vous saurez ce qu'elle croit*. En période de réforme liturgique, par contre, le raisonnement tend à s'inverser; l'idée même de réforme donne le primat au contenu de

consideración del significado original del adagio, tal y como lo entiende Próspero, permite afirmar que la expresión *lex orandi* traduce un mandato apostólico, acogido por la Iglesia y plasmado en un modo adecuado de adorar a Dios, una forma de oración y de culto común que sea agradable al mismo Dios y sea conforme a la naturaleza humana. Por tanto no se identifica de modo aislado con un único rito específico, sino con un modo, una forma adecuada de glorificar a Dios que entronca con la Palabra de Dios y la Tradición viva de la Iglesia.<sup>1</sup> Con este sentido, verdaderamente la ley de la oración es la ley de la fe, la Iglesia cree como ora.<sup>2</sup> De ahí que el artículo primero del *Motu Proprio* puede afirmar que ambas formas litúrgicas, que son expresiones ortodoxas<sup>3</sup> de la *lex orandi*, manifiestan la *lex credendi*, que es y sigue siendo idéntica.<sup>4</sup>

Es posible por tanto que, acciones litúrgicas diversas, pero que responden al mandato bíblico y son expresión de la Tradición viva de la Iglesia, expresen la

la foi; n'est-ce pas en fonction de certaines idées, neuves ou renouvelées, que l'on pense à réviser les pratiques ou les textes qui n'y correspondent plus ou mal? L'appel à la liturgie comme à une norme apparaît donc beaucoup moins probant, car à la limite on sait en fonction de quel courant d'idées, de quels articles, voire de quelle influence personnelle tel ou tel élément de la liturgie a été supprimé, maintenu, ajouté ou modifié» (DE CLERCK, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques*, 194).

<sup>1</sup> «L'argument est donc élaboré; il repose sur un fondement biblique, sur un usage ecclésial, et sur la formulation d'une Église particulière. Il n'est donc pas légitime, théologiquement, d'utiliser n'importe quelle expression liturgique pour justifier des vues doctrinales, ou de canoniser tel ou tel fait liturgique qui ne répondrait aucunement à ces critères» (P. DE CLERCK, *La liturgie comme lieu théologique*, en *La liturgie lieu théologique. Institut Supérieur de Liturgie*, Beuchesne Editeur, Paris 1999, 133).

<sup>2</sup> «De plus l'adage n'a pas l'ambition d'exprimer l'ensemble des rapports entre liturgie et théologie. Il est clair que leurs relations son à double sens. Tantôt la théologie imprime sa marque à la liturgie: c'est qui se passe lors d'une réforme liturgique. Tantôt la liturgie peut être considérée dans ses aspects doctrinaux, car elle véhicule des convictions de foi; c'est cette portée théologique de la liturgie que l'adage veut mettre en relief, et c'est tout son intérêt» (DE CLERCK, *La liturgie comme lieu théologique*, 133).

<sup>3</sup> «En este contexto, se puede recordar que la palabra ortodoxia, originariamente no significaba la recta doctrina. Efectivamente, por una parte, la palabra *doxa* en griego significa opinión, apariencia; por otra parte, en el lenguaje cristiano, significaría algo así como verdadera apariencia, es decir: *gloria de Dios*. Ortodoxia significa, por consiguiente, el modo adecuado de glorificar a Dios, la forma adecuada de adoración. En este sentido la *ortodoxia* es también, por su misma definición, *ortopraxis*. La contraposición moderna entre los dos términos queda disuelta en sí misma ya desde el origen. Lo que importa no son las teorías acerca de Dios, sino la manera adecuada de encontrarse con Él» (RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 183).

<sup>4</sup> «Une chose devrait être claire: la liturgie ne doit pas être un terrain d'expérimentation d'hypothèses théologiques. Trop rapidement, dans ces dernières décennies, des conceptions d'experts sont entrées dans la pratique liturgique, souvent aussi en passant à côté de l'autorité ecclésiale, par le canal de commissions qui surent diffuser au niveau international leur consensus du moment, et en faire pratiquement des lois de l'action liturgique. La liturgie tient sa grandeur de qu'elle est en non de ce que nous en faisons. Notre participation est certes nécessaire, mais comme un moyen de s'insérer humblement dans l'esprit de la liturgie: Jésus-Christ. La liturgie n'est pas l'expression de la conscience d'une communauté, qui du reste est diffuse et changeante. Elle est la révélation accueillie dans la foi et la prière, et sa mesure est dès lors la foi de l'Église, en qui est reçue la révélation. Les formes que l'on donne à la liturgie peuvent varier en fonction des lieux et des temps, comme les rites sont divers. Essentiel est le lien à l'Église qui, de son côté, est liée par la foi dans le Seigneur. L'obéissance de la foi garantit l'unité de la liturgie, par-delà la frontière des lieux et des temps, et nous laisse expérimenter l'unité de l'Église, l'Église comme patrie du cœur» (RATZINGER, *Théologie de la liturgie*, 28-29).

misma fe. Así, la liturgia renovada y la previa a la reforma, vividas ambas según los criterios esenciales dados por la constitución *Sacrosanctum Concilium*, son epifanía válida de la *lex orandi* y no llevan de forma alguna a una división de la *lex credendi*. La fidelidad al concilio, que ha presentado los principios y normas básicas que todos los textos deben respetar, se manifiesta cuando se viven los criterios esenciales de la constitución *Sacrosanctum Concilium* durante la celebración litúrgica, ya sea cuando se usan los textos anteriores a la reforma o aquellos renovados.<sup>1</sup>

Estos criterios, como recordaba Juan Pablo II, sirvieron de base a la reforma y son fundamentales para conducir a los fieles a una celebración activa de los misterios, y son la actualización del misterio pascual de Cristo en la liturgia de la Iglesia, la presencia de la Palabra de Dios y la liturgia como epifanía de la Iglesia, puesto que la liturgia es la Iglesia en oración.<sup>2</sup> De estos principios se derivan normas y orientaciones que deben regular la renovación de la vida litúrgica partiendo del principio de que nada de lo que hacemos en la liturgia puede aparecer como más importante de lo que invisible, pero realmente, Cristo hace por obra de su Espíritu. De ahí que entre los primeros objetivos de una auténtica pastoral litúrgica y sacramental encontramos «la fe vivificada por la caridad, la adoración, la alabanza al Padre y el silencio de contemplación».<sup>3</sup> De este modo la participación activa, plena y fructuosa en la que el Concilio Vaticano II puso un énfasis particular se comprenderá como realmente éste ha deseado, es decir, «en términos más sustanciales, partiendo de una mayor toma de conciencia del misterio que se celebra y de su relación con la vida cotidiana».<sup>4</sup>

Naturalmente continuarán existiendo acentos espirituales y teológicos diferentes, pero no serán vistos como dos maneras opuestas de ser cristianos, más bien serán el patrimonio de una sola y única fe. La diversidad litúrgica que aportan los dos usos del mismo rito romano es fuente de enriquecimiento porque se expresa en la fidelidad a la fe común, a los sacramentos que la Iglesia ha recibido de Cristo y a la comunión jerárquica.<sup>5</sup> Esta visión conciliar de la liturgia implica una perspectiva de caridad que supera prejuicios, que no ve una forma como superior a la otra, como respuesta a su supuesta crisis pre o posconciliar.<sup>6</sup> Requiere

<sup>1</sup> «Ecco perché è importante attenersi ai criteri essenziali della Costituzione sulla sacra liturgia anche durante la celebrazione della liturgia secondo i vecchi testi. Nel momento in cui tale liturgia tocca profondamente i fedeli per la sua bellezza, allora sarà amata e non sarà più in opposizione inconciliabile con la nuova liturgia. A condizione che i criteri vengano applicati così come ha voluto il Concilio» (RATZINGER, *Mesa redonda en el Hotel Ergife*, 53).

<sup>2</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Vicesimus quintus annus*, nn. 5-9, pp. 901-906.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 10, p. 907.

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, n. 52, p. 145.

<sup>5</sup> Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1206.

<sup>6</sup> «Todo esto significa que para la reforma de la liturgia se requiere una gran capacidad de tolerancia dentro de la Iglesia, tolerancia que en este terreno es el escueto equivalente de la caridad cristiana. El hecho de que a menudo falte no poca de esa tolerancia es sin duda la crisis de la renovación litúrgica entre nosotros. [...] Porque el culto divino más auténtico de la cristiandad es la caridad» (J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 346).

re ser conscientes de que «la riqueza insondable del Misterio de Cristo es tal que ninguna tradición litúrgica puede agotar su expresión»<sup>1</sup> y así se entiende que «las dos formas del uso del Rito romano pueden enriquecerse mutuamente».<sup>2</sup>

Podemos afirmar finalmente que ninguna forma ritual, ningún texto o gesto litúrgico podrá agotar en sí toda la riqueza del misterio de Dios. La única fe de la Iglesia es testimoniada por cuatro evangelios y ninguno de ellos, tomado por separado, apura toda la riqueza del misterio de Cristo. También la única fe eucarística de la Iglesia se celebra en el Misal romano por distintas plegarias eucarísticas y ninguna de ellas agota en sí toda la riqueza del misterio eucarístico. Parece sensato afirmar que dos modos posibles de celebrar la eucaristía tampoco pueden, tomados singularmente, agotar la totalidad del misterio celebrado. Pensamos que es razonable pues, como recuerda el beato Juan XXIII, «una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado».<sup>3</sup>

Es cierto que toda la argumentación y realidad que presenta el *Motu Proprio* y la carta dirigida a los obispos que se basan en la dinámica católica, maravillosa pero exigente, de la conjunción copulativa “y”, no de aquella disyuntiva excluyente, requerirá un esfuerzo por parte de todos.<sup>4</sup> La razón positiva que ha llevado al Papa a la redacción de estos documentos expresa claramente lo que está en juego, «llegar a una reconciliación interna en el seno de la Iglesia».<sup>5</sup> Si de ambas formas de celebración emerge claramente la unidad de la fe y la unicidad del Misterio, esto no puede ser sino motivo de alegría profunda y de agradecimiento. Por eso cuanto mejor se viva la liturgia, cada uno en la forma propia, con una apertura de corazón que supera exclusiones y prejuicios, entonces será posible vivir aquella «unidad en la fe, libertad en los ritos, caridad en todo».

<sup>1</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1201.

<sup>2</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*.

<sup>3</sup> JUAN XXIII, *Alocución*, 11 octubre 1962, «AAS» 54 (1962) 792. Utilizamos la trad española: *Concilio ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1993, 1094.

<sup>4</sup> «Sulla base dell'esperienza fatta presso la Congregazione di cui sono prefetto, con misure esclusivamente giuridiche alla fine non si ottengono i risultati sperati se non vi è anche un'apertura di cuore, una persuasione, una convinzione che fanno comprendere alle persone di buona volontà le ragioni per cui si desidera una cosa» (RATZINGER, *Mesa redonda en el Hotel Ergife*, 58).

<sup>5</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los obispos*.

## ABSTRACT

Este trabajo constituye una reflexión sobre algunas nociones litúrgicas presentes en el artículo primero del *Motu Proprio*, que consideramos básicas y permiten darle su marco adecuado. Para entenderlas de modo conveniente, en primer lugar nos introducimos en la *mens* de este documento, aproximándonos al concepto de liturgia y a las repercusiones que su estructura e historia tienen sobre ella. El objetivo de la segunda parte es analizar brevemente los conceptos de rito y uso, así como el conocido adagio *Lex orandi statuat legem credendi*.

This article presents a reflection on certain liturgical notions found in the first article of the *Motu Proprio* that we consider to be fundamental notions providing the proper interpretative context for the document. In order to understand appropriately these notions, we first examine the *mens* of the document, having an eye to approaching the concept of liturgy and the repercussions that its structure and history have on it. The second part of this article briefly analyzes the concepts of rite and use, in addition to the well-known formula *Lex orandi statuat legem credendi*.

# EL USO DE LA CATEGORÍA “CONSAGRACIÓN” EN VÍSPERAS DEL CONCILIO VATICANO II

PROLEGÓMENOS PARA UN ESTUDIO  
DE LA CONSAGRACIÓN RELIGIOSA

FERNANDO PUIG

SUMARIO: I. *Introducción* - II. *Consagraciones sacramentales*: 1. La centralidad de la consagración eucarística y su particularidad como límite al significado de las demás consagraciones. 2. El carácter sacramental como consagración: el significado de separación del pecado y de destinación al culto. 3. La consagración episcopal y la consagración de los óleos - III. *Consagración de objetos y lugares*: 1. La acción de consagrar y el tipo de eficacia de las consagraciones. 2. El efecto de la consagración y su incidencia en la materialidad de los objetos y lugares consagrados - IV. *Consagraciones personales no sacramentales*: 1. La consagración de las vírgenes. 2. Consagraciones votivas: entre la reafirmación en el bautismo y la sumisión al dominio de Dios. 3. La *consecratio mundi* como espacio de reflexión teológica y pastoral sobre el papel de los laicos y las relaciones entre la Iglesia y el mundo. 4. La consagración en la vida religiosa. La ausencia de valor especificador del término. 5. La consagración en los institutos seculares - V. *Conclusiones y perspectivas*.

## I. INTRODUCCIÓN

UNA parte de la reflexión actual sobre la esencia de la vida religiosa podría reflejarse en la siguiente afirmación:

A partir del Concilio, el concepto de consagración ha ido adquiriendo una importancia central en la teología de la vida religiosa. [...] Incluso prescindiendo del significado estrictamente teológico que comporta el concepto de consagración religiosa, y que constituye un enriquecimiento y una notable profundización de la reflexión sobre la vida religiosa, el término “consagración” compendia adecuadamente tantos aspectos de la vida religiosa que aparece como su síntesis más plena y su mejor condensado expresivo.<sup>1</sup>

El texto que reproducimos refleja sólo una de las posiciones doctrinales post-conciliares sobre el valor que puede tener la noción de *consagración* para caracterizar la vida religiosa. Otras posiciones no aceptarían pacíficamente el valor que se le atribuye en ese texto. En todo caso, la cuestión merece ser estudiada con detenimiento. Conviene plantearse, en consecuencia, cuáles han sido los factores que han conducido a utilizar la terminología consagratória en el ámbito de la vida religiosa.

<sup>1</sup> A. PIGNA, *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, Roma 1991, 231.

El objetivo del presente trabajo no es responder a esta cuestión. Nuestra atención se restringe a ilustrar los usos del término *consagración* en la reflexión eclesial en el tiempo inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II, para considerar cuál es el punto de arranque de los desarrollos posteriores.<sup>1</sup>

La tipología de las consagraciones en la literatura que se examina puede presentarse en tres grupos: las consagraciones estrictamente sacramentales; las consagraciones de objetos y lugares; y las que denominamos consagraciones personales no sacramentales. En cada uno de los grupos prestamos atención primordial a las cuestiones que dotan de significado específico el término *consagración*.<sup>2</sup> La referencia temporal del trabajo pretende acotar de alguna forma los significados vigentes en tiempos próximos al Concilio Vaticano II: en algunas ocasiones salen al paso significaciones tradicionales más antiguas y, en otros, usos del término consagración más recientes. En todo caso, el interés se centra en reflejar el estado de la cuestión en vísperas del Concilio, por lo que no se afronta un estudio de la etimología de la palabra, ni su uso en las diversas lenguas, ni, en fin, la evolución histórica de los contextos religiosos, teológicos y eclesiales en que tal uso puede haber sido más frecuente.

## II. CONSAGRACIONES SACRAMENTALES

### 1. *La centralidad de la consagración eucarística y su particularidad como límite al significado de las demás consagraciones*

El uso del vocablo *consagración* que más destacadamente sale a relucir en la literatura que estudiamos es el que remite a la consagración eucarística. Se observa desde el inicio en esa literatura que este uso del término *consagración* ocupa un lugar muy especial ya que la consagración eucarística trata de una realidad que

<sup>1</sup> Calificamos el presente trabajo como *prolegómenos*. El objetivo al que mira es una investigación ulterior dirigida a valorar el alcance de la utilización de la categoría de *consagración* para cualificar la vida religiosa, en los textos del Concilio Vaticano II y en la reflexión a la que ha dado lugar hasta el presente. Como es sabido, las referencias fundamentales del uso de la expresión *consagración religiosa* se hallan en la constitución dogmática *Lumen Gentium* (n. 44) y en el decreto *Perfectae Caritatis* (n. 5).

<sup>2</sup> En el lenguaje común, el término *consagración* se sitúa en un campo semántico determinado por las relaciones entre el hombre y la divinidad, con un especial énfasis en subrayar la acción humana pero sin excluirse que pueda ser efecto de una acción en sí misma divina. Viene a significarse una capacidad del hombre, que se hace efectiva, para entrar en relación con Dios de una forma específica que no se concentra en las solas palabras sino – supuestas éstas – en introducir determinadas cosas o personas en una relación de una particular intensidad con lo divino. Aparece de forma implícita que esta relación nueva que se instaure entre una persona o una cosa y lo divino, supone una relativa separación de su posición anterior u originaria. Los términos *dedicar* o *destinar* remiten a esta variación ya sea sustancial o accidental en la persona o en la cosa. El lenguaje común, en consecuencia, conduce nuestra atención a este ámbito de las relaciones del hombre con Dios, y particularmente a este tipo de acciones humanas (*consagrar*) y a las situaciones o estados a los que tales acciones dan lugar (*consagrado*). Cfr. J. L. ILLANES, *Consagración. En el cristianismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1984, vol. VI, 282-284. Una definición común de consagración podría ser: «el acto de hacer sagrada una cosa o una persona, es decir, de introducirla en un orden aparte, de afectarla a un carácter que la sustrae de las valoraciones y usos comunes, de concederle un valor sin proporción con los otros valores» (J. DE FINANCE, *Consécration*, en *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1953, vol. II, 1576).

desborda totalmente los demás significados del término. En el contexto de las acciones que de modo general remiten a la relación del hombre con Dios, la consagración eucarística posee una singularidad única: aunque muestra alguno de los elementos que en el lenguaje común se atribuyen a las consagraciones, no es exacto, por ejemplo, afirmar de ella que es *acción humana* o que *acaece en el mundo*, sin dejar de estar, esas afirmaciones y otras semejantes, necesitadas de amplia matización.

Convencionalmente pueden considerarse tres cuestiones principales que eran objeto de estudio y reflexión en la época a la que se ciñe nuestro estudio, por lo que se refiere a la especificidad de la *consagración eucarística*.

La primera señala que sólo por las palabras de la consagración – con exclusión de otro momento – se efectúa la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Esta afirmación debe ponerse en relación con la reflexión teológica acerca de la identificación del núcleo esencial de la Misa. Se trata de una cuestión amplia y debatida, relacionada, entre otras cosas, con la sentida necesidad de resaltar la presencia del Espíritu Santo en la acción litúrgica que es vista de forma distinta en la liturgia romana y en las liturgias orientales.

Un trabajo clásico dedicado a este asunto, después de poner de relieve que en gran parte se trataba del problema de compaginar adecuadamente dos perspectivas, la del lenguaje litúrgico (en buena parte de tradición oriental en este aspecto) y la reflexión teológica occidental acerca de la materia y la forma de los sacramentos, concluye: «unidad de acción de las tres personas divinas en el misterio eucarístico; sacerdocio de Cristo actuando por el ministerio del sacerdote que consagra al repetir las palabras de la institución; virtud transubstanciadora del Espíritu Santo: éstas son, en definitiva, las tres ideas fundamentales que presentan las liturgias y los autores eclesiásticos».<sup>1</sup> A la luz de esta síntesis puede afirmarse que esta consagración se sitúa en el centro mismo de la economía cristiana, concretamente en el núcleo de su expresión litúrgica.

Un segundo aspecto que puede destacarse es el del valor de las *palabras* de la consagración consideradas en sí mismas. Así, se afirmará que en el sacramento de la eucaristía «las palabras sacramentales, por medio de las cuales se confecciona el sacramento permanente, son inmediatamente consagradorias, de la cosa objetiva fuera del hombre, no por el hecho de que el hombre reciba el sacramento».<sup>2</sup> Para expresar la singularidad de tal consagración se argumenta que en los otros sacramentos, el valor consagradorio de las palabras se descompone en dos momentos: el que se refiere a la modificación de la materia, que pasa al ámbito del “ser sacramental” (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*), y la recepción del sacramento al significarse y hacerse efectiva la santificación

<sup>1</sup> S. SALAVILLE, *Epiclèse eucharistique*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1913, vol. v, 292. Puede verse también, entre otros, J. B. FRANZELIN, *Tractatus de SS. eucharistiae sacramento et sacrificio*, Romae 1932<sup>5</sup>, 82-92.

<sup>2</sup> FRANZELIN, *Tractatus de SS. eucharistiae*, 98.

de los hombres.<sup>1</sup> Obviamente, no se niega esta eficacia santificadora del sacramento en la eucaristía, sino que se destaca la diferente operatividad de la forma sacramental.

La tercera cuestión es la que trata de dilucidar dónde estriba la *sustancia* del sacrificio eucarístico. El Catecismo de san Pío X dirá:

el sacrificio de la Misa representa de un modo sensible el derramamiento de la sangre de Jesucristo en la Cruz; porque, en virtud de las palabras de la consagración, se hace presente bajo las especies del pan sólo el cuerpo, y bajo las especies del vino sólo la sangre de nuestro Redentor; si bien, por natural concomitancia y por la unión hipostática, está presente bajo cada una de las especies Jesucristo vivo y verdadero.<sup>2</sup>

Se acoge la idea tradicional según la cual la doble consagración, con la consecuente separación del cuerpo y la sangre de Jesucristo, hace presente incurrentemente el sacrificio cruento del Calvario. Lo que nos interesa destacar es simplemente que la consagración como momento ritual – precisamente en su contenido *significativo*, junto con la separación de las dos especies – es considerado primordialmente como la expresión sintética, efectiva y esencial de la renovación o representación del sacrificio de la Cruz.<sup>3</sup>

Como síntesis de las tres cuestiones examinadas, podemos señalar que esta particular acepción del término *consagración* juega un papel nuclear en tres áreas muy centrales de la economía cristiana: liturgia, sacramentos y sacrificio. Éstas dar lugar a una línea de demarcación de un amplio conjunto de consagraciones que sustancialmente giran en torno al culto cristiano.

Debe subrayarse que en los estudios acerca de la consagración eucarística se verifica una cierta resistencia a utilizar la terminología consagratória para designar la realidad personal divina, Jesucristo sacramentalmente presente en el altar. De modo general se habla del pan o del vino consagrados, pero más raramente del cuerpo o la sangre de Cristo consagrados, y prácticamente nunca de Cristo consagrado. Estos modos de expresión ponen de relieve que, en el caso de la consagración eucarística la acción de consagrar encierra un *hacerse presente* de Dios que supera y desborda, en definitiva, trasciende, *todo* fenómeno consagratório.

En efecto, si bien las consagraciones, como veremos, evocan en general *modos de relación* con Dios que de una forma o de otra se ponen a disposición del

<sup>1</sup> *Ibidem*, 99. Se subraya, por tanto, frente al error protestante, la eficacia santificadora inmediata de los sacramentos (no por su valor promisorio) y que las palabras sacramentales son constitutivas del signo eficaz de la gracia con la materia: hacen sagrada a la materia y por eso, signo santificador (*fit sacra et pars signi sanctificantis*).  
<sup>2</sup> SAN PÍO X, *Catecismo Mayor*, Madrid 1971<sup>38</sup>, n. 658.

<sup>3</sup> Así se afirmará que «el rito por el cual Jesucristo, sacerdote principal, ejerce su sacerdocio por el ministerio del sacerdote visible, su delegado, en su ofrecerse como víctima a Dios, es ciertamente el rito esencial del sacrificio eucarístico, en razón de que reproduce la oblación del Calvario. Este rito no es sino la consagración del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Consecuentemente, la esencia de la Misa se encuentra en la consagración» (A. MICHEL, *Messe. La Messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente – Essence et efficacité*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1928, vol. x, 1250).

hombre, podría afirmarse que en ellas, manteniéndose siempre una dimensión humana y sensible, hay un límite que no alcanzan: la *presencia* de Dios mismo. Así, podría decirse que en esas otras realidades que se consagran – y en general el ámbito de lo sagrado que resulta de ellas y a Dios conducen – son distintas de Dios mismo, que las trasciende.

2. *El carácter sacramental como consagración: el significado de separación del pecado y de destinación al culto*

El desarrollo de la doctrina acerca del carácter sacramental en la época que consideramos está relacionado con las consagraciones. En un tratado de la época, se define el carácter como la cualidad sobrenatural que tiene como efecto – en virtud del poder divino – una destinación y una obligación hacia determinados actos de culto.<sup>1</sup>

Así siguiendo a santo Tomás de Aquino y a la síntesis medieval se habla de las cuatro dimensiones del carácter: como signo *configurativum* con Cristo sacerdote, *distinctivum*, *obligativum* y *dispositivum ad gratiam*.<sup>2</sup> Los dos últimos efectos reponen la cuestión de la mediación de las consagraciones para la adquisición de la gracia:

El carácter comporta una cierta consagración al culto divino y, desde este punto de vista, no confiere la santificación objetiva del alma o gracia sacramental. El sacramento válidamente administrado imprime el carácter aun en quien lo recibe indignamente, y le concede una especial disposición [*dispositivum*] a la gracia santificante [...]; un derecho [*obligativum*] a recibir las gracias actuales que se requieren para el ejercicio digno del culto divino.<sup>3</sup>

Tiene también interés el valor de signo *distinctivum*, ya que resulta ilustrativo de la significación común del término consagración como *separación* para un fin. Los distintos caracteres crean líneas de demarcación de tipos de personas, ya sea entre los infieles y los fieles (por el bautismo) o, dentro de la Iglesia, como constitutivos de clases o estados. El carácter

constituye a los fieles, según el sacramento de que derive, en clases verdaderamente distintas. El bautizado es separado de los infieles, cuando pasa a ser miembro del cuerpo de Cristo y adquiere el derecho a los sacramentos; la confirmación le separa de los simples fieles al consagrarle oficialmente como soldado de Cristo; en fin, si recibe el sacramento del orden, será separado del resto del pueblo y pertenecerá a la sagrada jerarquía.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. F. DIEKAMP, A. HOFFMANN, *De sacramentis, tum in communi tum in specie et de novissimis*, Parisiis-Tornaci-Romæ 1946, 32. Todo ello afirmado sobre la base de la doctrina más tradicional: «al igual que San Agustín decía que el hombre se encuentra consagrado a Dios por razón del carácter, Santo Tomás dice que el hombre se encuentra destinado [*deputatum*] a los actos del culto divino [...]. La palabra *deputatio* expresa a la vez una potestad y una obligación».

<sup>2</sup> Habitualmente se hace remisión a la doctrina del Aquinate en *Summa Theologiae*, III, q. 63.

<sup>3</sup> DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 33.

<sup>4</sup> H. MOUREAU, *Caractère sacramentel*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1910, vol. II, 1707.

Los ámbitos que se crean por la consagración sacramental son de órdenes distintos: el ámbito que se abandona por el bautismo sería el del mal y del demonio en el que el cristiano se encuentra por su nacimiento en estado de pecado original. Se trataría de un “ámbito de influencia”: el no bautizado no está por entero bajo el poder del demonio y no se le considera *malo* en sí mismo, pero en su naturaleza reside un germen de desorden que el demonio tiene facilidad para desarrollar. Por el bautismo es sanado en su naturaleza y pasa al “ámbito de influencia” de Dios. De todos modos persiste un sustrato que no es afectado por ese paso: antes y después se está bajo el poder *creador* de Dios.

Por el orden, se dice, se abandonaría algo distinto ya que no se produce una superposición con el bautismo: el sacerdote dejaría el ámbito de todo lo que no es compatible con su dedicación al culto. Cuestión distinta es que la *dedicación al culto* se conciba de una forma más o menos extensa. En la época que consideramos ésta se entiende según un amplio abanico de grados: desde lo que aparece como su esencia mínima (en sustancia, el *poder* de consagrar y el de perdonar los pecados) hasta todo potencial ejercicio de potestad (habitualmente llamada *sagrada*).

Este aspecto es casi el único que viene recogido en el magisterio anterior al Concilio en términos propiamente de *consagración*.<sup>1</sup> Como escribe Pío XII en la encíclica *Mediator Dei*:

Así como el bautismo distingue a los cristianos y los separa de aquellos que no han sido lavados en el agua purificadora y no son miembros de Cristo, así el sacramento del orden distingue a los sacerdotes de todos los demás cristianos no consagrados, porque sólo ellos, por vocación sobrenatural, han sido introducidos al augusto ministerio que los destina a los sagrados altares, y los constituye en instrumentos divinos, por medio de los cuales se participa en la vida sobrenatural con el Cuerpo místico de Jesucristo. Además, como ya hemos dicho, sólo ellos están investidos del carácter indeleble que los configura al Sacerdocio de Cristo, y sólo sus manos son consagradas “para que sea bendito todo lo que bendigan, y todo lo que consagren sea consagrado y santificado en el nombre de nuestro Señor Jesucristo”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Los principales documentos pontificios de la época que estudiamos, que directa o indirectamente tratan acerca del sacerdocio ministerial, apenas usan la terminología consagratória; cfr. SAN PÍO X, *Haerent animo*, 4 agosto 1908, «AAS» 41 (1908) 555-577; BENEDICTO XV, *Humani generis Redemptorem*, 15 junio 1917, «AAS» 9 (1917) 305-317; PÍO XI, *Ad catholici sacerdotii*, 20 diciembre 1935, «AAS» 28 (1936) 5-53; PÍO XII, *Menti nostrae*, 23 septiembre 1950, «AAS» 42 (1950) 657-704; JUAN XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, 1 agosto 1959, «AAS» 51 (1959) 545-579.

<sup>2</sup> PÍO XII, *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947, «AAS» 39 (1947) 539. La referencia textual final procede del momento ritual de la unción de las manos en el rito de la ordenación de presbíteros: el uso litúrgico de la terminología consagratória se halla vinculado al empleo de los óleos, y no tanto a la descripción del rito globalmente, que preponderantemente se denomina *ordenación*. En ocasiones se denomina *consagración* a la ordenación de los presbíteros como una metonimia, al denominarse el conjunto del rito por el momento de la unción con los óleos. Más adelante, de todos modos, Pío XII hablará una vez de *consagración sacerdotal*: «Idéntico, pues, es el Sacerdote, Jesucristo, cuya Sagrada Persona está representada por su ministro. Éste, en virtud de la consagración sacerdotal recibida, se asimila al Sumo Sacerdote y tiene el poder de obrar en virtud y en la persona del mismo Cristo» (*ibidem*, 548).

Por otro lado, en la encíclica *Mystici Corporis* junto a la expresa mención a la Eucaristía, se hace referencia a aquello que en el orden sagrado podría reconducirse a la potestad: «con el orden sagrado se dedican y consagran a Dios los que han de inmolar la Víctima Eucarística, los que han de nutrir al pueblo fiel con el Pan de los Ángeles y con el manjar de la doctrina, los que han de dirigirle con los preceptos y consejos divinos, los que, finalmente, han de confirmarle con los demás dones celestiales».<sup>1</sup>

Aparte de estas escasas menciones, no parece que en la literatura que nos ocupa se hable en el contexto litúrgico del bautismo, de la confirmación y del orden como *consagraciones*. Expresiones como *consagración bautismal* – o análogas por referencia a la confirmación<sup>2</sup> – no son de uso común para designar la administración del sacramento o la ceremonia litúrgica en concreto. Ni siquiera, cuando se trata del rito de la confirmación, se habla habitualmente de la unción con el crisma como *consagración*.

### 3. La consagración episcopal y la consagración de los óleos

Las referencias al sacramento del orden y a las unciones que forman parte del rito de distintos sacramentos y sacramentales obligan a tomar en consideración dos usos de la terminología consagratória de alcance distinto pero que tratamos en el mismo apartado por girar entorno al episcopado. Por un lado la específica denominación de la ordenación episcopal como *consagración*: se trata de una consagración de tipo personal, que hoy se situaría en el ámbito estrictamente sacramental. Por otro lado, la especial competencia del obispo para confeccionar los óleos y para administrar las consagraciones.

Un testimonio claro de la distinción terminológica entre la ordenación de diáconos y presbíteros y la *consagración* de obispos, lo muestran dos documentos de la época particularmente importantes. Concretamente, la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, de Pío XII, que aclara la materia y la forma del sacramento del orden, trata de esta cuestión distinguiendo la *ordenación* diaconal y la *ordenación* presbiteral de la “*ordenación o consagración*” episcopal.<sup>3</sup> Ya anteriormente, en la reforma del Pontifical Romano que Pío XII promulga, en relación a esta cuestión se habla en todo momento de *consagración* episcopal.<sup>4</sup>

El hecho que la sacramentalidad del episcopado en la época que nos ocupa fuese todavía un tema abierto, dota de interés la cuestión,<sup>5</sup> ya que la diferencia

<sup>1</sup> Pío XII, *Mystici Corporis Christi*, 29 junio 1943, «AAS» 35 (1943) 202.

<sup>2</sup> En un tratado de la época, después de exponer el nombre griego del sacramento, se citan las denominaciones entre los latinos: «*impositio manus, signum, signaculum, consignatio, unctio, chrisma, chrismatio, perfectio, consummatio, confirmatio*» (DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 110).

<sup>3</sup> Cfr. Pío XII, *Sacramentum Ordinis*, 30 noviembre 1947, «AAS» 40 (1948) 5-7.

<sup>4</sup> Cfr. Pío XII, *Episcopalis consecrationis*, 30 noviembre 1944, «AAS» 37 (1945) 131-132.

<sup>5</sup> Cfr. por ejemplo, E. VALTON, *Évêques. Questions théologiques et canoniques*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1913, vol. V, 1702-1712; B. BARTMANN, *Sacramenti-Escatologia*, Alba 1957<sup>4</sup>, 350-351; C. POZO, *Tres concepciones posibles de sacramento del orden. A propósito de la sacramentalidad del episcopado*, «Revista Española de Teología» 24 (1964) 127-136.

entre el sacerdocio y el episcopado, desde un punto de vista funcional, estaba relacionada con las consagraciones. La síntesis de las funciones específicas y en general reservadas al obispo se contenían en el Pontifical Romano: en su primer libro, se citan la confirmación, las órdenes, la consagración de un obispo, la bendición del abad y de la abadesa, la consagración de las vírgenes y la coronación real; en el libro segundo, la consagración de la iglesia y de un altar, la bendición de los vasos sagrados, de las campanas, de un cementerio; en el tercero, la consagración de los santos óleos, el *ordo* del sínodo y el *ordo* de la visita a las parroquias.<sup>1</sup>

Parece claro que la atribución de las funciones señaladas, estrechamente vinculadas a las consagraciones, provocó, por lo menos desde el punto de vista litúrgico, que el obispo fuese considerado el *ministro proprio* de la consagración.

Una función especialmente relevante sería la de *predisponer* el fundamento material de muchas consagraciones, también estrictamente sacramentales. El caso más claro sería la consagración de los óleos. Es sintomática es este punto la particular *reserva* del óleo consagrado por el obispo cuando lo exige la administración de algunos sacramentos: «los sagrados óleos que se emplean en la administración de algunos sacramentos deben ser de los bendecidos por el obispo el día de Jueves Santo inmediatamente anterior; y no pueden emplearse los atrasados, a no ser en caso de necesidad urgente».<sup>2</sup> En términos generales pues, el ministro propio de los sacramentos que imprimen carácter y de los sacramentales consagatorios era el obispo.

Al margen de los desarrollos que tendrá la teología del episcopado en tiempos posteriores, destaquemos sólo esta particular competencia del obispo en lo que se refiere a las consagraciones, y la no inmediata conexión con la administración de la gracia, que se produce esencialmente a través de los sacramentos.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. P. JOUNEL, *El Pontifical y el Ritual*, en A. G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964<sup>1</sup>, 511-513. La tradición de esas funciones se remonta el Decreto de Graciano.

<sup>2</sup> C. 734.1, CIC-1917. En la parte del Catecismo Mayor de san Pío X, dedicada a los sacramentos la palabra *consagración* comparece solamente a propósito de la consagración eucarística y al tratar precisamente del crisma: «El sagrado Crisma es aceite mezclado con bálsamo y consagrado por el Obispo el Jueves Santo» (SAN PÍO X, *Catecismo Mayor*, n. 582).

<sup>3</sup> Antes de abandonar el ámbito de las consagraciones sacramentales, debe hacerse una referencia breve al sacramento del matrimonio. Un pasaje célebre de la encíclica *Casti connubii* de Pío XI trata del matrimonio *como si consagrara* a los cónyuges, proponiendo una analogía con los sacramentos del bautismo y el orden (cfr. Pío XI, *Casti connubii*, 31 diciembre 1930, «AAS» 22 [1930] 583). Interesa destacar dos matizaciones expresas en el texto. En él se afirma que por el concurso de la gracia y los esfuerzos de los cónyuges, éstos vendrían a ser «fortalecidos, santificados y como consagrados por tan excelso sacramento», de forma sumamente estable: «casi del mismo modo (aunque sin carácter sacramental)» que en el bautismo y el orden. Se ilustra de esta forma la propiedad esencial de la indisolubilidad del vínculo matrimonial. En definitiva, podemos señalar que el uso de la terminología consagratória en este texto, y por ende a propósito del sacramento del matrimonio, aprovecha eficazmente la fuerza expresiva del don de Dios que implica (esencialmente la gracia sacramental) y la estabilidad del vínculo, pero a la vez, se halla claramente diferenciado de la doctrina tradicional acerca de los sacramentos que imprimen carácter.

## III. CONSAGRACIÓN DE OBJETOS Y LUGARES

1. *La acción de consagrar y el tipo de eficacia de las consagraciones*

Pasamos a considerar el fenómeno de la consagración de objetos y lugares. La consagración sería la *acción* que hace “sagrados” a determinados objetos y lugares. El *efecto* propio de la consagración sería, en una primera aproximación, la separación de un bien o un lugar respecto de su uso común, en vistas a su destino al servicio de la relación del hombre con Dios: sustancialmente al culto cristiano.

La distinción entre la acción de consagrar y el efecto de la consagración, permite ordenar la presentación de la materia tal y como se presenta en la literatura que se ha examinado. En relación a la acción de consagrar, el tipo de cuestiones que se suscitan en los textos son principalmente el de la *persona* habilitada para llevar a término la acción, el de los *medios* que se emplean para llevarla a efecto y el *tipo de eficacia* que se atribuye a la acción de consagrar. En relación al efecto de la consagración, las cuestiones más relevantes son las *condiciones* que deben reunir los objetos o lugares que pueden ser consagrados, las actitudes y comportamientos *debidos* frente a las cosas consagradas, y la eventual *pérdida* de la cualidad de consagrado.

Ya se ha mencionado la tendencial reserva de la acción de consagrar a los obispos. La regla general posee algunas modulaciones que no hace sino confirmar la vinculación entre consagración, episcopado y uso de óleos.<sup>1</sup>

Por lo que se refiere específicamente a los óleos, destaquemos solamente que su uso se relaciona con la intencionalidad de que la acción consagratória incida fuertemente en la materialidad del objeto. La comparación con el agua bendita, que se emplea habitualmente en las bendiciones, es significativa: así se manifestaría en relación a las características físicas del óleo que «penetrando más profundamente que el agua, indica mejor la dedicación total e irrevocable a Dios».<sup>2</sup>

En cuanto a las palabras que se emplean en la consagración, normalmente expresan la *transformación* que ocurre en el objeto o lugar ya sea en forma de cambio de destino o función, ya resaltando un cambio en la materialidad del lugar o del objeto. Por otro lado, se insiste de forma tajante en el respeto exigido a la literalidad de las palabras consagratórias.<sup>3</sup>

El tipo de eficacia de la acción de consagrar era una cuestión debatida entre los autores del momento, en especial a propósito de su distinción respecto de la eficacia de los sacramentos. El elemento del debate que nos interesa se ramifica en dos cuestiones: el tipo de eficacia (*ex opere operato* o *ex opere operantis*), y la

<sup>1</sup> Cfr. c. 1147, CIC-1917, y las excepciones contenidas en cc. 239 y 294, CIC-1917.

<sup>2</sup> P. ALBRIGI, *Liturgia dei sacramenti*, en A. PIOLANTI (a cura di), *I sacramenti*, Roma 1959, 191.

<sup>3</sup> Canon 1148, CIC-1917: «las consagraciones y las bendiciones, sean constitutivas o invocativas, son inválidas si no se emplea la fórmula prescrita por la Iglesia».

naturaleza del efecto que producen. En realidad, tal debate remite globalmente a todos los sacramentales, que en la época se solían clasificar en tres grupos: consagraciones, bendiciones y exorcismos.<sup>1</sup>

Algunos autores sostienen la eficacia *ex opere operato* de los sacramentales, y subrayan que el efecto se produce, por tanto, con independencia de las disposiciones del sujeto, por el valor de la acción en sí misma.<sup>2</sup> Otros, en cambio, también para distinguirlos de los sacramentos, dirán que la eficacia de los sacramentales se produce *ex opere operantis*,<sup>3</sup> vinculándose ciertamente a las disposiciones del sujeto, pero particularmente a la petición que hace la Iglesia como tal. Esta divergencia se explica mejor aludiendo expresamente a la naturaleza del efecto de la consagración.

La consagración produciría un efecto específico: «a las cosas y a las personas que la reciben aporta una santidad y una dignidad exteriores, que no se puede asimilar a la santificación interior que operan los sacramentos».<sup>4</sup> Cuando tal tipo de efecto se predica del conjunto de los sacramentales se dice: «unos hacen efectiva en las personas o en las cosas una santidad objetiva; otros conceden un efecto temporal, por ejemplo, el aumento de frutos y de salud, y otros dan lugar a auxilios contra los asaltos del demonio, impetran gracias actuales y suscitan pensamientos, deseos y propósitos piadosos. Incluso pueden llegar a causar la remisión de los pecados veniales y de las penas temporales debidas por los pecados (*Summa Theologiae* III, q. 87, a. 3)».<sup>5</sup> Sin embargo, «no pueden en ningún caso producir los efectos de los sacramentos, que sin duda alguna han sido instituidos para la remisión de los pecados mortales y de las penas eternas, y para conferir la gracia santificante».<sup>6</sup>

Como puede verse, lo que en la terminología de la época se denomina “santidad objetiva” sería ese efecto de orden casi ontológico, y en ocasiones casi *material*, que se atribuye a las consagraciones.<sup>7</sup>

El resto de sacramentales impetrarían beneficios corporales o espirituales. Su virtualidad y las gracias que conceden dependerían de la devoción con que se empleen, aunque están instituidos – y los efectos se consiguen – en razón de

<sup>1</sup> Cfr., entre otros, J. PERRONE, *Tractatus de sacramentis in genere*, Madrid 1862, 86-94; DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 77.

<sup>2</sup> Cfr. A. MICHEL, *Sacramentaux*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XIV, Paris 1939, 476.

<sup>3</sup> Cfr. E. MANGENOT, *Bénédiction*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II, Paris 1910, 638.

<sup>4</sup> MICHEL, *Sacramentaux*, 476.

<sup>5</sup> DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 78. La Suma Teológica se cita en apoyo de la tesis de la remisión del pecado venial por el movimiento de reverencia a Dios y a las cosas divinas que suscitan en la persona el uso del agua bendita, la unción con el crisma, la bendición del obispo y la oración de dedicación de la Iglesia.

<sup>6</sup> DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 78-79.

<sup>7</sup> Así se dirá: «las consagraciones y las bendiciones constitutivas, es decir, las que hacen objetivamente santas a las cosas, obran *ex opere operato*. Si se imparten válidamente, en virtud de la oración que a la Iglesia compete, independientemente de la dignidad del sujeto, el objeto es separado de las cosas profanas y se destina al culto de Dios» (*ibidem*, 79). Y una vez más se insiste en su distinción respecto de los sacramentos: «la dignidad o santidad que se confiere de este modo al objeto es sólo externa y objetiva, mientras que los sacramentos, por la virtud de Cristo dan *ex opere operato* la gracia santificante» (*ibidem*, 79).

la oración de la Iglesia. Por eso se podría decir que su causalidad se caracteriza como *ex opere operantis Ecclesiae*.<sup>1</sup>

La acción consagratória de objetos y lugares tendería a ser considerada *ex opere operato*, mientras quedara clara su distinción con el efecto santificador propio y distinto de la gracia santificante. Al considerar a continuación más directamente los efectos de la consagración se aclaran otros perfiles de esta cuestión.

## 2. El efecto de la consagración y su incidencia en la materialidad de los objetos y lugares consagrados

El principal efecto de la consagración de objetos y lugares es su separación de todo uso profano. Para asegurar esa separación y su carácter definitivo se describen diversas medidas.<sup>2</sup>

Algunas de ellas operan con anterioridad a la acción de consagrar como son el que se asegure que no habrá obstáculos a ese destino,<sup>3</sup> e incluso que los materiales que se emplean poseen la estabilidad suficiente.<sup>4</sup> Con independencia de las razones prácticas por las que en la época de la promulgación del Código de Derecho Canónico pudiera valorarse menos una iglesia construida con unos materiales u otros, el hecho es que los textos hablan de “material susceptible de consagración”. Esta expresión trae ecos de la que hemos visto anteriormente, que vinculaba el más profundo efecto de la consagración con óleos a la realidad física de que ese fluido es capaz de penetrar más en la materia que, por ejemplo, el agua que se utiliza en las bendiciones.

Otras medidas operan con posterioridad, y afectan a la posible modificación del lugar<sup>5</sup> y a los usos prácticos de los espacios aledaños.<sup>6</sup> La visión que predomina

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 79; cfr. también B. DARRAGON, *Las bendiciones*, en MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, 698-699.

<sup>2</sup> La regla más general se halla en el c. 1150, CIC-1917: «Las cosas consagradas y las bendecidas con bendición constitutiva deben ser tratadas con reverencia, y no se las puede aplicar a usos profanos o impropios de ellas aunque pertenezcan a personas privadas».

<sup>3</sup> C. 1165.2, CIC-1917: «si prudentemente se prevé que la iglesia habrá de ser destinada a usos profanos, no otorgará el ordinario su consentimiento para edificarla, o por lo menos, si acaso estuviera ya terminada, no la consagrará ni la bendecirá».

<sup>4</sup> C. 1165.4, CIC-1917: «pueden ser bendecidas, pero no consagradas, las iglesias de madera, o de hierro, o de otro metal». De lo que un autor deduce, por ejemplo, que toda catedral – que debe necesariamente ser consagrada – “no podrá ser de madera o metal, sino de materia susceptible de consagración” (J. SOLANS, J. VENDRELL, *Manual Litúrgico*, Barcelona 1953<sup>13</sup>, 73).

<sup>5</sup> C. 1164.2, CIC-1917: «no se abrirá en la iglesia ninguna entrada o ventana que comunique con las casas de los seglares; y si hay sótanos debajo de la misma o piezas encima, no se destinarán para usos meramente profanos».

<sup>6</sup> Un comentario a este canon explica el contenido de otras prescripciones sobre la materia: «varias fueron las declaraciones dadas por la Sagrada Congregación de ritos antes de la promulgación del Código sobre el empleo de los sótanos y piezas superiores de las iglesias y oratorios. De ellas se infiere que la Santa Sede, cuando autoriza para destinar a dormitorios u otros usos profanos las estancias de encima de los oratorios, exige que se pongan sobre éstos, o al menos sobre los altares, doble bóveda o un baldaquino. Los sótanos no pueden servir de almacenes, aun cuando tengan entrada independiente de la iglesia, ni para funciones de teatro, aunque sea con el fin de entretener honestamente a los jóvenes. No está prohibido poner en dichos lugares la biblioteca del seminario o

mina al tratar de esta cuestión no parece solamente moral, en un sentido amplio – evitar las actividades que puedan ser molestas o que puedan desmerecer de la función propia de la iglesia – sino que, con expresa referencia a los efectos de la consagración, llega a alcanzar contornos *casi físicos*.

La dimensión *casi física* del efecto de la consagración puede percibirse en las disposiciones que regulan los supuestos en que se pierde el carácter sagrado del lugar o éste es ofendido. La acentuación de esta dimensión material del efecto de la consagración se aprecia de forma paradigmática en las normas sobre la *execración* de la iglesia, sobre todo en contraste con las que disciplinan la *profanación*. La diferencia entre uno y otro fenómeno se explicaba en los siguientes términos: «la violación o polución de la iglesia no es otra cosa que la contaminación de su santidad por la realización de algunos actos gravemente injuriosos [...]. Se diferencia de la execración [...] en que por ésta la iglesia pierde su carácter de lugar sagrado y se convierte en profano, mientras que por la violación, sin dejar de ser lugar sagrado, queda empañada su santidad».<sup>1</sup> El carácter restrictivo de los supuestos de execración parece subrayar la profundidad del efecto consagratorio.<sup>2</sup>

Subrayemos que las normas reseñadas, y la mentalidad que en ellas se refleja, manifiestan la convicción acerca de la seriedad de la consagración y, como consecuencia, del espacio o el objeto sagrado. Si bien es claro que no hay pretensión alguna de reducir lo espiritual a lo material, y menos aún de dominar lo espiri-

de la casa religiosa, ni las cosas necesarias para el culto, como cera, vino, aceite, ya que éstos no serían usos meramente profanos» (L. MIGUÉLEZ *et alii*, *Sub* c. 1164, en *Código de derecho canónico y legislación complementaria*, Madrid 1969<sup>8</sup>, 429).

<sup>1</sup> MIGUÉLEZ, *Sub* c. 1172, en *Código*, 432.

<sup>2</sup> «Ni siquiera en el caso en que, por la violencia o la malicia de los hombres, hubiera sido empleada para usos profanos, aun por mucho tiempo, tal maliciosa profanación no produce la execración de la iglesia» (F. X. WERNZ, P. VIDAL, *De rebus*, Romae 1934-1935, 456). La acentuación de la referencia a la materialidad del objeto o lugar, que se percibe en las prescripciones y prácticas rituales, hizo concebir a algunos la consagración como algo físicamente *adherido* a los componentes materiales de ese objeto o espacio. La autoridad eclesiástica tuvo que salir al paso de esta interpretación, cuando se sometió a su consideración el supuesto de que una iglesia hubiera sufrido tal volumen de reparaciones que, en la práctica, los materiales presentes ya no coincidirían con los que originalmente recibieron la consagración. La respuesta favorable a la permanencia de la consagración se justifica a través del adagio *maior pars trahit ad se minorem* de tal modo que cada parte nueva que sustituía a la dañada entraba a formar parte de la totalidad consagrada (cfr. SOLANS, VENDRELL, *Manual*, 80). Análogo sería el caso en que por efecto de las reparaciones se hubiera perdido la parte de la pared interior que recibió las uncciones, «porque lo que queda sagrado con la consagración, es la iglesia, no el revoque, aunque en él, o en las cruces en él pintadas, se haga la unción, acto esencial de la consagración» (*ibidem*, 80). Este modo de considerar la consagración se hace extensible a fenómenos análogos, como el dorado de cálices y patenas: en efecto, según indica el c. 1305.2, CIC-1917, «el cáliz y la patena no pierden la consagración porque se haya destruido o renovado el dorado, salva con todo, la obligación grave de volver a dorarlos». La norma era pertinente puesto que en virtud del derecho antiguo «perdían la consagración el cáliz y la patena cuando se les volvía a dorar» (MIGUÉLEZ, *Sub* c. 1305, en *Código*, 485). Los vasos sagrados perderían la consagración no sólo por su destrucción (o pérdida total de funcionalidad), como en el caso paralelo de las iglesias, sino también en el caso de que hubieran sido empleados en usos indecorosos o se los hubiera expuesto a la venta pública (cfr. c. 1305.1, CIC-1917).

tual por medio de ciertos objetos,<sup>1</sup> sí se trata de sentar las bases, hasta materialmente (piénsese en la exigencia de solidez o permanencia), de la convicción del carácter real de lo que acaece en el culto.

Las normas y la mentalidad convergen en la preparación o disposición para la acción sacramental en sentido estricto, y muy principalmente la eucaristía: «los sacramentales son acciones culturales con las que la Iglesia acompaña la administración de los sacramentos y la celebración del sacrificio para hacerlos más solemnes y sugestivos, o bien ritos que realiza de forma independiente para preparar a los fieles para recibir los sacramentos, mejorar sus disposiciones para recibir la gracia, fortificarlos contra las tentaciones y dar a toda la vida una luz y una consagración sobrenaturales».<sup>2</sup> Esta consideración explicita el efecto psicológico y existencial de la determinación del ámbito sagrado que es también efecto propio de las consagraciones.

Este valor se encuentra en relación con la acogida de una característica intrínseca de la conciencia religiosa en el hombre. El efecto del espacio y el objeto sagrados en el hombre está finalizado a hacerle *vivir* y no sólo conocer lo que tiene que ver con Dios. Los objetos y lugares consagrados, además de la utilidad concreta que aportan, acercan y atraen a lo divino, a la vez que separan de él porque al reconocerse que es infinitamente superior y trascendente, despiertan la veneración y el respeto.<sup>3</sup>

Interesa poner de manifiesto que algunas reflexiones teológicas de la época anterior al Concilio Vaticano II, pasan con relativa fluidez de considerar la acción y el efecto espiritual por el que se destina un objeto al culto, a una consideración más general de la situación del *mundo material* respecto de las realidades divinas. En ocasiones, hace de *punte* para esta transición la idea de que las cosas materiales están tendencialmente bajo el influjo del demonio, y que a través de los sacramentales, pasan al ámbito de influencia divino. A propósito de esta virtualidad de los sacramentales dirá Schmaus:

El que trajo el pecado del mundo, el diablo, es en cierto modo, señor de las cosas por el pecado. Su dominio sufrió un golpe de muerte con Cristo, pero no ha terminado por completo. En esta oculta santificación del mundo por Cristo y en este aún vigente estar

<sup>1</sup> Aunque «a las cosas les sobreviene una cualidad sobrenatural» (M. SCHMAUS, *Los sacramentos*, Madrid 1963<sup>2</sup>, 126-127), ésta no implica que en la materialidad de estos objetos bendecidos por la Iglesia se oculte una virtud sobrenatural: «los sacramentales no son un ser mágico con el que el hombre obtiene poder sobre unas fuerzas misteriosas, incluso sobre el mismo Dios» (*ibidem*, 129). Con el sacramental no se buscaría dominar a Dios sino «que sea Dios el que domine sobre el hombre para que, sirviendo a Dios, alcance su salvación. El sacramental es, por tanto, todo lo contrario de la magia y del hechizo. El que usa un sacramental realiza de manera física su confianza en Dios» (*ibidem*, 129).

<sup>2</sup> BARTMANN, *Sacramenti-Escatologia*, 66.

<sup>3</sup> La cuestión es amplia y compleja. Para una profundización en el sentido de lo sacro desde una óptica cristiana, en la época en la que nos situamos, cfr. I. MENNESSIER, *L'idée de "sacré" et le culte d'après S. Thomas*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 19 (1930) 63-82; IDEM, *Les réalités sacrées dans le culte chrétien d'après saint Thomas*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 20 (1931) 63-82, 453-471; J.-P. AUDET, *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, «Nouvelle Revue Théologique» 79 (1957) 29-61.

en poder del demonio de las cosas, se basan los sacramentales (pequeños sacramentos). Con este nombre se entienden ciertas *bendiciones* y *consagraciones* en las que la Iglesia hace oración sobre determinados objetos de este mundo para que desaparezca de ellos el poder del demonio, eficaz y operante en ellos, y se manifieste la gloria de Cristo radicada en ellos estableciéndose así de nuevo el dominio de Dios y destruyendo el poder del pecado, a fin de que concedan la salvación y la gracia.<sup>1</sup>

Dependiendo de si se acentúa el efecto segregador del uso profano, o el efecto de introducir las cosas consagradas en el *dominio* de Dios, una vez liberadas del poder del demonio, sale a relucir un aspecto u otro de la relación entre Dios y el mundo material. Por medio de los sacramentales, se dirá, «las cosas se hacen encuentros con Cristo [...] son una expresión del valor divino de lo cotidiano y de las cosas, de los trabajos que llenan nuestra vida de todos los días. Nos muestran que Dios toma en sus manos, santificándola, la cotidianidad».<sup>2</sup> Se describe como una especie de continuidad entre el mundo de las cosas materiales consagradas que sirven al culto divino, y el mundo de las cosas profanas, pero bendecidas, que vendrían consideradas los canales de difusión de los dones de Dios al mundo.<sup>3</sup>

Con estas consideraciones se han superado ya los límites estrictos de la consagración de objetos y lugares que nos ocupaba en este apartado. Sin embargo parece útil poner de manifiesto que, especialmente en el ámbito litúrgico, las categorías que de forma inicialmente muy estricta se referían al culto cristiano (concretamente sacramental), se van abriendo a una consideración más general, en parte dependiente de la revalorización de las realidades terrenas que será un punto clave de la doctrina del Concilio Vaticano II.

Veremos a continuación cómo otra línea de consideración de las consagraciones conduce a reflexiones análogas a las que acabamos de mencionar, a partir de la categoría de la *consecratio mundi*.

#### IV. CONSAGRACIONES PERSONALES NO SACRAMENTALES

Consideramos ahora un tipo de consagraciones en que el elemento personal pasa a un primer plano: con distintas intensidades y modalidades una o varias personas se sitúan en el *dominio* de Dios. Como se ha visto, en las consagraciones

<sup>1</sup> SCHMAUS, *Los sacramentos*, 126.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Muestran ejemplarmente esta visión las siguientes palabras: «desde la casa del Señor resuenan la campanas, bendecidas por la consagración episcopal o sacerdotal; su eco se extiende por el campo y todo cuanto está en él participa de las bendiciones de Cristo. Hay otras bendiciones para el hogar cristiano y sus aposentos, para sus establos, para los campos, prados y viñedos [...], etc. Todas estas bendiciones están en relación de semejanza con la casa de Dios como lo está el sacerdocio general con el jerárquico, como la forma del desposorio de Cristo en la comunidad sacramental del matrimonio lo está con la del sacerdocio y del mundo sacramental en su aspecto más general, siempre que caigan de lleno en el marco de la vida de Cristo» (J. PINSK, *Sakramentale Welt*, Freiburg am Breisgau 1938, 88, *apud* SCHMAUS, *Los sacramentos*, 127). Cfr. también, entre otros, L. BOUYER, *Life and liturgy*, London 1956, especialmente 173-185 (*The Expansion of the Mystery: The Blessings flowing from the Mass*).

nes estrictamente sacramentales referidas a personas (carácter sacramental), el acto y el efecto consagradorio se presentan en los textos examinados muy objetivados, para subrayar su realismo y permanencia, y porque la dimensión más personal vendría por así decirlo, “después” de la consagración por el carácter, como respuesta a la destinación objetiva al culto. Por su lado, las consagraciones de objetos y lugares no plantean las cuestiones implicadas en la condición personal.

En la literatura que estudiamos, en el ámbito de estas consagraciones se trata de cinco cuestiones: la consagración de las vírgenes, las consagraciones llamadas *votivas*, la *consecratio mundi*, la cuestión acerca del uso de la terminología consagradoria en la vida religiosa y la consagración en los institutos seculares.

### 1. La consagración de las vírgenes

La consagración de las vírgenes se presenta en los textos como modelo o paradigma de entrega a Dios, con un acento particular en la totalidad y la integridad.<sup>1</sup> El carácter definitivo de la entrega, y la dedicación exclusiva a Dios quedarían expresados por la continencia perfecta: el apartamiento del matrimonio y de las ocupaciones que de él derivan, testimoniarían la caridad perfecta, reservada a Dios. La virginidad, dirá Pío XII, «ayuda a consagrarse enteramente al servicio divino, mientras que el que está impedido por los vínculos y los cuidados del matrimonio en mayor o menor grado se encuentra *dividido* (cfr. 1Cor 7,33)».<sup>2</sup>

La consagración de las vírgenes se presenta fundamentalmente en un marco esponsal: la virgen se constituye esposa de Cristo. Uno de los aspectos más característicos de este antiguo fenómeno consagradorio sería su fuerte dimensión litúrgica. Salvando las distancias derivadas de tratarse de una consagración personal, los textos litúrgicos la asimilan en cierto modo a la consagración de cosas y lugares y la tratan como un sacramental. En este sentido, un elemento determinante está constituido por la mediación de la acción litúrgica y el protagonismo del obispo como ministro propio.<sup>3</sup>

Más allá del compromiso personal por la virginidad que parece presupuesto y puede revestir diferentes modalidades,<sup>4</sup> se trata de una acción pública y oficial

<sup>1</sup> En los confines temporales de nuestro estudio se publicó la encíclica *Sacra Virginitas* de Pío XII. Se trata de una enseñanza dedicada globalmente a la virginidad cristiana, y no sólo al fenómeno específico de la consagración de las vírgenes. Sin embargo, algunos de los argumentos en favor de la revalorización de la virginidad (frente a los errores que pretendían devaluarla como supuesta consecuencia del redescubrimiento de la dignidad del matrimonio, que son en buena parte la ocasión de la Encíclica) están extraídos de la liturgia de la consagración de las vírgenes (Pío XII, *Sacra Virginitas*, 25 marzo 1954, «AAS» 46 [1954] 173) y traslucen una lectura netamente *eclesiológica* de la virginidad, que es propia de la época inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II y que se añade a la predominantemente *moral* de épocas anteriores.

<sup>2</sup> Pío XII, *Sacra Virginitas*, 164.

<sup>3</sup> La peculiar analogía entre la consagración de objetos y lugares y la de vírgenes (y también otros tipos de personas), se hace especialmente visible también en el tratamiento del *sacrilegio*. Cfr. por ejemplo N. IUNG, *Sacrilège*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XIV-1, Paris 1939.

<sup>4</sup> Aunque se trataba de una cuestión debatida, se decía que «la consagración debe distinguirse del voto de virginidad: el Pontifical Romano supone que éste ya ha sido pronunciado anteriormente.

de la Iglesia por la que se apropia formalmente de ese querer, de tal forma que la persona entra en el *dominio* de las cosas divinas, quizás en este caso sin una reserva directa al culto litúrgico, como sí sucede en el caso de los objetos consagrados, pero en cualquier caso como una posesión exclusiva de Dios.

En la época a la que prestamos atención en nuestro trabajo se promulgó también la constitución apostólica *Sponsa Christi*, que reservaba expresamente a las *monjas* (en el sentido estricto indicado por el texto legal) las antiguas formas solemnes de consagración de las vírgenes del Pontifical Romano.<sup>1</sup> La presentación de la Constitución recorre de forma sucinta el proceso de asimilación de la virginidad consagrada a la vida religiosa, y los incipientes fenómenos de resurgimiento de la consagración de vírgenes fuera del ámbito de las órdenes y congregaciones, que en parte se halla en el origen de su promulgación.

## 2. Consagraciones votivas: entre la reafirmación en el bautismo y la sumisión al dominio de Dios.

Las consagraciones personales que en ocasiones se denominan en la literatura genéricamente como *votivas* (por ejemplo, en los índices del *Dictionnaire de Théologie Catholique*) son en su origen, actos de personas singulares – de fieles cristianos – que toman la determinación de realizar un acto de particular entrega a Dios, con el que, en esencia, se ponen bajo su protección. El uso de la terminología consagratória en este campo es elástico, engloba desde el simple acto devocional periódico (alguna oración, incluso diaria), dependiente del personal fervor, hasta un compromiso formulado de una vez, como total e irrevocable.

Estas consagraciones no son necesariamente *individuales* en su formulación externa. Presuponen o quieren impulsar un compromiso o empeño personal de una mayor vida cristiana en el fiel singular, pero a veces adoptan la forma *colectiva* abarcando desde la propia familia hasta un país e incluso el mundo entero. En estas manifestaciones de tipo colectivo la consagración suele hacerse por medio de una persona que actúa como representante.

Con independencia de que puedan hallarse antecedentes más o menos expresos en períodos anteriores, la noción de *consagración* como *expresión de una donación personal* se hace depender de la recepción del bautismo y frecuentemente se reconduce al contexto de la *escuela francesa* de espiritualidad: «la idea de un don total y radical de sí aparece claramente y esta “consagración” – la palabra pasa a ser corriente – está expresamente vinculada a la consagración bautismal».<sup>2</sup> Esta

La *velatio* es como un coronamiento, un sello y al mismo tiempo una recompensa otorgada a la que persevera y progresa en el estado en que se había establecido con los votos. Se podría decir que entre la virginidad y la consagración hay la misma diferencia que entre el compromiso de las promesas de matrimonio y la bendición que se da luego durante la misa» (A. NOCENT, *La consagración de las vírgenes*, en MARTIMORT [dir.], *La Iglesia en oración*, 655). Para toda esta cuestión cfr. R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris 1954, especialmente pp. 95-99.

<sup>1</sup> Pío XII, *Sponsa Christi*, 21 noviembre 1950, «AAS» 43 (1951) 5-24.

<sup>2</sup> DE FINANCE, *Consécration*, 1581. La consagración consistiría en retomar, en ratificar voluntaria-

consagración de ordinario se hace a Jesús, a la Virgen, al Sagrado Corazón de Jesús o al Inmaculado Corazón de María.<sup>1</sup>

La *consagración de las familias* al Sagrado Corazón aporta ulteriores informaciones sobre el significado de la consagración, particularmente en el contexto de la vida cristiana *ordinaria*.<sup>2</sup> Algunas ideas de la fundamentación doctrinal de la devoción, pueden hallarse en las siguientes palabras de una recomendación oficial de la devoción considerada: «el medio más apropiado para la santificación de las familias y, por ellas, de la entera sociedad [...]. Por el sacramento que se encuentra en su base, se hace claro que las raíces de la familia cristiana se hunden en las profundidades del Corazón por el cual la Iglesia ha recibido la vida. Si esto es así, ¿dónde se encontrará en lugar más adecuado la devoción al Sagrado Corazón?».<sup>3</sup>

mente la consagración que por el bautismo se ha producido en el ser del cristiano, o profesar más expresamente el hecho de pertenecer a Dios; puesto que esta profesión la ha hecho Jesús antecedentemente, correspondería al hombre adherirse a Jesús (cfr. *ibidem*, 1581-1582, donde se remite al cardenal de Bérulle y a san Juan Eudes). Advuértase, de todos modos, que Bérulle habla preferentemente de *vœu de servitude* (P. DE BÉRULLE, *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus*, en P. DE BÉRULLE, *Oeuvres complètes*, vol. 8, Paris 1996, 59-68) y san Juan Eudes de *contrat* (cfr. J. EUDES, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, en J. EUDES, *Le baptême*, Paris 1991).

<sup>1</sup> Señalemos uno de los muchos casos particulares de este tipo de consagración, que en su formulación más seria y elaborada explica teológicamente lo que “añade” al bautismo. Se trata de la “consagración al Inmaculado Corazón de María” propuesta y difundida y por san Luis Grignon de Montfort. Con la consagración se abandona voluntariamente toda satisfacción y mérito: «en el bautismo no nos consagramos explícitamente por manos de María ni entregamos a Jesucristo el valor de nuestras buenas acciones. Después del bautismo, quedamos completamente libres para aplicar dicho valor a quien queramos o conservarlo para nosotros. Por esta devoción, en cambio, nos consagramos expresamente al Señor por manos de María y le entregamos el valor de todas nuestras acciones» (SAN L.-M. GRIGNON DE MONTFORT, *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, en SAN L.-M. GRIGNON DE MONTFORT, *Obras de San Luis María G. de Montfort*, Madrid 1954, 510). En el contexto de esta afirmación Montfort parece comparar su consagración a la profesión religiosa: «Por esta consagración le entregas y consagras todo, hasta el derecho de disponer de tus bienes y satisfacciones que cada día puedes ganar por tus buenas obras, lo cual no se hace en ninguna Orden o Instituto Religioso. En éstos se dan a Dios los bienes de fortuna por el voto de castidad, la propia voluntad por el voto de obediencia y, algunas veces, la libertad corporal por el voto de clausura. Pero no se entrega a Dios la libertad o el derecho de disponer de las buenas obras ni se despoja uno, cuanto es posible, de lo más precioso y caro que posee el cristiano, a saber, los méritos y satisfacciones» (*ibidem*, 508). Cfr. J.-M. BONIN, *Consécration à Marie et promesses baptismales*, Nicolet-Québec 1960.

<sup>2</sup> No nos detenemos en la historia de la devoción en sí misma considerada y su estrecha vinculación con la persona y obra de padre Mateo Crawley-Boevey (1875-1960). En ocasiones es más conocida como *entronización* puesto que como parte de la devoción se proponía la colocación en el hogar de una figura del Sagrado Corazón, en un trono. Las variantes de esta devoción son muchas: desde la consagración general de las familias de una parroquia, hasta el empleo de una simple estampa del Sagrado Corazón, pasando por modos más simples de ponerse bajo su amparo en el hogar familiar. Una breve información de principios del siglo xx se puede encontrar en: J. V. BAINVEL, *La divozione al Sacro Cuore di Gesù. La sua dottrina e la sua storia*, Milano s/d. Para ilustrar el tema desde la perspectiva de la historia religiosa, puede verse L. CANO, *Acerca de Cristo Rey*, en J. AURELL, P. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Madrid 2006, 173-201.

<sup>3</sup> *Carta del Secretario de estado cardenal Billot al P. Mateo Crawley-Boevey*, en BAINVEL, *La divozione*, 457. Esta consagración, junto con la entronización, fue recomendada por los papas Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, con referencias expresas a la necesidad de defender la familia de los ataques de que estaba siendo objeto. Por otro lado, la consagración quería ser una llamada a un crecimiento en la vida cristiana personal.

La generalización de la categoría de la consagración muestra como, en el contexto devocional, terminó por significar casi todo fenómeno de deseo práctico de una mayor vida cristiana.

Interesa destacar en este punto cómo el Romano Pontífice recoge de la realidad devocional concreta, e inicialmente privada, un fenómeno que, también por impulso de los anteriores papas, adquiere una relevancia universal y desemboca en la *consagración de la humanidad*.<sup>1</sup> La sustancia de la consagración del mundo o del género humano estriba en una correspondencia al *dominio* de Jesucristo sobre todas las cosas y personas. A ese dominio, Jesucristo permitiría «añadir, si de nuestra parte estamos conformes, la consagración voluntaria. Dios y Redentor a la vez, posee plenamente y de un modo perfecto, todo lo que existe [...]. No obstante, por su bondad y caridad soberanas, no rehúsa nada que le ofrezcamos y que le consagremos lo que ya le pertenece, como si fuera posesión nuestra».<sup>2</sup> El fin de la consagración se halla fuertemente determinado por la voluntad de hacer efectivo el referido dominio que por vario título ostenta Jesucristo sobre el mundo. La consagración quiere reafirmar este poder de Jesucristo en la forma específica de su reinado sobre todas las cosas. La acentuación de los modos de expresión político-sociales se encuentra muy relacionada con la realidad histórica del momento que hace frente, entre otras cosas, a las consecuencias de la secularización del poder político.

En estas consagraciones el significado de separación, intrínseco al sentido del término consagrar o consagrarse sugiere una general alusión al *ser posesión de Dios*. De alguna forma reproduce, *asumiéndola en la voluntad*, la separación bautismal respecto del dominio del demonio y del mal. Esta referencia a los *dominios* o *posesiones* será muy clara en las consagraciones colectivas: el acto de consagración es un acto de confianza en el poder de Dios o de la Virgen, preludio de una vida cristiana más intensa. En las consagraciones de países o en las del mundo o de la humanidad este esquema se sublima y asume en buena parte la forma de una petición a Dios para que libre de los males que aquejan al conjunto de la condición humana.

Esta temática no prejuzga el contenido de la espiritualidad que en concreto se quisiera seguir: aparte de que la extensión de la práctica de las consagraciones trascendiera de hecho las diferentes espiritualidades, el seguimiento de alguna

<sup>1</sup> La consagración del mundo entero al Sagrado Corazón, fue realizada por León XIII por primera vez el 11 de junio de 1899 y de una forma u otra obtuvo continuidad en los siguientes pontificados. Especialmente solemne fue la consagración de 1942 al Corazón Inmaculado de María realizada por Pío XII.

<sup>2</sup> LEÓN XIII, *Annum sacrum*, n. 7. A continuación se recuerda la clásica correlación entre el Sagrado Corazón y la persona de Jesucristo: «Puesto que el Sagrado Corazón es el símbolo y la imagen sensible de la caridad infinita de Jesucristo, caridad que nos impulsa a amarnos los unos a los otros, es natural que nos consagremos a este corazón tan santo. Obrar así, es darse y unirse a Jesucristo, pues los homenajes, señales de sumisión y de piedad que uno ofrece al divino Corazón, son referidos realmente y en propiedad a Cristo en persona» (*ibidem*). La reflexión teológica del tiempo formulaba en términos semejantes a los de la encíclica el culto al Sagrado Corazón (cfr. por ejemplo, P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Torino 1953<sup>4</sup>, 344-346).

forma de consagración se hallaba con frecuencia vinculada a los promotores de uno u otro aspecto de seguimiento de Cristo. De todos modos, puesto que la vía devocional de la consagración parecía la más adecuada para fomentar la piedad y un serio compromiso por parte de los seglares, con frecuencia el sustrato de los fenómenos de consagraciones privadas consistían en adaptaciones de espiritualidades ya consolidadas, sobre todo las de tipo religioso.

3. *La consecratio mundi como espacio de reflexión teológica y pastoral sobre el papel de los laicos y las relaciones entre la Iglesia y el mundo.*

En un orden de cosas diferente del que hemos visto hasta el presente debemos dedicar un breve espacio a la llamada *consecratio mundi*. Aunque nominalmente evoca la “consagración del mundo”, que acabamos de tratar, sustancialmente se relaciona con otro tipo de cuestiones.

El referente público y oficial fundamental de esta expresión son las palabras que el papa Pío XII dirigiera al *II Congreso mundial del apostolado de los laicos*, celebrado en Roma en 1957: «independientemente del número reducido de los sacerdotes, las relaciones entre la Iglesia y el mundo exigen la intervención de apóstoles laicos. La *consecratio mundi* es, esencialmente, obra de los laicos; de personas íntimamente insertadas en la vida económica y social, y que participan en los gobiernos y en las asambleas legislativas».<sup>1</sup>

Más que una noción determinada y acotada, la *consecratio mundi* venía a representar la expresión emblemática en la que se daban cita un conjunto de importantes cuestiones culturales, pastorales y teológicas, como las relaciones entre la Iglesia y el mundo, el valor y la autonomía de las realidades terrenas, la teología de la historia y el papel de los laicos en la Iglesia.<sup>2</sup> Se trataba de un debate teológico que venía acompañado por una inquietud práctica y pastoral de la época.<sup>3</sup>

El tipo de reflexión en el que se encuadra la *consecratio mundi* pretende explicar en qué medida se puede justificar la influencia de la Iglesia en el mundo co-

<sup>1</sup> Pío XII, *Per il II Congresso mondiale dell'apostolato dei laici* (5 mayo 1957), *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, vol. XIX, Città del Vaticano 1958, 459.

<sup>2</sup> El uso de la terminología consagratória en este ámbito, con ser específica, tiene una razón de ser relacionada con lo que nos ha venido ocupando hasta el momento. Un ejemplo de esta trascendencia son las palabras que el arzobispo Montini dirigiera al mencionado Congreso: «la misión de la Iglesia estriba en poner en contacto lo sacro y lo profano, en una relación tal que el primero, sin contaminarse, se comuniqué, y que el segundo, sin alterarse, se santifique: se trata de la continuación del misterio de la Encarnación de Dios hecho hombre. Es fácil de decir, pero difícil de poner en práctica» (G. B. MONTINI, *La mission de l'Église*, en COMITÉ PERMANENT DES CONGRÈS INTERNATIONAUX POUR L' APOSTOLAT DES LAÏCS (ed.), *Documents du deuxième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs* (Rome 5-13 octobre 1957), vol. 1, Rome 1958, 85).

<sup>3</sup> El debate acerca de la *consecratio mundi* implicaba también cuestiones tan concretas como el replanteamiento del papel de la Acción Católica en un contexto cultural y social (el que sigue a la II Guerra mundial) seriamente modificado en relación al de sus orígenes. Cfr. J. I. SARANYANA, *El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 13 (2004) 151-176; M. T. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al concilio Vaticano II*, «Cristianesimo nella storia» 20 (1999) 325-381, especialmente 366-371.

mo una *consagración*. La analogía remota de este modo de afrontar la cuestión es el de la consagración en el contexto litúrgico: si el lugar de la presencia de Dios por excelencia es el templo y las cosas sagradas, ¿hasta qué punto la necesidad de hacer presente a Dios en las actividades humanas pasa por su sacralización o su consagración? Como ya hemos tenido ocasión de indicar, se trata de una extensión del universo de las cosas consagradas, como una prolongación del mundo sacramental: de los sacramentos a los sacramentales y de éstos a las realidades terrenas – al mundo de lo material – que pasan a ser medios para hacer efectivo el contacto con Dios.<sup>1</sup>

En realidad, la creciente conciencia de una autonomía de las realidades terrenas – que están ordenadas a Dios en virtud de la creación y deben ser conducidas a Él en coherencia con su naturaleza – muestra que el recurso a expresiones de tipo consagrador era problemático.

La mayor parte de los esfuerzos que derivan de la analogía mencionada conducen a *otro tipo* de santificación de las actividades humanas. Por medio de la acción del cristiano – y especialmente del laico – éstas dejarían de ser el escenario de la presencia del pecado en el mundo. Así se dirá que «la *consecratio mundi* consiste en realizar la plenitud de los valores naturales que están en el mundo (económicos, científicos, políticos, culturales, etc.) sustrayéndolos de la profanidad del pecado, para hacer de ellos, con la gracia y por medio de ella, instrumentos de la glorificación de Dios, en la medida personal acrecentada de la gracia que a través de ellos se realiza y en la ordenación de esos valores al servicio del hombre y para alcanzar su fin último».<sup>2</sup>

De consideraciones como las que acabamos de señalar surgen no pocas exigencias de delimitación entre sacralización y santificación que, lejos de constituir un asunto académico, contribuyen muy seriamente a la comprensión de la misión de la Iglesia. Este tipo de problemas ya eran percibidos en la época que estamos considerando: «si todo pasa a ser sagrado, pronto no habrá santidad. Las fronteras entre lo religioso y lo profano terminarían por caer. Lo “sagrado” será siempre, por esencia, “separado”, aunque no sin contactos con la vida cotidiana. Si se quiere evitar una equiparación que se obtiene bajando el nivel de todo, es necesario conservar las distinciones».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Además de los ejemplos a los que nos hemos referido, supra, un autor significativo habla de una “reconsagración de la criatura infrahumana” (lo material o sensible) que se pone al servicio de la vida divina: «el valor sagrado de las cosas sensibles como don de Dios al hombre e instrumento del hombre para ir a Dios» (C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 302).

<sup>2</sup> G. LAZZATI, *La “consecratio mundi”*, en IDEM, *Maturità del laicato*, Brescia 1962, 48.

<sup>3</sup> G. PHILIPS, *I laici nella Chiesa*, Milano 1956, 82. No se puede perder de vista, por otro lado, que el contexto del debate, como hemos señalado, es el propio del replanteamiento teológico, pero también práctico, de ciertas manifestaciones del apostolado de los laicos. En este sentido, las cuestiones de fondo apenas esbozadas en líneas anteriores, se presentaban condicionadas de una forma muy fuerte por la praxis del apostolado de los laicos como participación en el apostolado y en la misión de la jerarquía. Resultan significativas las siguientes palabras, contenidas en las conclusiones del II Congreso mundial del apostolado de los laicos al que ya nos hemos referido: «tal y como el Santo Padre nos ha recordado la consagración del mundo “es esencialmente obra de los laicos, de personas in-

Puede fácilmente adivinarse que se trata de un problema de profundo calado, en el que las dimensiones prácticas y vitales se entrelazan – condicionándolas – con reflexiones de fondo que presuponen toda una encrucijada cultural y religiosa que sólo el Concilio Vaticano II podrá afrontar con toda la decisión del caso.

#### 4. *La consagración en la vida religiosa. La ausencia de valor especificador del término*

La cuestión que se debe dilucidar es hasta qué punto se puede hablar de un uso específico de la terminología consagratória en el contexto de la vida religiosa y si este uso específico se dirige a expresar de un modo o de otro algún aspecto sustancial de esta forma de vida cristiana.

Se puede hallar el empleo genérico del término; en este sentido afirmará De Finance en las únicas palabras que, en el artículo clásico sobre nuestra cuestión, hacen expresa referencia a la vida religiosa:

al lado de la consagración ontológica [se refiere a la derivada del bautismo, la confirmación o el orden] hay lugar para otro tipo de consagración [...], una relación de tipo moral, nacida de una libre determinación, que manifiesta que el vínculo no es pasivo, sino aceptado [...]. Puede ser que esta nueva consagración se adquiera por un acto oficial de un ministro de Dios, como en el caso de la “consagración de las vírgenes” que figura en el Pontifical. Nosotros clasificaríamos dentro de esta categoría los votos religiosos, ya que su validez depende de la aceptación oficial del Instituto religioso y, en definitiva, de la Iglesia.<sup>1</sup>

Puede señalarse, en consecuencia, que en la noción de *consagración*, aplicada a la vida religiosa, los elementos relevantes serían dos: una decisión voluntaria de entrega y la referencia a la autoridad de la Iglesia por medio del Instituto de que se tratara en cada caso. El primer elemento sería en buena parte genérico: en la época que nos ocupa, no era infrecuente que una decisión de entrega a Dios se llamase *consagración*; el segundo elemento especificaría concretamente la predicación de esta categoría para el caso de la vida religiosa, poniéndola en relación con los *votos*.

Una importante disposición legislativa de la época puede aportar luz para situar la sustancia eclesial de la vida religiosa; así, en la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* se dice que la clase de los religiosos se caracteriza por

la eficaz y bien planeada prosecución del fin de la Iglesia, que es la santificación [...]. Para que la profesión pública y solemne de santidad no se frustrara y sufriera detrimento, la Iglesia, cada vez con mayor rigor, quiso reconocer este estado canónico de perfección únicamente en las sociedades por ella erigidas y ordenadas [...]. Tan severa y absoluta-

timamente insertadas en la vida económica y social”. Más que nunca, como miembros de la Iglesia – pueblo de Dios en marcha – los laicos son llamados a colaborar con la Jerarquía en el cumplimiento de la misión de la Iglesia, que continúa en la tierra la obra redentora de Cristo» (*Documento final del II Congreso mundial del apostolado de los laicos*, en COMITÉ PERMANENT [ed.], *Documents*, 40-41).

<sup>1</sup> DE FINANCE, *Consécration*, 1578.

mente están definidas estas cosas en el Código de Derecho, que en ningún caso, ni siquiera excepcionalmente, se admite el estado canónico de perfección si su profesión no se emite en una Religión aprobada por la Iglesia.<sup>1</sup>

De la lectura de este texto se pueden recabar tres elementos que explicitan el lugar de la vida religiosa en la Iglesia. En primer lugar, la referencia intrínseca de ésta a la santificación como fin de la Iglesia; en segundo lugar, la constitución de un estado determinado – el estado de perfección – que engloba unitariamente el conjunto de los fenómenos de la vida religiosa; en tercer lugar, una rigurosa regulación jurídico-canónica de cualquier fenómeno institucional verdaderamente religioso. A estos tres elementos estructurales, que sitúan la vida religiosa en el marco general de la Iglesia habría que añadir, como elemento interno, la profesión de los tres consejos evangélicos tradicionales.<sup>2</sup>

Situada la sustancia de la vida religiosa en estos términos, podemos subrayar el hecho de que la terminología consagratória no aparece más que marginalmente en el ámbito del reconocimiento del estado de perfección canónico. Valga como dato básico el hecho de que el Código de Derecho Canónico de 1917 no contiene referencia alguna a los religiosos en esos términos.<sup>3</sup>

Naturalmente, se trata del ámbito canónico que posee una terminología propia, pero no se debe pasar por alto que éste es el ámbito en el que, en la época que consideramos, se pretendía acuñar las expresiones más precisas, dentro de los límites de toda ciencia, para circunscribir la sustancia de la vida religiosa.

No faltaban como es obvio reflexiones al margen de la ciencia canónica. Aun en este caso, el uso de categorías consagratórias es escaso: dominan los que remiten, sobre todo, a la profesión de los consejos evangélicos y a la separación del mundo.<sup>4</sup>

Puede afirmarse que en el tratamiento de la vida religiosa la expresión *consagración* carecía de un valor especificante claro. Incluso en aquellos casos en que se in-

<sup>1</sup> Pío XII, *Provida Mater Ecclesia*, 2 febrero 1947, «AAS» 39 (1947) 115. Algunos años más tarde, Daniélou se apoyará en estas palabras precisamente para encuadrar la vida religiosa en la Iglesia; cfr. J. DANIELOU, *Puesto de los religiosos en la estructura de la Iglesia*, en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1968<sup>3</sup>, vol. II, 1128.

<sup>2</sup> Cfr. F. X. WERNZ, P. VIDAL, *De religiosis*, Romae 1933, 261-264.

<sup>3</sup> Las habituales distinciones y definiciones de los canonistas conducen al empleo de terminología del tipo “asunción pública del estado”, “entrega de uno mismo al Instituto”, “promesa a Dios de la materia del voto”, “acto de asunción del estado de religioso o por el que se pasa a ser religioso”, “contrato por el que uno se entrega al servicio divino”, “promesa de los tres votos”, “declaración solemne de votos” etc.; en las definiciones más precisas se especifica la necesidad de que, además, el Instituto o el Superior “acepte esa entrega y asuma al que se compromete” para que se verifique efectivamente la incorporación.

<sup>4</sup> Cfr., entre otros A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1925<sup>5</sup>; J. GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1958<sup>3</sup>. Un texto que sirvió para la formación de los religiosos durante décadas (P. COTEL, *Catéchisme des vocaux*; con múltiples ediciones en varios idiomas desde 1861 a 1939; actualizado al Código de Derecho Canónico por É. Jombart), apenas contiene referencias a la consagración. Un volumen de finalidad análoga, escrito como versión renovada del anterior (R. CARPENTIER, *Témoins de la Cité de Dieu. Imitation à la vie religieuse*, Paris 1956) utiliza la categoría de “consagración religiosa” como síntesis de la entrega por el voto y del sentido de adoración (cultural y sacerdotal) de la vida religiosa (pp. 79-88).

tentaba una síntesis a partir de la profesión de los consejos evangélicos y de su contenido, el valor del término no trasciende el significado genérico de entrega a Dios.<sup>1</sup>

### 5. La consagración en los institutos seculares.

Aunque algunos de ellos eran realidades eclesiales cuya existencia se remontaba a siglos atrás, los años precedentes al Concilio Vaticano II están señalados por la aparición oficial de los institutos seculares. Tanto en el debate acerca de ellos como en su reconocimiento jurídico, aparece la terminología consagratória en un lugar de cierta relevancia.<sup>2</sup>

El texto de referencia fundamental para esta cuestión es la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*. En ella, la palabra *consagración* se emplea con un doble significado. Uno más general como *consagración de la vida* y, uno más específico y técnico en el ámbito del modo concreto de articular jurídica y moralmente la profesión del consejo evangélico de castidad.<sup>3</sup>

En relación al primer empleo del término debe resaltarse que, en la época que nos ocupa, se produce una fuerte reflexión sobre el significado de la pertenencia al instituto secular, precisamente en términos de *consagración*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Dentro de la voz dedicada a los “Votos de religión”, el apartado que lleva por título *Consagración por el voto* en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* muestra esta aproximación (P. SÉJOURNE, *Vœux de religion*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. xv, Paris 1946, 3266-3276). El esquema expositivo de esta voz muestra la inclinación a la unificación de todos los aspectos de la vida en el contenido de los votos: éstos reconducirían a la unidad la totalidad «de los fines religiosos, de las virtudes cristianas, de las observancias religiosas, de las actividades humanas» (*ibidem*, col. 3274-3275). En último término, la unificación se expresaría por la preeminencia de uno de los tres votos, pero a este propósito no existe unanimidad en las principales tradiciones religiosas.

<sup>2</sup> Los límites que nos hemos impuesto – considerar datos anteriores al Concilio Vaticano II – en este caso hacen particularmente estrecha la selección de materiales y consecuentemente la valoración del tema que analizamos ya que una parte importante del desarrollo histórico, práctico y teórico, de la configuración e identidad de los institutos seculares se hará depender de las aportaciones de Concilio Vaticano II. Es ilustrativo el volumen *Secolarità e vita consacrata*, Milano 1966, que contiene artículos (contemporáneos al Concilio y de años anteriores) de A. Gemelli, G. Lazzati, J. Beyer, J. M. Perrin, G. Moioli, D. M. Huot, A. Oberti y P. Abela.

<sup>3</sup> Así dice el artículo III: «§1. Para que una Asociación piadosa de fieles, según la norma de los artículos que siguen, pueda conseguir la erección en Instituto Secular, se requiere que tenga, fuera de las demás cosas comunes, las siguientes condiciones: §2. (En cuanto a la consagración de la vida y la profesión de la perfección cristiana) los socios que desean ser adscritos a los Institutos como miembros, en el más estricto sentido, además de aquellos ejercicios de piedad y abnegación a que todos los que aspiran a la perfección de la vida cristiana es necesario que se dediquen, deben tender eficazmente a ésta por los peculiares modos que aquí se enuncian: 1° Por la profesión hecha ante Dios del celibato y castidad perfecta, afirmada con voto, juramento o consagración que obligue en conciencia, según la norma de las Constituciones. 2° Por el voto o promesa de obediencia [...]. 3° Por el voto o promesa de pobreza [...]» (Pío XII, *Provida Mater Ecclesia*, 121). Este segundo empleo de la palabra *consagración* en la *Provida Mater Ecclesia*, referido a la castidad, ofrece unos perfiles más técnicos, de menor interés para nuestro trabajo. Señalemos solamente una matización a este propósito: «para la castidad perfecta se admite el voto, el juramento, o la consagración, es decir, la oblación de sí mismo: la violación de esta obligación comporta un pecado contra la castidad y a la vez contra la virtud de la religión; ahora bien, puesto que este vínculo (voto, juramento o consagración) no es público, no hace sagrada a la persona y no añade la malicia especial del sacrilegio» (S. CANALS, *Gli istituti secolari*, Brescia 1958, 68). El carácter no público del estado de perfección en los institutos seculares no era una cuestión pacífica.

<sup>4</sup> Exponemos a continuación sustancialmente las tesis de Jean Beyer a este propósito que, si bien no

La consagración incluiría dos elementos, uno consistente en la llamada de Dios y otro en la donación de uno mismo. La donación procedería de un *acto de caridad*, que incluiría un holocausto, es decir, un acto de culto espiritual y de religión interior que dotaría de valor al conjunto del compromiso. Desde este punto de vista se afirma que los compromisos correspondientes a la consagración son “esencialmente religiosos”, aunque ya no sean reconducibles sin más a los votos (solemnes o simples).

La cuestión nuclear, que es la que sitúa en el centro la noción de *consagración*, estriba en un vigoroso acercamiento del *acto de caridad* en que consistiría esta consagración, al ámbito de la religión. Esto se expresa con apoyos en la doctrina de Santo Tomás: «¿No ha dicho acaso santo Tomás que la santidad no difiere esencialmente de la religión? La santidad se ordena totalmente a lo divino; dirige todos los actos virtuosos *in bonum divinum* y supone una pureza y una estabilidad que, en su relación con Dios, no difiere esencialmente de las exigencias propias de la virtud de la religión».<sup>1</sup>

A la matización de santo Tomás, según la cual la virtud de la religión remite a la dedicación o servicio al culto divino, se apostillará: «en la consagración hay algo más que un servicio; se trata de todo el aspecto de la caridad por la cual el alma se encuentra unida estrechamente a Dios, en razón de la atracción que ejerce Dios mismo con el don de su amor».<sup>2</sup> Esta atracción de Dios sería asimismo el fundamento del elemento de separación que es propio de la consagración: «esta relación íntima entre Dios y el hombre, fundada sobre la atracción divina, separa a este último del resto de lo creado para reservarlo a Dios. Así, se puede expresar inversamente y decir que la separación espiritual, que impone el amor infinito de Dios, consagra al hombre que se le entrega».<sup>3</sup>

La asimilación de la consagración a la caridad y de ésta, por el itinerario que acabamos de mostrar, a la religión, vendría a ser ya plena. La noción de *consagración* pasaría a expresar, así, el centro mismo de la especial relación con Dios, de tal forma que podría utilizarse de forma intercambiable para referirse a todos los estados de perfección, incluido el de los institutos seculares, y en consecuencia, sería potencialmente compatible con el fenómeno de la presencia y del apostolado seglar.<sup>4</sup>

Con esta comprensión de la consagración, Beyer propone una mediación en una polémica de la época que nos ocupa, acerca de la condición laical o no de

es la única existente, terminará por ser muy determinante en la reflexión posterior sobre los institutos seculares; cfr. especialmente J. BEYER, *La consécration à Dieu dans les instituts séculiers*, Roma 1964, 84-113.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 101. A continuación propone la cita expresa de santo Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* II-II, q. 81, in c.

<sup>2</sup> BEYER, *La consécration*, 102.

<sup>3</sup> *Ibidem*. Resaltará en este contexto el autor al que seguimos en nuestra exposición que «estos aspectos culturales de la profesión religiosa hasta el presente habían sido escasamente explicitados» (*ibidem*, 103).

<sup>4</sup> Se puede entender asimismo que en el origen de este tipo de consideraciones fueran abriendo paso a la expresión *vida consagrada*: «Aunque el término “vida consagrada” no se halla en los textos, ya es de uso habitual en los Institutos seculares y parece apropiado para traducir las ideas maestras de los documentos que debemos estudiar» (*ibidem*, 3).

los miembros de los institutos seculares:<sup>1</sup> «estos cristianos de los que tratamos son “consagrados”; su estado de vida es el de la vida consagrada; los clérigos y laicos que pertenecen a los institutos religiosos, quasi-religiosos o seculares, son clérigos o laicos “consagrados”».<sup>2</sup>

Escapa de nuestro propósito profundizar ulteriormente en estas consideraciones; en todo caso, resultan ilustrativas para mostrar que lo que en ocasiones parece significar un empleo genérico de la expresión *consagración* como entrega de uno mismo como acto de caridad, en otros termina por ser la prueba y la causa, cristalizada en el ámbito jurídico, de una modificación sustancial de la situación de una persona en la Iglesia.

Ya sea por la misma forma de ser presentada en la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, ya por la heterogeneidad de las realidades que se ampararían dentro de la estructura institucional diseñada por esta norma y sus desarrollos normativos posteriores, ya sea por las cuestiones de fondo que suscitan el acercamiento de la consagración a la secularidad, este tipo de consagración que como novedad parecía abrirse camino dentro de la Iglesia estuvo desde el inicio marcada por la ambigüedad.<sup>3</sup> Ésta dependía de factores diversos entre los cuales cabe destacar la tensión entre la pertenencia de los miembros a un *estado de perfección* que, como veíamos, se afirma en el instituto secular, y su *secularidad*, subrayada como elemento esencial en los mismos miembros.

La categoría de *consagración*, sin estar formalmente en el centro de las dificultades, se puede decir que estaba en su raíz: la elección de esta categoría como concepto general que debería allanar las dificultades sin abordarlas en su sustan-

<sup>1</sup> En esta polémica Karl Rahner negaba la condición laical a los miembros de los institutos seculares a partir de una concepción del laico que mostraba una fuerte carga existencial (entendida a veces como meramente sociológica); Hans Urs von Balthasar, en cambio, defendía tal condición laical, en el presupuesto de su particular visión de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, y del significado del instituto secular en su centro. Puede verse una síntesis del debate en K. H. NEUFELD, *Ausdrückliche Auseinandersetzung. Zu offenen Fragen zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*, «Gregorianum» 86/2 (2005) 368-377. No podemos detenernos en esta cuestión, que escapa de los límites de nuestro trabajo. En todo caso, resaltemos que, por lo menos en esta época, von Balthasar no emplea habitualmente la noción de consagración. Un texto en que sí lo hace y que es representativo de algunos de los perfiles de su particular teología es el siguiente: «la totalidad y exclusividad de la existencia consagrada a Dios adopta en el orden visible de la salvación la forma de la decisión de consagrarse (como María-Iglesia) con cuerpo y alma al Señor de la Iglesia. El punto en el que se separan ontológicamente los estados es el punto en el que el individuo decide si quiere amar a los hombres exclusivamente en Dios (por medio de Cristo) (en el camino de la imitación y de los consejos), o si ama a Dios y a la Iglesia en el marco del amor al prójimo (en el matrimonio)» (H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los institutos seculares*, en IDEM, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos*, vol. II, Madrid 1964, 543-544).

<sup>2</sup> BEYER, *La consécration*, 176.

<sup>3</sup> Uno de los casos, no el único pero especialmente significativo, de una institución que sería erigida como instituto secular y que con el paso de relativamente poco tiempo dejaría de serlo es el Opus Dei. La razón de fondo de la inadaptación de la figura del instituto secular a esta institución responde a la raíz carismática de la que nació, diversa de la que terminó predominando en los institutos seculares. Para toda la cuestión de las relaciones entre los institutos seculares y el Opus Dei puede verse: A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1990<sup>4</sup>, especialmente 145-231.

cia duró el poco tiempo que mediara entre su adopción y la exteriorización de la resistencia de unas realidades que no podían subsistir en su genuinidad bajo ese manto ambiguo.

Dejando de lado otros factores que no se pueden considerar observando el fenómeno sólo en su fase anterior al Concilio Vaticano II, debe decirse que el empleo de esa nomenclatura consagratoria da lugar a una cierta perplejidad. Una vez queda claro que no se está tratando ni de la consagración típica del ámbito *sacramental* y ni de la que remite a la *dedicación al culto*, parecería restar sólo un significado de tipo *segregador* como el que genéricamente se puede aplicar a la vida religiosa, que es sustancialmente el del *estado de perfección*. En efecto, si se quiere tomar la noción de *estado de perfección* como punto de referencia de la *consagración*, resulta complejo admitir simultáneamente que se trata de fenómenos de vida cristiana plenamente secular pues se estaría excluyendo de la perfección, de la santidad, a todos los que no se consagran. Las implicaciones de esta problemática exigían una clarificación de fondo, que a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, especialmente por lo que se refiere a la llamada universal a la santidad, se hará más evidente.

#### V. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Después del recorrido por la tipología de las consagraciones tal y como se presenta en los textos oficiales y en la literatura, en vísperas del Concilio Vaticano II, podemos ofrecer una síntesis de sus perfiles más relevantes.

La consagración *eucarística* constituye el núcleo mismo del culto cristiano, y en ella confluyen tres elementos centrales de toda la economía cristiana como son la liturgia, los sacramentos y el sacrificio. Los textos estudiados muestran la peculiaridad de esta consagración respecto de las demás, que nunca alcanzan a traer, como lo hace la consagración eucarística, la presencia personal de Dios en Jesucristo sacramentado.

El *carácter sacramental* como consagración remite a la destinación de los cristianos al culto de Dios. La característica *separación*, típica de la definición general de consagración, se muestra con claridad: el bautismo separa del dominio del pecado y del demonio; el orden separa a unos hombres de los demás para su servicio destinándoles a administrar los bienes salvíficos. Por su lado, la realidad distintiva producida por la consagración *episcopal* refleja antes del Concilio Vaticano II una larga tradición eclesial del que se podría llamar ministro propio de las consagraciones, como lo muestra la reserva ordinaria de la consagración de los *óleos* en favor del obispo.

Los textos estudiados dispensan una notable atención a las consagraciones de *objetos y lugares*. Destaca por su interés la reflexión que se desarrolla sobre el tipo de eficacia de las consagraciones (*ex opere operato* o *ex opere operantis*) en paralelo con el tipo de eficacia de los sacramentos, pero siempre subrayándose la diferencia del efecto propio: a través de las consagraciones (uno de los tipos de sacramentales) no se conferiría la gracia santificante. La regulación jurídica y

litúrgica de la época pone de relieve una concepción en ocasiones casi física de la *inherencia* de la consagración en el objeto o lugar consagrado, que manifiesta una reflexión sobre la instrumentalidad del empleo de la materia para los fines sobrenaturales. La distinción, en ocasiones sutil, entre consagraciones y bendiciones sigue esa misma línea de reflexión, y se utiliza para ilustrar la revalorización de las realidades materiales y terrenas, propia de la teología de la creación y de la teología litúrgica del momento.

De entre las consagraciones en que el elemento personal pasa a un primer plano, la antiquísima consagración de las *vírgenes*, subrayando el elemento de entrega total a Dios, está también marcada por un notable componente litúrgico. Las consagraciones personales *votivas* o *devocionales*, muy extendidas antes del Concilio Vaticano II, en ocasiones se presentan en fuerte conexión con el bautismo, y más concretamente con las promesas bautismales. En otros casos (consagración de *familias*, *países*, de la *humanidad*) se acentúa un cierto situarse bajo el dominio de Dios por la consagración, una vez separados del dominio del mal en sus distintas formas. La *consecratio mundi*, aunque venía a subrayar el papel de los laicos, sólo indirectamente puede considerarse una consagración de tipo personal ya que connotaba (en el preciso contexto en que se utilizó) sobre todo la influencia que la Iglesia podía y debía tener sobre un mundo cada vez más alejado de Dios. Alrededor de esta expresión se formularía una parte del debate sobre la secularidad cristiana.

Mientras en el ámbito de la *vida religiosa*, los textos estudiados muestran que la noción de consagración no ofrecía un especial valor especificador de esta forma de vida cristiana, sí que una parte de la reflexión sobre los nacientes *institutos seculares* la situó en un lugar relevante. Este hecho trajo consigo que la noción de consagración se viera afectada por la complejidad del nuevo fenómeno. Como se ha señalado, es ésta una problemática que no puede considerarse de forma aislada respecto a la evolución posterior de los institutos seculares, en especial tras el Concilio Vaticano II.

Esta última constatación no es obstáculo para que se pueda afirmar que la mayor parte de los usos más frecuentes y claros de la noción de consagración son sustancialmente los que de una forma o de otra tratan de la creación de un ámbito de las relaciones del hombre con Dios, lo *sagrado*, que remite, en su núcleo, al culto cristiano.

Una última observación puede realizarse desde el punto de vista terminológico: si ya se ha mostrado que antes del Concilio Vaticano II están poco generalizadas las expresiones de tipo *consagración bautismal* o *consagración sacerdotal*, menos aún lo están el empleo del adjetivo *consagrado* como calificativo personal (el *fiel consagrado* o el *sacerdote consagrado*) y el del adjetivo sustantivado (*un consagrado*).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La excepción, por lo demás marginal, es la que se veía en el contexto del sacrilegio personal en el que a la persona, incluyéndose la corporalidad, se le atribuye un valor sagrado que hace que la ofensa sea algo más que un mal moral; sería también “casi físico” por analogía con la profanación de objetos y lugares. La consagración de las vírgenes sería un caso peculiar: aun sabiendo que al

La respuesta a la pregunta sobre el significado de una *consagración de la persona*, a la luz de los sentidos de la terminología consagratoria que se han estudiado, podría ser la siguiente: el hombre es consagrado en la medida en que es destinado al culto y por lo que vive y recibe en él, para santificarse y para santificar; pero, como tal, el hombre ni es sagrado ni parece que en general esté llamado a ser consagrado.<sup>1</sup>

Obviamente, puesto que existen otros empleos de la terminología que en el lenguaje cristiano y eclesial hablan de hombres y mujeres consagrados, habrá que dar razón de ellos. Afirmemos que antes del Concilio Vaticano II estos empleos eran marginales y, donde se daban, la cuestión no estaba clara. A nuestro parecer, seguir de cerca la plasmación de la noción de *consagración* en el Concilio y en su evolución posterior, magisterial y teológica, puede aportar una relevante luz a esta cuestión.

consagrar la virginidad se consagra la persona, generalmente la referencia a estas personas más frecuentemente se traduce por *vírgenes* que por *consagradas*.

<sup>1</sup> Al subrayar la centralidad del culto cristiano se ha puesto de relieve también la importancia del ámbito de lo sagrado como disposición, preparación o servicio para esa especial comunicación con Dios que se verifica en el culto. Pero igualmente se debe señalar que el culto y el ámbito sagrado que lo rodea no absorben la totalidad de las relaciones entre el hombre y Dios. La comunicación de la vida divina en el culto no está cerrada en sí misma sino que se da para permear el conjunto de las realidades humanas. La vida divina que se comunica por la gracia hace al hombre santo, lo santifica: lo libera del pecado, lo perfecciona en su naturaleza y lo conduce, a través de todo lo que es propiamente humano, a la unión con Dios. Pero esto no es *hacerlo sagrado*: se hace sagrado lo que compete al culto y, exactamente por ser sagrado, ha dejado de ser profano. En este sentido adquiere toda su relevancia la relación originaria de las realidades humanas con Dios. Dios, que ya está presente en toda realidad humana (mejor, en toda realidad), predispone que el conjunto de la economía cristiana se dirija, por la acción del hombre, a conformar esa realidad con la nueva presencia que deriva de su designio salvador en Jesucristo. A esto se llamaría *santificar el mundo*. Pero la predisposición de lo creado para recibir la acción santificadora del hombre, que obra como instrumento de Dios, y lo creado transformado no alteran la trascendencia de Dios. Las mediaciones de las que Dios se sirve para dotar al hombre de esa capacidad santificadora no le hacen entrar en composición con lo creado: lo mismo deberá decirse del ámbito de lo sagrado, que aunque está finalizado a facilitar la comunicación entre Dios y el hombre, no compromete la trascendencia divina. Desde este punto de vista se podría decir que ni Dios ni el mundo son sagrados, y que el mundo no está destinado a hacerse sagrado: hay ámbitos sagrados en los que se confiere la gracia al hombre para santificar el mundo transformándolo. Cfr. más detenidamente J. L. ILLANES, *Sagrado y profano. Análisis de una distinción*, en IDEM, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 23-55.

## ABSTRACT

Para profundizar en el significado de la noción de consagración, tal y como se aplica a la vida religiosa, interesa conocer la situación inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II. La literatura teológica relativa a la consagración recorre fenómenos variados: la consagración eucarística, el carácter sacramental, la consagración episcopal, la consagración de objetos y lugares, la consagración de las vírgenes, las consagraciones votivas o devocionales, la *consecratio mundi* y la consagración en los institutos seculares. Aparte del último, que ofrece perfiles más complejos, en términos generales, las consagraciones se dirigen a crear un ámbito que predispone, prepara y acompaña al culto cristiano ya sea de modo inmediato – en ocasiones material – ya sea por derivación, al reconocer en el culto uno de los núcleos de irradiación de la economía cristiana en su proyección hacia el mundo.

In order to understand better the notion of consagrations as it is applied to religious life, it is important to be familiar with the historical situation prior to Vatican Council II. The theological literature regarding this notion treats various phenomena: eucharistic consagrations, sacramental character, episcopal consagrations, the consagrations of places and things, the consagrations of virgins, devotional consagrations, the *consecratio mundi*, and consagrations in secular institutes. Leaving aside the last example, which is more complex, in general we can say that consagrations look to create an environment that readies, disposes for, and accompanies Christian worship. This is so whether it be in an immediate way – sometimes in its material – or in a derivative way when worship is seen as a starting point for the Christian economy's projection into the world.

# FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA Y LA SALVACIÓN DE LOS INDIOS NO BAUTIZADOS

CONSIDERACIONES ACERCA DE UN SERMÓN  
PREDICADO EN MÉXICO (CA. 1530-1532)

LUIS MARTÍNEZ FERRER

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Zumárraga y la salvación de los indios infieles: acusación y respuesta*. III. *El contexto histórico-teológico de las afirmaciones de Zumárraga*: 1. *Ámbito mexicano*. 2. *Ámbito europeo*. IV. *Conclusiones. La importancia de un sermón. Agradecimiento a Delgadillo*.

## I. INTRODUCCIÓN

Los primeros años de fray Juan de Zumárraga en México fueron extraordinariamente turbulentos. En particular, nos referimos al periodo que va de su entrada a la ciudad de México-Tenochtitlán, el 6 de diciembre de 1528, a su retorno a la Península, en julio o agosto de 1532<sup>1</sup>. La primera Audiencia, presidida por Nuño Beltrán de Guzmán, se prodigaba en injusticias y desafueros, fundamentalmente contra los indígenas. Junto a Nuño de Guzmán operaban el factor Gonzalo de Salazar y los oidores Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo. Los misioneros franciscanos y dominicos, clamaron contra tales abusos, pero fue el obispo electo Zumárraga,<sup>2</sup> quien protagonizó las denuncias contra los inicuos gobernantes de la primera Audiencia.

A modo de ejemplo, el 19 de octubre de 1529, Zumárraga y otros cuatro religiosos firmaban en Texcoco una gravísima acusación contra el oidor Delgadillo: había enviado a su hermano a violar una casa de recogimiento de mujeres indias de aquella población, levantada por los frailes, y raptar a dos hermosas doncellas:

<sup>1</sup> Sobre este breve pero intenso periodo de la vida del prelado, remitimos a los siguientes estudios: J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, ed. de RAFAEL AGUAYO SPENCER y ANTONIO CASTRO LEAL, Editorial Porrúa, México 1947, vol. I, 27-111; F. CHAUVET, *Fray Juan de Zumárraga, O.F.M.*, Publicistas e impresores Beatriz de Silva, México 1948, 7-126; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, ed. de JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS, Porrúa, México 1992, vol. I, 238-270; F. GIL, *Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga († 1548)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Buenos Aires 1993, 81-108.

<sup>2</sup> Fray Juan llegó a México presentado como obispo por Carlos V, pero aún no consagrado, debido a la guerra que en ese momento existía entre Carlos V y el Papa Clemente VII, que duró de 1526 a 1529. Sobre el particular, cfr. CHAUVET, *Fray Juan de Zumárraga*, 44-49.

por mandado del Oidor Delgadillo, viniendo a esta casa de mujeres encerradas, con indios de México, su hermano que es agora justicia mayor en Oaxaca, sacó dos de ellas por las paredes altas, haciendo subir por la cerca a los indios, las hizo sacar y llevar a México, la una la dicen que la llevó el mismo hermano a Oaxaca, y la otra que está en casa de Delgadillo.<sup>1</sup>

En opinión de García Icazbalceta, este crimen fue «lo más ruidoso y más sensible para los indios, en medio de los indignos ultrajes que sufrían en su honor».<sup>2</sup> Siguiendo en esta línea, resulta muy reveladora la extensa carta de Zumárraga enviada a Carlos V el 27 de agosto de 1529, en donde, describiendo lo dramático de la situación, el Electo afirma que «todo va dando tumbos al abismo».<sup>3</sup> Probablemente, gracias a esta carta de 1529, desde la Corte se dispuso un decidido cambio de rumbo:<sup>4</sup> fue nombrada una segunda Audiencia, presidida por el obispo de Santo Domingo, Sebastián Ramírez de Fuenleal, que llevaría a cabo una fecunda labor de pacificación y reorganización de la Nueva España.<sup>5</sup> Sin embargo, los miembros de la primera Audiencia no estuvieron ociosos respecto a los misioneros y el obispo electo. Al decir del cronista Mendieta, «levantaron en esta persecución al siervo de Dios [Zumárraga] y a aquellos santos religiosos de aquel tiempo muchos falsos testimonios de cosas feas y deshonestas, que aun a la imaginación de ellas no cabía en pechos tan llenos de Dios como los suyos. Escribieron contra estos santos varones al Emperador y a su Consejo de Indias, para los desacreditar, por si informasen contra ellos de lo que pasaba».<sup>6</sup> De hecho algunas de estas acusaciones hicieron mella en el Consejo de Indias, como el penoso incidente frente a la cárcel pública de México en marzo de 1530: varios enviados de Matienzo y Delgadillo irrumpieron la noche del 4 de marzo en el convento de San Francisco de México, y sacaron por la fuerza a dos clérigos de menores que se habían amparado en el asilo eclesiástico, y los condujeron a la cárcel pública. Zumárraga organizó una procesión de protesta y en las puertas de la cárcel se produjeron escenas de gran tensión entre Zumárraga y Delgadillo, en donde se cruzaron ásperas palabras.<sup>7</sup> La segunda Audiencia sentenció en veinticinco cargos a los miembros de la primera Audiencia, y transmitió a los jueces de la Corte peninsular el resto de los procesos. Sin embargo, las acusaciones

<sup>1</sup> Acusación presentada por Fray Juan de Zumárraga, Texcoco, 19 de octubre de 1529, en CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 457.

<sup>2</sup> GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 45.

<sup>3</sup> JUAN DE ZUMÁRRAGA, *Carta de Zumárraga a Carlos V*, s. l. 27 de agosto de 1529, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, II, 245.

<sup>4</sup> De ella me he ocupado en mi estudio *La primera visión de fray Juan de Zumárraga de los indígenas mexicanos (1528-1533)*, «Archivio Iberoamericano» 253/254 (2006) 241-268.

<sup>5</sup> Para una visión de conjunto de la segunda audiencia, cfr. E. DE LA TORRE VILLAR, *Los reinos de la Nueva España y Guatemala en el siglo XVI*, en M. LUCENA SALMORAL (coord.), *Historia General de España y América*, Madrid 1982, vol. VII, 469-472, con bibliografía en 499-500.

<sup>6</sup> J. DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, lib. V, Atlas, Madrid 1973, 167.

<sup>7</sup> Sobre el particular, cfr. MENDIETA, *Historia Eclesiástica*, lib. V, 166-167; GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 80-83; CHAUVET, *Fray Juan de Zumárraga*, 74-78.

contra el Electo le merecieron una reprimenda y la presencia de Zumárraga fue requerida en la Península, para dar explicaciones de su conducta y consagrarse obispo.<sup>1</sup>

En mayo de 1532 fray Juan abandonaba la ciudad de México rumbo al puerto de Veracruz. En julio o agosto zarpó hacia la Península. Casi por las mismas fechas salía de Nueva España en otra embarcación su gran enemigo, el oidor Delgadillo. Sin embargo, las dos naves siguieron una derrota muy diferente: mientras que el obispo electo debió llegar a su destino a principios de 1533, el oidor Delgadillo no arribó a Sevilla hasta noviembre de 1533. Para esos momentos, Zumárraga ya había sido absuelto de todos los cargos y consagrado obispo (27 de abril), había recibido diversas cédulas para apremiar su regreso a México y se encontraba en plena organización de su viaje de vuelta.<sup>2</sup>

Pero Delgadillo no iba a dejar de tentar un nuevo aguijonazo. Nada más llegar a Sevilla compiló treinta y cuatro capítulos acusatorios contra Zumárraga, intentando por todos los medios destruir a su enemigo, y los envió a la Corte.<sup>3</sup> Esos meses de retardo de la nave del oidor fueron esenciales para que en la Corte el buen nombre del obispo de México estuviera ya fuera de discusión. Por las informaciones que tenemos del proceso, sabemos que se interrogaron a diversos testigos presentados por Delgadillo de enero a mayo de 1534.<sup>4</sup> Por su parte, Zumárraga redactó un largo memorial a Carlos V, firmado en Valladolid, en donde rebatía punto por punto los alegatos de Delgadillo. El documento no lleva fecha, pero puede hipotizarse que fue escrita entre febrero y marzo de 1534.<sup>5</sup> Ya en mayo, los jueces del Consejo de Indias y del Consejo Real encargados de la causa, decidieron que

atento las cualidades que concurren en el acusador y acusado, debían mandar que la dicha causa no se prosiga ni proceda en ella más adelante, y mandaron que el dicho Licenciado Delgadillo tenga su posada por cárcel y que no salga de ella sin licencia de su Majestad, o de los dichos Señores [los jueces], so pena de diez mil castellanos de para la Cámara de su Majestad. Y por haber dado los dichos capítulos, le desterraban e desterraron de la Provincia de Nueva España, por doce años y más, cuanto fuera voluntad

<sup>1</sup> Fue la emperatriz la que ordenó su venida a la Península, por carta de 17 de febrero de 1531. Cfr. CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 268.

<sup>2</sup> Sobre este periodo, cfr. Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 91-124; CHAUVET, *Fray Juan de Zumárraga*, 127-140.

<sup>3</sup> Las acusaciones de Delgadillo se encuentran en AGI, Justicia, 1006, y se compone de tres secciones o ramos.

<sup>4</sup> Por ejemplo, el testigo Diego Gaspar López, clérigo, declaró en Madrid el veintiséis de enero de 1534 (AGI, Justicia, 1006, n.º 1, Ramo 1, 3.ª pieza, fol. 3r). Francisco Verdugo, vecino de México, fue interrogado el 29 de abril de 1534 (*ibidem*, fol. 6v).

<sup>5</sup> Lo citaré como *Memorial de Valladolid*. El original en AGI, Patronato, R. 59, ff. 930r-934v; transcrito en M. CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, ed. de GENARO GARCÍA, Porrúa, México 1975, 17-46; GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, III, 9-49. A pesar de que Cuevas, y en eso le sigue la edición de 1947 de Icazbalceta, opinaba que el memorial era de finales de 1533, en la *Historia de la Iglesia en México*, I, 269, reconoce que debe ser de febrero/marzo de 1534, pues los capítulos de Delgadillo se le entregaron en enero de ese año.

de Su Majestad, el cual no quebrante la dicha pena. De este auto mandaron que se dé testimonio a la parte del dicho Obispo.<sup>1</sup>

Una vez superada esta insidia, el neo-obispo de México partió para Nueva España, adonde llegó en octubre de ese año. Con todo, nosotros nos vamos a detener en un aspecto, muy interesante, de los cargos de Delgadillo y de la respuesta de Zumárraga, porque hace referencia a un aspecto relevante desde el punto de vista teológico: la salvación de los indios no bautizados.

## II. ZUMÁRRAGA Y LA SALVACIÓN DE LOS INDIOS INFIELES: ACUSACIÓN Y RESPUESTA

A partir de ahora nos vamos a centrar exclusivamente en el capítulo de acusación de Diego Delgadillo a fray Juan de Zumárraga sobre el bautismo de indios infieles. Así lo presenta el obispo en su memorial a Carlos V: «Cuanto al 6º capítulo, en que dice que yo prediqué que los indios se salvaban sin bautismo de agua mejor que los cristianos bautizados».<sup>2</sup>

Como hemos señalado, Diego Delgadillo presentó diversos testigos para apoyar sus acusaciones. Por lo que respecta al asunto de la salvación de los indios sin bautizo, el oidor presentó al obispo de Tlaxcala, Julián Garcés, los dominicos fray Vicente de Santa María, fray Vicente de Las Casas, fray Domingo de Santa María, al canónigo de México Gaspar López y a diversos vecinos de la villa mexicana.<sup>3</sup> No parece, a tenor de la documentación consultada, que todos ellos fueran llamados ante los jueces. Veamos ahora las declaraciones efectivas sobre nuestro asunto. Una primera anotación es que en el proceso la cuestión que nos ocupa viene tratada en el séptimo capítulo, y no en el sexto, como dice el *Memorial de Valladolid* de Zumárraga.

El primer testigo que nos interesa es el clérigo Diego de Gaspar López,<sup>4</sup> residente en la Corte, que declaró en Madrid, el 26 de enero de 1534:

Fue preguntado por lo contenido en el séptimo capítulo que habla del bautismo y de la salvación de los indios. Dijo que lo que este testigo oyó en un sermón del dicho obispo de México es que dijo: “yo creo e para mí tengo por averiguado que muchos destos indios se han salvado sin bautismo” y que desto el pueblo recibió escándalo y que se

<sup>1</sup> La parte esencial del auto en CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 269-270. Cita AGI con las antiguas firmas: 51-6-3/20, y *Col.* Cuevas, XVII, 135. El texto de Cuevas también en CHAUVET, *Fray Juan de Zumárraga*, 136-137.

<sup>2</sup> *Memorial de Valladolid*, f. 933v; CUEVAS, *Documentos inéditos*, 27-28; GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, III, 24.

<sup>3</sup> Cfr. AGI, Justicia, 1006, n° 1, ramo 1 - 3ª pieza, f. 1v. A partir de ahora citaré *Testigos Delgadillo*. Agradezco sinceramente a María Belén García López, del Archivo General de Indias, su ayuda para la transcripción del texto. Obviamente, los eventuales errores son exclusivamente míos.

<sup>4</sup> Fue canónigo de México desde 1532. Cfr. J. F. SCHWALLER, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1987, 26; R. RODRÍGUEZ BALDERAS, *El Clero Secular en la Arquidiócesis de México-Tenochtitlan desde 1510 hasta 1548*, «Libro Anual del ISEE», 6/2 (México DF 2004) 29 y 65.

platicó mucho sobre esta materia con el obispo dicho y con otras personas y que dende a ciertos días viniendo el dicho obispo de Santiago del Tlatelolco, el licenciado Benavente<sup>1</sup> le movió la plática al dicho obispo [Zumárraga] que cómo se entendía aquello, y que este testigo oyó al dicho obispo que se entendía en ley de natura.<sup>2</sup>

El testimonio del canónigo es muy rico. Da razón de que, efectivamente, Zumárraga predicó sobre la cuestión, y ofrece sus recuerdos sobre las palabras exactas del entonces electo: «yo creo e para mí tengo por averiguado que muchos destes indios se han salvado sin bautismo». A continuación señala el revuelo que provocó la prédica. Finalmente, llega a darnos la fundamentación teológica que dio Zumárraga, en coloquio con un hombre cultivado (el licenciado Benavente): esto lo afirmaba «en ley de natura», según la ley natural.

El siguiente testigo es un laico, Francisco Verdugo, vecino de México. Fue interrogado el 29 de abril de 1534, pero su declaración no tiene ningún interés para nuestra cuestión<sup>3</sup>. Más interesante es la declaración del vecino y regidor de México, Antonio Serrano de Cardona<sup>4</sup>, interrogado el mismo día que Verdugo: «Preguntado por el séptimo capítulo de lo de los indios si se salvaban sin agua de bautismo dijo que lo ha oído decir como dicho tiene, a muchas personas, de cuyos nombres no se acuerda. Especialmente oyó decir al Padre Fray Vicente que era mal dicho lo que el dicho obispo había predicado acerca deste artículo».<sup>5</sup>

Esta respuesta de Serrano de Cardona nos presenta ya el nombre de un adversario doctrinal de Zumárraga. De los dos testigos llamados “fray Vicente” es evidente que se trata del padre Vicente de Santa María, vicario general de los dominicos en México durante la primera estancia de Zumárraga en Nueva España. Descartamos que se refiera a fray Vicente de Las Casas, personaje mucho menos influyente.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> En 1548, el licenciado Benavente aparece firmando una información jurídica como fiscal del rey. Cfr. GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, III, 300.

<sup>2</sup> *Testigos Delgadillo*, ff. 3v-4r.

<sup>3</sup> Preguntado sobre la salvación de los infieles se limita a decir: «este testigo se halló presente a algunos sermones del dicho obispo, que le veía tocar mucho en lo que tocaba a los indios, e como este testigo no es letrado no se paraba a examinar ni encomendaba a la memoria lo que el dicho obispo predicaba»; *Testigos Delgadillo*, f. 7r.

<sup>4</sup> Antiguo vecino de México. Regidor del cabildo. En una información tenida en México en mayo de 1532 aparece frecuentando al licenciado Delgadillo. Cfr. F. DEL PASO y TRONCOSO, *Epistolario de Nueva España*, Antigua Librería Robredo, México 1939-1940, vol. II, 132. En julio de 1532 la ciudad de México le había nombrado procurador en la Corte, para pleitear contra los religiosos, que según los pobladores, incomodaban a los españoles y predisponían contra ellos a los naturales. Cfr. PASO y TRONCOSO, *Epistolario*, III, 84-87; GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 126. Parece que Cardona era persona de confianza de Delgadillo, pues en noviembre de 1533 da fe de que lo que afirma Delgadillo en una carta sobre su retraso en llegar a la Corte es verdadero. Cfr. PASO y TRONCOSO, *Epistolario*, III, 127.

<sup>5</sup> *Testigos Delgadillo*, f. 8r.

<sup>6</sup> Fray Vicente de Las Casas llegó a México en 1526, formando parte de la primera expedición dominica, comandada por fray Tomás Ortiz. En ese momento era aún novicio. Cfr. A. DE REMESAL, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, lib. I, ed. de CARMELO SAENZ DE SANTA MARÍA, Atlas, Madrid 1964, 90b. Sabemos que firmó una carta a favor de la concesión a Melchor de la Cadena del deanato de la catedral de México. Cfr. PASO y TRONCOSO,

Merece la pena detenerse un poco en la figura de fray Vicente de Santa María, pues por desgracia no conocemos si testificó en el proceso, y por Verdugo sabemos que, según él, lo que había predicado Zumárraga sobre la salvación de los infieles «era mal dicho». Era natural de Tordehumos en Tierra de Campos (Castilla) e hijo del convento de San Esteban de Salamanca,<sup>1</sup> lo cual no habla mal de su formación teológica. Tras diversas peripecias llegó a Nueva España en la segunda expedición dominica, en octubre de 1528 (dos meses antes que Zumárraga). Sustituyó enseguida al hasta entonces superior, fray Domingo de Betanzos, y fue nombrado vicario general dominico, además de comisario de la Inquisición.<sup>2</sup> El cronista franciscano Mendieta lo describe como «insigne predicador».<sup>3</sup>

Durante los años 1529-1532 tanto fray Vicente como Zumárraga fueron testigos de hechos muy graves, sobre todo en lo referente a los desafueros de la primera Audiencia. Sin embargo, el dominico parece que se sitúa en el bando opuesto al obispo electo. Esto es fundamental para calibrar su absoluto desacuerdo con la posición de fray Juan sobre la salvación de los indios infieles. No podemos aquí estudiar extensamente la figura de fray Vicente, pero sí dar algunas pinceladas que se refieren a nuestro asunto. Ya en 1528 escribió una carta al dominico Juan García Loaysa, entonces obispo de Osmá, en donde presentaba a Zumárraga como arrogante y turbulento, ambicioso de poder frente a las autoridades civiles.<sup>4</sup> Además, en la información de Nuño de Guzmán contra Zumárraga, de fecha 29 de abril de 1529, aparece como testigo fray Vicente de Santa María.<sup>5</sup>

Otro aspecto interesante es la participación del vicario general dominico en los penosos sucesos de marzo de 1530 (violación del asilo eclesiástico, los improperios frente a la cárcel civil, entredicho, etc.). Por un lado fray Vicente acompañó a Zumárraga en la procesión de eclesiásticos hacia la cárcel pública.<sup>6</sup> Sin embargo, posteriormente, el dominico había participado en una «junta» en casa del oidor Matienzo para ver cómo se podían levantar las excomuniones sin tener que acudir al Electo.<sup>7</sup> No sólo eso: probablemente fue el propio fray Vicente el que levantó de las excomuniones a los oidores.<sup>8</sup> Zumárraga, en una misiva a Hernán Cortés de 13 de diciembre de 1530, da por seguro que el padre Santa María absolvió a los oidores, aunque fue «infructuosamente».<sup>9</sup>

*Epistolario*, XIV, 17-18. La carta no lleva fecha, pero teniendo en cuenta que de la Cadena fue nombrado deán de Puebla en 1593. Cfr. SCHWALLER, *The Church*, 222. Lo cual quiere decir que en 1526 fray Vicente debía ser muy joven.

<sup>1</sup> CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 217.

<sup>2</sup> Cfr. REMESAL, *Historia general*, lib. II, 121-122; CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 217-218.

<sup>3</sup> MENDIETA, *Historia Eclesiástica*, lib. IV, II, 11.

<sup>4</sup> *Carta de Vicente de Santa María a Juan de Loaysa*, México 1528, en H. TERNAUX, *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*, Paris 1837-1841, XVI, 94. Citado en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 107.

<sup>5</sup> Cfr. GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 107.

<sup>6</sup> Cfr. CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 262.

<sup>7</sup> Cfr. GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 87-89.

<sup>8</sup> Cfr. CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 266.

<sup>9</sup> La parte de la carta que nos interesa: «Vuestra Señoría escribió a Fray Vicente, Prior de Santo

Finalmente, nos parece muy elocuente una carta de la segunda audiencia a la emperatriz, en donde, refiriéndose a fray Vicente afirma: «El vicario de dicha orden va a esos reinos [peninsulares]: sospéchase que a negociar cosas del presidente y oidores pasados, y otras tales. Nos dicen que ha habido diferencias entre él y el prior de una parte, y de otra fray Domingo de Betanzos, persona muy calificada, que tiene gran reputación en esta tierra, y mucha conformidad con los franciscos. Echáronlo a Guatemala...».<sup>1</sup> En realidad, lo que impelía a viajar principalmente a fray Vicente era el nombramiento que se había hecho desde la Española de fray Francisco de San Miguel como nuevo prior del convento dominico de México, que provocó las iras del padre Santa María y que le llevó, perdido un primer recurso ante la Audiencia, a abandonar la Nueva España rumbo a la Península.<sup>2</sup>

Todo lo dicho sobre fray Vicente de Santa María ayuda a entender su posición contraria a Zumárraga en su doctrina sobre los indios no bautizados. Desde un punto de vista personal, el dominico se había presentado con frecuencia de la parte de los oidores de la primera audiencia y contra el entonces obispo electo.

El último testigo que vamos a considerar, el vecino de la ciudad de México Bartolomé de Zárate,<sup>3</sup> aportó un testimonio bien interesante. Fue escuchado en Toledo, el 5 de mayo de 1534:

Fue preguntado por lo contenido en el séptimo capítulo, qua habla del sermón de México sobre si los indios se salvaban sin agua de bautismo. Dijo que este testigo se halló en

Domingo. Él ha recibido ya la carta y este domingo pasado en su sermón en presencia de Matienzo, ya pudo ser quererle dar la extremaunción, pero gentilmente dijo y con harta desenvoltura que presto se vería tiempo que los Señores Oidores que venían harían buenos a los que ahora estaban, ya puede ser que sea enmendando las cosas pasadas y poniendo castigo en ellas. Así mismo dijo que antes de ocho días que después, que los Señores Oidores hubiesen llegado, peor se diría de ellos que destotros y así dijo que lo pedían por testimonio. *Haec et alia quae protulit pro certo habeo, immo etiam illos absolvisse (infructuose)*» (CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 461). [Mi traducción de la frase latina: "Estas y otras cosas que dijo las tengo por ciertas, sobre todo lo de que también los absolvió (infructuosamente)"].

<sup>1</sup> *Carta de los oidores Salmerón, Maldonado, Ceynos y Quiroga a la Emperatriz*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, II, 293. Los editores fechan la carta el 30 de marzo de 1531, pero esto no es posible. La salida del padre Santa María para la Península no puede ser sino posterior a octubre de 1531, que es cuándo se produjo el enfrentamiento con el padre San Miguel. Por tanto quizá pueda ser fechada en marzo de 1532.

<sup>2</sup> Cfr. CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 219. El nombramiento de fray Francisco de San Miguel fue en agosto de 1531, y éste llegó a México en agosto del mismo año. Por su parte, Remesal, nada amigo de empañar la imagen de sus hermanos en religión, describe la situación entre los dominicos de México tras la partida de fray Domingo Betanzos para Roma (marzo de 1531) bastante tensa, con luchas intestinas acerca de la aceptación o no de puestos de responsabilidad (cfr. REMESAL, *Historia general*, lib. II, 140).

<sup>3</sup> Juez pesquisidor contra las idolatrías de los indios de Nueva España. Vecino y regidor de la ciudad de México, vecino de Antequera. Hermano del obispo de Oaxaca o Antequera, Juan López de Zárate. En 1537 la ciudad de Antequera le nombró su procurador en la Corte, pues ya era procurador de México. Un año después llegó a conseguir escudo de armas. Cfr. PASO y TRONCOSO, *Epistolario*, vol. III, 189-190, 202, 235-238. En 1544 redactó una relación sobre el gobierno de la Nueva España, pero no menciona a Fray Juan de Zumárraga. Cfr. PASO y TRONCOSO, *Epistolario*, IV, 130-148.

el dicho sermón que predicó el obispo en México, e oyó este testigo decir al dicho obispo predicando reprehendiendo a los cristianos que eran malos y pecadores, e loando a los indios, que eran humildes y buenos, dijo: “Mirad cuán buenos son que tengo para mí que muchos de ellos se han salvado sin agua de bautismo, o sin bautismo de agua”, no se acuerda bien cuál de estas dos cosas dijo.<sup>1</sup>

Este testimonio nos presenta un nuevo matiz del famoso sermón de Zumárraga, pues se trata de un testigo directo. El contexto de la famosa y “polémica” afirmación de la salvación de los indios infieles es la prédica del Electo en la que fustigaba a los españoles de «malos y pecadores», mientras que los naturales eran lo contrario: «humildes y buenos». Pero lo característico del sermón fue que fray Juan dio un paso más, del punto de visto teológico; esas características – ser humildes y buenos –, que evidentemente poseían ya antes de llegar los españoles, les habían podido abrir las puertas del cielo, al menos a «muchos de ellos», sin las aguas del bautismo.

A falta de más testigos,<sup>2</sup> los tres que hemos analizado nos dan una primera visión sobre lo que realmente ocurrió: Zumárraga, en un sermón, probablemente encendido, dadas las circunstancias sociales y la recia personalidad del Electo, incriminaba a los españoles por sus maldades y pecados, a la vez que alababa la bondad y humildad de los naturales, en esas circunstancias muy probados por tantos desafueros de los pobladores españoles. Y en ese contexto, se atrevió a declarar, en forma de hipótesis personal, no como hecho indudable, que muchos indígenas se habían podido salvar aún sin haber recibido el bautismo. En esta afirmación se juntan dos elementos: a) que es posible salvarse sin el agua del bautismo; b) que muchos naturales, merced a sus virtudes naturales, por seguir la ley natural, pudieron salvarse sin recibir el bautismo de agua, esto es, sin el sacramento del bautismo. Sabemos que estas afirmaciones produjeron un cierto escándalo, según el canónigo Gaspar López, y hubo muchas discusiones al respecto. En conversación con el licenciado Benavente, Zumárraga aclaró que la salvación de los indios se debía a su acuerdo con la ley natural. Otros, como fray Vicente de Santa María, eran contrarios a estas tesis.

Escuchemos al propio Zumárraga responder a estas acusaciones, en el citado memorial al emperador. En orden al comentario del texto, iré presentando el párrafo en forma parcial:

Cuanto al 6° capítulo, en que dice que yo prediqué que los indios se salvaban sin bautismo de agua mejor que los cristianos bautizados, digo que yo nunca tal prediqué ni dije, ni es de creer, salvo que diría: “algunos indios que no tuvieron noticia de nuestra santa fe, ni del sonido de la predicación evangélica, si algunos según ley natural y dictamen

<sup>1</sup> *Testigos Delgadillo*, f. 9r.

<sup>2</sup> Como hemos comentado, no hemos encontrado las declaraciones de los otros testigos que Delgadillo presentó sobre la cuestión del bautismo de infieles: los dominicos Vicente de Santa María, Vicente de Las Casas, Domingo de Santa María, y el vecino Pedro de Heredia. Ignoramos si sus testimonios se encuentran en otro lugar de AGI, o si efectivamente no llegaron a prestar declaración.

de la razón virtuosamente vivieron, se pudieron salvar”, y todo lo que en este caso y propósito yo prediqué fue *sub fidei pietate*...<sup>1</sup>

La primera afirmación de fray Juan se refiere a la formulación de la acusación: él nunca dijo que se salvaban mejor los indios sin bautismo que los españoles con él, pues eso sí sería un error dogmático: poner por encima la naturaleza a la gracia, y juzgar si unos hombres sin sacramentos (los indios) estaban mejor preparados para salvarse que otros con sacramentos (los españoles), lo cual no se puede conocer. Lo único que se puede decir es que para una misma persona es mejor recibir los sacramentos que no recibirlos.<sup>2</sup> En realidad, lo que resulta de los tres testigos mencionados, es algo mucho más sencillo, del tipo: “tengo para mí que muchos de ellos se han salvado sin agua de bautismo”, sin hacer comparaciones, a efectos de salvación, con los españoles.

El pensamiento que ofrece fray Juan como efectivamente predicado es muy matizado: algunos indios, no dice ni pocos ni muchos, tuvieron la posibilidad de salvarse sin haber conocido la Palabra del Evangelio, siempre y cuando vivieran virtuosamente conforme a la ley natural. La frase se conecta bien con el comentario de un testigo, que afirma que ya en México Zumárraga había dado explicaciones de su posición refiriéndose a la ley natural. En cualquier caso, la proposición del memorial al emperador es más “prudente” que la que le achacan algunos testigos: «yo creo e para mí tengo por averiguado que muchos destos indios se han salvado sin bautismo», donde ya no son «muchos», sino «algunos».

En este sentido, es elocuente una afirmación simétrica de fray Juan en su *Doctrina breve* de 1543/44, en donde, argumentando que todos los hombres buscan la vida, declara:

Y por cuanto muchos infieles buscaron y aun buscan la vida corporal y la espiritual muy errada y falsamente en sus opiniones y errores muy conocidos, y vinieron no a la vida mas a la muerte, es menester que tomemos por objeto la verdad, que es ese mismo Jesucristo nuestro Señor el cual así mismo dice “Yo soy verdad”.<sup>3</sup>

Aquí se trata de afirmar que «muchos infieles» buscaron la vida, pero se equivocaron, pues no hallaron la verdad, que en definitiva es Cristo. Pero no se alega que “todos” los infieles se equivocaron en esa búsqueda esencial, sino sólo «muchos», expresión buscadamente indeterminada.

La expresión latina *sub fidei pietate* es muy elocuente para aquilatar el nivel dogmático que Zumárraga pretendía dar a las afirmaciones del sermón<sup>4</sup>. Nos

<sup>1</sup> *Memorial de Valladolid*, f. 933v-934r; CUEVAS, *Documentos inéditos*, 27-28; GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, III, 24-25.

<sup>2</sup> Esta materia de antropología sobrenatural es extraordinariamente compleja. El Concilio de Trento la abordó principalmente en el Decreto de Justificación, Sesión VI (13 enero 1547), *Denzinger-Schönmetzer*, nn. 1520-1583. Las polémicas doctrinales continuaron con virulencia tras al Concilio.

<sup>3</sup> FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve muy provechosa*..., México 1543/44, cit. en GIL, *Primeras «Doctrinas»*, 444, nota 19. Hemos modernizado ligeramente el castellano.

<sup>4</sup> Agradezco al prof. Antonio Duca (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma), por su colaboración para dilucidar el sentido de la expresión *fidei pietate*.

puede servir la comparación con una expresión casi idéntica que usa un grandísimo teólogo franciscano, san Buenaventura de Bagnorea (1217ca-1274). En su magna obra *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* emplea las expresiones *fidei pietati* y *pietati etiam fidei* en un contexto análogo a nuestro memorial de Zumárraga. San Buenaventura está presentando su opinión acerca de si la Santísima Virgen contrajo el pecado original.<sup>1</sup> Para el doctor franciscano la cuestión no está resuelta, y hay opiniones a favor y en contra. Naturalmente, él va a dar su opinión: María contrajo el pecado original, y luego fue santificada, y considera que ésta es «la forma de decir más común, y la más razonable y segura: *hic autem modus dicendi communior est, et rationabilior et securior*».<sup>2</sup> Pero no afirma que sea de fe creer lo que él afirma. Lo que más nos interesa es que, al argumentar su posición escribe: «*Securior etiam est, quia magis consonat “fidei pietati” et Sanctorum auctoritate [...] “Pietati” etiam “fidei” magis concordat... Es más seguro también, porque concuerda mejor con la “piedad” de la fe y con la autoridad de los santos [...] Concuerda además mejor con la piedad de la fe...*».<sup>3</sup>

Las analogías con el texto de Zumárraga son elocuentes: el empleo de la expresión *sub fidei pietate*, en ambos autores, indica que la sentencia que se propone no se considera definitiva, como si fuera dogma de fe o verdad católica incontestable. Se trata de una proposición a juicio del autor más probable que la contraria, y de acuerdo con la fe. No se quiere decir, tampoco, que la opinión contraria sea necesariamente equivocada. En efecto, como veremos, la posición de Zumárraga no era la mayoritaria, aunque ninguna doctrina oficial de la Iglesia la condenaba. De ahí que cuadren perfectamente con la expresión *sub fidei pietate* algunas formas de expresar de las versiones del sermón: «se pudieron salvar», «tengo para mí...», que indican una formulación hipotética.

Pero hay otro aspecto que podemos considerar sobre el sentido de la expresión *sub fidei pietate*, y es el de una fe sencilla, devota, pura, que nos parece que también está presente en el texto de Zumárraga. Para ilustrarlo vamos a escoger sólo dos textos, pero los ejemplos serían numerosos. El primero es un texto de san Agustín, en la obra *De Gestis Pelagii ad Aurelium Liber Unus*, 1. 3. Veamos la traducción castellana:

Poquísimos son, ciertamente, los expertos en la ley; sin embargo la piedad de la fe simple, la esperanza certísima en Dios y la caridad sincera habla en favor de la multitud de los miembros de Cristo, difusa por todas partes, desconocedora de la ley, tan profunda y múltiple, pero dotada con estos dones, y que confía en que, con la gracia de Dios, puede ser limpia de los pecados, por Cristo Nuestro Señor.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> La cuestión fue debatida durante siglos, hasta que el papa Pío IX proclamó como dogma de fe que la Virgen María fue preservada del pecado original en atención a los méritos de Cristo: bula *Ineffabilis Deus* (8 diciembre 1854): *Denzinger-Schönmetzer*, nn. 2800-2804.

<sup>2</sup> S. BONAVENTURA, *Opera theologia selecta*, tomus III: *Liber III Sententiarum*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1941, dist. 3, p. 1, art. 1, quaest. 2, conc., 61.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>4</sup> «[...] *Paucissimi quippe sunt legis periti; multitudinem autem membrorum Christi usquequaque diffusam et legis tam profundae ac multiplicis imperitam “simplicis fidei pietas” et spes firmissima in Deo et caritas*

Se puede apreciar que el sentido de la *simplicis fidei pietas*, la piedad de una fe simple, que se contrapone a la de los jurisperitos, que conocen la ley «profunda y múltiple», es la de una fe sencilla y pura, con una cierta carga afectiva.

Otro ejemplo es la bula de canonización de san Buenaventura, promulgada por Sixto IV, *Superna caelestis* (14 abril 1482), en donde afirma: «*Unde enim "fidei pietas" exigit ut, quod pro salute multorum geritur, communibus ubique gaudiis celebretur*»,<sup>1</sup> cuya traducción podría ser: "De ahí que la piedad de la fe exige que, lo que sirve para la salud de muchos, sea celebrado por todas partes con gozos públicos". En este caso, el sentido, además de esa fe devota y entrañable, parece conllevar también un sentido popular, que podría identificarse con lo que más adelante se ha venido a llamar *sensus fidei*,<sup>2</sup> el sentido de fe del pueblo de Dios.

Con estos textos pensamos que hemos encuadrado el sentido que puede darse a esta expresión de Zumárraga, *sub fidei pietate*, quizás no muy accesible a los no estudiosos de la historia de la teología. Se trata de una manifestación devota de lo que él propone como algo real (en este caso, la posibilidad de salvación de algunos indios no bautizados), pero que no asegura sea una afirmación de índole dogmática, sino simplemente una pía creencia, algo bueno y decoroso. Aunque esta pía creencia sea apoyada por algunas autoridades.

A continuación, el *Memorial de Valladolid* enumera algunas autoridades teológicas en las que fray Juan funda su postura. Veamos primero la lista, para después analizar las referencias:

y todo lo que en este caso e propósito yo prediqué, fue *sub fidei pietate*, conforme a la doctrina de San Agustín *in libro quaestionum ad presbiterum Deo gracia* y Scoto en las *additiones* de la cuestión primera del prólogo de las sentencias y Alexandre de Hales<sup>3</sup> en la 3ª parte de la cuestión 69, y Gabriel en el canon en la lección 23, Gerson, y otros doctores, rezando sus opiniones sin aserción...<sup>4</sup>

*sincera commendat, quae his donis praedita, gratia Dei se confidit a peccatis posse mundari per Iesum Christum Dominum nostrum (Rom 7, 25)*»: SANT' AGOSTINO, *Gli Atti di Pelagio*, 1, 3, en *Opere di sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1981, XVII/2, 27.

<sup>1</sup> *Bullarium Romanum*, S. Franco, H. Fory et H. Dalmazzo editoribus, Turín 1860, vol. v, 284b.

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, CONCILIO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, 21 noviembre 1964, n. 35.

<sup>3</sup> Tanto Muñoz, como Icazbalceta y sus editores y Cuevas, identifican este *Alexandre de Alex*, del original, como Alejandro de Alejandría (250-328), el santo patriarca de Alejandría que sostuvo una ejemplar defensa de la fe frente a Arrio. Cfr. la primera edición de GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Antigua Librería de Andrade y Morales, México 1881, 66, donde se lee: «Alex. de Ales». Esto lo tomó Icazbalceta del Cosmógrafo Mayor de Indias Juan Bautista Muñoz (1745-1799), como explican los editores de la edición de 1947: *Don Fray Juan de Zumárraga*, I, 114, nota 2. Fue Mariano Cuevas el que publicó por primera vez el memorial completo, a partir del original de AGI, pero transcribió: «Alexandre de Alejandría» (cfr. *Documentos inéditos*, 28). Sin embargo, la lectura del original, que dice «Alexandre de alex», permite leer Alejandro de [H]ales, teniendo en cuenta que las referencias «en la 3ª parte de la cuestión 69» excluyen que se trate de un autor antiguo. Cfr. AGI, Patronato, R. 59, f. 933v.

<sup>4</sup> *Memorial de Valladolid*, f. 933v; CUEVAS, *Documentos inéditos*, 28; GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, III, 24.

Como se aprecia, el neo obispo invoca cinco autores, lo que nos muestra claramente sus preferencias teológicas: 1) san Agustín, de autoridad indiscutida en toda la Iglesia;<sup>1</sup> 2) el hoy beato Juan Duns Scoto (1266ca-1308), uno de los grandes teólogos franciscanos de la baja Edad Media;<sup>2</sup> 3) el también franciscano Alejandro de Hales (1185ca-1245), maestro en la Sorbona;<sup>3</sup> 4) el sacerdote secular Gabriel Biel (1410ca-1495), profesor de la Universidad de Tubinga;<sup>4</sup> 5) Juan Gerson (1363-1429), Canciller de la Universidad de París.<sup>5</sup> Detengámonos ahora en cada una de las citas.<sup>6</sup>

La primera corresponde a san Agustín: *in libro quaestionum ad presbiterum Deogracia*. Aquí fray Juan se refiere a la carta 102 de san Agustín al presbítero Deogracias, también titulada *Seis cuestiones resueltas contra los paganos*.<sup>7</sup> Concretamente, Zumárraga se refiere a la cuestión segunda, donde San Agustín, rebatiendo la objeción de un tal Porfirio (parece que no es el famoso filósofo), se interroga sobre la salvación de los paganos, considerando porqué la religión cristiana ha aparecido tan tardíamente en la historia.<sup>8</sup> Uno de los textos clave de la carta es el siguiente:

<sup>1</sup> En su *Regla cristiana breve* de 1547 las citas del santo de Hipona son abundantísimas. Cfr. índice onomástico de la edición crítica de Ildelfonso Adeva, Eunat, Pamplona 1994, 303. Véase también el prólogo de su *Suplemento de la Doctrina cristiana* de 1546, J. G. DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana, II: siglo XVI*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1990, 121-124.

<sup>2</sup> Citado por Zumárraga, por ejemplo, en su *Regla cristiana breve*, 273. Entre los volúmenes con el *ex libris* de fray Juan que conocemos, se encuentran dos obras de Scoto, *Super quarto sententiarum* y *Questiones quodlibetales* (cfr. GIL, *Primeras «Doctrinas»*, 652).

<sup>3</sup> Véanse citas de Hales en la *Regla cristiana breve*, 305.

<sup>4</sup> La biblioteca personal de Zumárraga poseía un ejemplar del *Collectiorum in quatuor libros sententiarum* (cfr. GIL, *Primeras «Doctrinas»*, 650).

<sup>5</sup> Es un autor muy citado y conocido por Zumárraga. De hecho editó en México en 1544 una obra suya: *Tripartito del Christianissimo y consolatorio doctor Juan Gerson: a cualquiera muy provechosa... Por mandado y a costa del R. S. obispo de la mesma ciudad Fray Juan Zumárraga*, Juan Cromberger, México 1544. Este autor es una de las fuentes principales de la *Regla Cristiana Breve* de Zumárraga. Sobre esta cuestión, C.-J. ALEJOS-GRAU, *Estudios sobre las fuentes de la «Regla cristiana breve» de Fray Juan de Zumárraga (1547)*, en J.-I. SARANYANA (dir.), *Evangelización y teología en América, siglo XVI*, x Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1989), EUNSA, Pamplona 1990, 890-898; IDEM, *Juan de Zumárraga y su «Regla Cristiana Breve»*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 94-104. Las citas de Gerson son frecuentes tanto en la *Regla cristiana breve*, índice onomástico, 305, como en el *Suplemento*, 105. Entre los libros con *ex libris* de Zumárraga localizados, se encuentran dos obras de este autor: *Quae est de iis potissimuque fidem et ecclesie conditione moderantur*, y *Secunda pars Ioannis Gersonis de iis ferme rebus que ad mores conducent* (cfr. GIL, *Primeras «Doctrinas»*, 654).

<sup>6</sup> Deseo agradecer a los profesores Stephen L. Brock, Alfonso Chacón, y Laurent Touze, de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, lo mismo que al Dr. Vito Reale, su colaboración para localizar estas citas.

<sup>7</sup> El texto de la carta en versión bilingüe español-latín se puede ver en SAN AGUSTÍN, *Carta 102: A Deogracias*, en *Obras completas de San Agustín*, ed. de L. Cilleruelo, VIII: *Cartas (1º) 1-123*, BAC, Madrid 1986<sup>3</sup>, 708-744.

<sup>8</sup> Sobre la doctrina general de San Agustín en esta cuestión, cfr. el esclarecedor artículo de José A. GALINDO RODRIGO, *La salvación de los no cristianos según san Agustín*, «Escritos del Vedat» 32 (2002) 111-124.

Por lo tanto, desde el principio del género humano, cuantos en Él creyeron, cuantos de algún modo le entendieron y vivieron justa y piadosamente según sus preceptos, por Él se salvaron sin duda alguna, dondequiera y comoquiera que hayan vivido. Como nosotros creemos ahora en Él, que actualmente reside en el Padre y antaño vino en carne mortal, así creían en Él los antiguos mientras residía en el Padre y había de venir en carne. Según la variedad de los tiempos, se anuncia ahora ya consumado lo que entonces se anunciaba venidero, pero no por eso es distinta la fe o diferente la salvación. Una misma cosa es predicada o profetizada con distintos ritos y sacramentos, pero no por eso hemos de entender que se trata de cosas distintas o de salvaciones diferentes.<sup>1</sup>

En este texto se percibe que para san Agustín hay una sola salvación, que viene de la fe en Cristo, sea que se le conozca explícitamente, sea de forma menos clara. Esa fe en Cristo velada en los no bautizados les ha llevado a una vida virtuosa: «de algún modo le entendieron y vivieron justa y piadosamente según sus preceptos». Ese «según sus preceptos», que son los preceptos de Cristo, podría relacionarse con ese «vivir según la ley natural y dictamen de la razón» del memorial del obispo de México. En definitiva, para los dos autores, esos paganos que vivieron según la ley natural alcanzaron la salvación, aunque es decisivo para san Agustín que siempre la salvación es un don de la gracia de Dios, que nunca negó a los paganos: «La salud de esta religión, por la que exclusiva, verdadera y verazmente se promete la auténtica salvación, no faltó a nadie que fuese digno de ella. Y si a alguno faltó, él no fue digno de recibirla».<sup>2</sup>

La segunda cita es del gran teólogo franciscano Juan Duns Scoto. El texto al que se refiere Zumárraga es a nuestro juicio el siguiente:

Pongamos que alguien no está bautizado. Siendo adulto, y sin tener a nadie que le enseñe [la doctrina evangélica] se comporta bien según su capacidad, de acuerdo con la recta razón natural, y evita aquellas cosas que la razón natural muestra que son malas. Aunque Dios a este hombre, según el común modo de hacer, le podría visitar, instruyéndole a través de un hombre o de un ángel – como visitó a Cornelio (cfr. Hech 10) – pongamos que no es instruido por nadie, él será salvado. Del mismo modo si después es instruido, sin embargo ya antes es justo, y por tanto digno de la vida eterna, porque por sus buenos deseos precedentes a la explicación de la fe merece la gracia por la cual es justo.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, *Carta 102: A Deogracias*, 719. He aquí el original latino: «Itaque ab exordio generis humani quicumque in Eum crediderunt Eumque utcumque intellexerunt et secundum eius praecepta pie iusteque vixerunt, quando libet et ubi libet fuerint, per Eum procul dubio salvi facti sunt. Sicut enim nos in Eum credimus et apud Patrem manentem et qui in carne iam venerit, sic in Eum credebant antiqui et apud Patrem manentem et in carne venturum. Nec, quia pro temporum varietate nunc factum adnuntiatur, quod tunc futurum praenuntiabatur, ideo fides ipsa variata vel salus ipsa diversa est nec, quia una eademque res aliis atque aliis sacris et sacramentis vel prophetatur vel praedicatur, ideo alias et alias res vel alias et alias salutis oportet intellegi» (*ibidem*).

<sup>2</sup> *Ibidem*, 722. Original latino: «...ita salus religionis huius, per quam solam veram salutem veraciterque promittitur, nulli umquam defuit, qui dignus fuit, et, cui defuit, dignus non fuit». En el libro de las *Retractationes*, escrito al final de su vida tras las polémicas pelagianas, san Agustín hace una matización a esta parte de la carta: en cualquier caso, si alguno se salva, no es por sus méritos personales, sino por vocación divina. Cfr. *ibidem*, 708-709.

<sup>3</sup> «Pone, aliquis est non baptizatus: cum sit adultus, non habeat aliquem docentem, habet bonos motus

Aquí la perspectiva teológica es, a nuestro juicio, en parte igual y en parte diversa a la posición de san Agustín. Ambos afirman claramente, y es el pensamiento que Zumárraga desea subrayar, que un no bautizado se puede salvar. Scotus se centra en la «recta razón natural = *rationali rectae naturali*», que lleva a obrar bien y evitar el mal. Pues ya sólo con eso, afirma el teólogo franciscano, una persona puede justificarse, y hacerse acreedora de la vida eterna. Pero no hay referencias a la gracia antes del bautismo, ni a la fe velada o implícita en Cristo. En este caso Scotus está muy cercano a la frase de su correligionario de Durango, para quien «según ley natural y dictamen de la razón» algunos indios infieles se pudieron salvar.

La tercera cita se refiere a Alejandro de Hales (1185ca-1245), y no Alejandro de Alejandría, como se ha explicado. Consideremos el texto siguiente:<sup>1</sup>

Respondo a las objeciones 3 y 4 diciendo que en la ley natural, según el dictamen de la razón, estaba escrito el precepto sobre la fe en el Mediador, en cuanto que de alguna manera estaba implantada en la razón humana la fe de la redención, porque la razón humana podía llegar a la certeza de que la naturaleza humana estaba universalmente caída. Ahora bien, estaba implantado en la razón que hay que atribuir a la suma Bondad lo que es mejor y más digno, por eso se podía concluir con bastante facilidad que la suma Bondad no permitiría que la criatura humana racional, que estaba perdida universalmente, se perdiera absolutamente, según aquello del Salmo 89, 48: “¿Acaso creaste en vano a todos los hijos de los hombres?” Y por tanto la razón dictaba que se debía creer en una futura reparación. Por esta vía, pues, se muestra que en la ley natural estaba escrito de algún modo el precepto sobre la fe en la redención.<sup>2</sup>

El texto del de Hales es muy rico, y aporta elementos nuevos a los ya tratados. En la línea de la carta de san Agustín, se habla de una fe en el Mediador, implantada de alguna manera en la razón natural. Pero además avanza la conciencia de los hombres de su naturaleza caída, y los anhelos de un redentor futuro. Así

*quales potest habere, conformes rationi rectae naturali, et cavet illa quae ratio naturalis ostendit sibi esse mala. Licet Deus de lege communi talem visitaret, docendo per hominem vel per angelum – sicut Cornelium visitavit – tamen pone quod non docetur ab aliquo, ille salvabitur. Similiter licet postea doceatur, tamen prius est iustus, et ita dignus vita aeterna, quia per bona velle praecedentia doctrinam meretur gratiam qua est iustus»: IOANNES DUNS SCOTO, Ordinatio, Liber primus, quaestio unica, quartum argumentum, additio Scoti, Opera omnia: editio minor, III/1, ed. de G. LAURIOLA, Arti Grafiche Alberobello, Alberobello (BA) 1998, 18.*

<sup>1</sup> No hemos localizado un texto del de Hales con la acotación “la 3ª parte de la cuestión 69”, pero sí hemos hallado este párrafo, que se ocupa de la materia de la salvación de los infieles.

<sup>2</sup> «Ad tertium vero et quartum dicendum quod in lege naturali secundum dictamen rationis scriptum erat praeceptum de fide Mediatoris, in quantum indita erat quodam modo rationi humanae fides redemptionis, quia certum poterat esse rationi humanae naturam hominis esse lapsam generaliter. Inditum autem erat rationi quod semper melius et dignius est attribuendum summae Bonitati, et ideo satis ex propinquo colligere poterat quod summa Bonitas non permetteret rationalem creaturam humanam, quae generaliter perditam erat, ex toto perire, iuxta illud Psalmi: Numquid vane constituisti omnes filios hominum? Et ideo dictabat ratio quod credere deberet futuram hominis reparationem. Per hanc ergo viam ostenditur in lege naturali quodam modo scriptum praeceptum de fide redemptionis»: Summa Fratris Alexandri, liber tertius, pars tertia, inquisitio secunda, tractatus secundus, q. 1, caput 3, art. 1, ad obiecta 3-4, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1948, Tomus IV, 1118.

que por ley natural se puede afirmar que los hombres podrían tener fe en un futuro redentor. Lo que no se encuentra en este texto son referencias a las buenas obras, que aparecen en el texto citado de Duns Scoto y en san Agustín. Aquí la ley natural viene a colación no por motivos éticos, sino intelectivos.

La cuarta cita, de Gabriel Biel, incluye ya una referencia a los indígenas americanos. Autor de un comentario del Canon de la Misa, en la lección 23, comentando las palabras «*Toto orbe terrarum*» aporta un texto sobre la salvación de los infieles, del que ofrezco la traducción:

Con estas cosas se puede resolver la pregunta de algunos: ¿Qué será y qué es de todos los que habitan en los confines de la tierra, o de las islas del mar que viven según el dictamen natural de la razón y a los que no ha llegado la fe de Cristo? ¿Se condenarán o se salvarán? [...] Se puede decir que como Dios no falla al hombre en lo necesario para la salvación, si hubiera alguien así que usara bien de las cosas naturales, e hiciera lo que estuviera en su mano para conocer el camino de la justicia y de la salvación, se le abriría la vía de la salvación, o bien por una iluminación inmediata e interna del Espíritu Santo, o bien por medio de algún instructor, aunque se encuentre entre los infieles.<sup>1</sup>

Otro texto muy rico sobre la cuestión. Señalo sólo los nuevos elementos. La perspectiva antropológica parece más dirigida al hombre concreto, que lucha por comportarse por vivir la ley natural, que a la posibilidad genérica de salvación (en este sentido, se acerca a Scoto y se aleja de Hales). Se podrán salvar los que efectivamente se esfuercen por vivir de acuerdo con la razón. Es muy interesante que Biel indica dos vías por las que estos hombres encuentran la salvación: o bien por una iluminación de Dios (como también señalaba Scoto), o bien por la instrucción de algún maestro, aunque éste sea infiel. Es decir, que admite que entre los infieles pueda haber mentores ético-religiosos que les puedan ayudar a cumplir la ley natural para salvarse. No habla, como Scoto, de la posibilidad de salvación sin ningún instructor.

La quinta referencia de Zumárraga es, por desgracia, muy genérica, pues nombra a Juan Gerson, sin especificar ninguna obra en particular. Sea como fuere, hemos seleccionado algunos textos que, de alguna manera, se ocupan de nuestra cuestión. El más claro, que puede sin duda aplicarse a los no bautizados, es aquél en el que el canciller de París no admite la ignorancia invencible de los preceptos de derecho divino:<sup>2</sup> «No hay espacio para la ignorancia invencible en

<sup>1</sup> «*Ex quibus solvi potest quorundam questio: Quid erit et quid est de omnibus habitantibus in finibus terre, aut insulis maris viventibus secundum dictamen naturalis rationis ad quos fides Christi non pervenit, damnabuntur illi vel salvabuntur? [...] Verum potest dici quod cum Deus non deficit homini in necessariis ad salutem, si fuerit aliquis talis bene utens naturalibus, et faciens quod in se est, ad cognoscendam viam iusticie et salutis, aut per immediatam internanque Spiritus Sancti illuminationem, aut per alicuius instruentis adhibitionem, pandetur huiuscemodi via salutis, etiam si inter infideles constitutus fuerit*»: GABRIEL BIEL, *Canonis Misse expositio*, Lectio XXIII, F, ed. H. A. OBERMAN y W. J. COURTENAY, Steiner - Wiesbaden 1963, vol. I, 213-214.

<sup>2</sup> Así lo afirma S. HARENT, *Infidèles*, en A. VACANT, E. MANGENOT (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Letouzey et Ané, Paris 1923, vol. VII, col. 1.753. El autor no ofrece ningún texto de Gerson como ejemplo.

lo que es de Ley divina, porque Dios ayuda siempre al que hace lo que está de su parte, y está dispuesto a ilustrar la mente en lo que convenga a su salvación y esquivar el error».<sup>1</sup>

Sobre el concepto de Ley divina en Gerson, recogemos una definición, tomada también del *Liber de Vita spirituali animae*. No podemos entrar a fondo en esta cuestión, pero sí ofrecer un mínimo de claridad argumentativa. Para el canciller de París, «la ley divina preceptiva es un verdadero signo revelado a la criatura racional, que es notificativo de la recta razón de la divina voluntad que obliga a aquella criatura, o lo vincula a hacer algo o a no hacerlo, para hacerlo más digno en orden a conseguir la vida eterna y evitar la condenación eterna».<sup>2</sup>

Es decir, que para Gerson, no existen hombres que estén absolutamente imposibilitados de conocer los preceptos de la Ley divina, necesarios para salvarse. No habla explícitamente de paganos o infieles, pero sí parece legítimo considerar que los indios no bautizados pueden contarse entre aquellos que, según este autor, han recibido de Dios un «signo revelado» que les indica lo que deben hacer o evitar para conseguir la salvación, siempre y cuando cada una ponga de su parte lo que pueda.

La enumeración de las “autoridades” que presenta Zumárraga termina con una frase un tanto enigmática: «rezando sus opiniones sin aserción». Si tenemos en cuenta algunos de los significados de estos tres vocablos<sup>3</sup> se podría parafrasear así la afirmación: «he mostrado sucintamente mi verdadera posición sobre la posibilidad de salvación de los indios. He ofrecido además algunas autoridades, que pueden servir para demostrar que mi pensamiento no es novedoso. Y en cualquier caso, esto es algo opinable, defendido por estas autoridades, aunque no es algo definitivo». Nos parece, además, que esta frase vuelve a subrayar el concepto que hemos visto de la locución *sub fidei pietate*. Fray Juan tiene una posición, no ligera sino fundada, pero no pretende que sea la definitiva, aunque autores de peso la defienden.

En conjunto, podemos afirmar que la argumentación de Zumárraga en el *Memorial de Valladolid*, aunque breve, es bastante sólida. Las autoridades que cita, además de san Agustín, son muy robustas.<sup>4</sup> Los textos de estas autoridades

<sup>1</sup> «...nullam in his quae Legis divinae sunt cadere ignorantiam invincibilem, quoniam facienti quod in se est Deus semper assistit, paratus illustrare mentem quantum oportebit ad salutem, et erroris evitacionem»: IOANNES GERSON, *Liber de vita spirituali animae*, Lectio quarta, corollarium tertium, en *Opera omnia*, Amberes 1707, ed. anastática de L. ELLIES DU PIN, Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 1987, vol. III, col. 40.

<sup>2</sup> «Lex divina praeceptoraria, est signum verum revelatum creaturae rationali, quod est notificativum rectae rationis divinae volentis teneri illam creaturam, seu ligari ad aliquid agendum vel non agendum, pro dignificatione eius ad aeternam vitam consequendam, et damnationem evitandam»: IOANNES GERSON, *Liber de vita spirituali animae*, Lectio secunda, col. 17C.

<sup>3</sup> Ofrecemos los tres significados que a nuestro juicio cuadran más con la frase de Zumárraga: *rezar*: “decir o decirse en un escrito una cosa”; *opinión*: “dictamen, juicio o parecer que se forma de una cosa cuestionable”; *aserción*: “acción y efecto de afirmar o dar por cierta alguna cosa”. Cfr REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua Española*, Madrid 1992.

<sup>4</sup> Ninguno de los autores citados cae en el relativismo-irenista de un Nicolás de Cusa (1401-1463),

que hemos ofrecido coinciden con el pensamiento de Zumárraga: «algunos indios que no tuvieron noticia de nuestra santa fe, ni del sonido de la predicación evangélica, si algunos según ley natural y dictamen de la razón virtuosamente vivieron, se pudieron salvar», aunque introducen nuevos matices: la fe en un mediador, en un futuro redentor, la intervención de un mentor divino o angélico, etc. Sin embargo, sustancialmente, coinciden y fundamentan lo afirmado por el obispo de México. Este logra, en la frase antes citada, una síntesis perfecta de un argumento teológico de gran importancia y de no poca dificultad, como veremos.

Antes de pasar al contexto de este párrafo, es importante detenernos en sus últimas frases, de contenido no doctrinal:

rezando sus opiniones in aserción, y del sermón y palabras no hubo ni nació escándalo, e yo lo prediqué en presencia de vuestros oidores que ahora allá residen, que no se escandalizaron de lo que dije; y si el dicho licenciado [Delgadillo] no lo tomó bien, sería por no lo entender, que no debe ser muy estudioso en estas materias, o sería por no tener sana la voluntad con los predicadores, y acabando de oír el sermón decía, oyéndoselo muchos, que quisiera dar dos mil coces al bellaco del predicador; y si algún sermón oía, era más por tomarlos en palabras que por aprovecharse de su doctrina.<sup>1</sup>

La primera aserción, según la cual del sermón «no hubo ni nació escándalo», contradice abiertamente las declaraciones del canónigo Diego de Gaspar López, testigo de la prédica, quien afirma «que desto el pueblo recibió escándalo y que se platicó mucho sobre esta materia». El segundo testigo, Francisco Verdugo, aunque no estuvo presente, declara que la cuestión era comentada por «muchas personas». Y, además, el prior dominico, Vicente de Santa María, sostenía que «era mal dicho» lo predicado por fray Juan. La referencia de Zumárraga a los nuevos oidores es interesante para situar cronológicamente el sermón. En diciembre de 1530 llegaron a México Salmerón y Ceynos, y en enero siguiente Maldonado y Quiroga.

Por lo que se refiere a si hubo o no efectivo escándalo en el sermón, esta vez no le concedemos la razón a fray Juan. Él afirma que los nuevos oidores «no se escandalizaron de lo que dije», lo cual habla mucho de su óptima preparación jurídica y teológica<sup>2</sup>, pero no concluye la cuestión. A nuestro juicio, las afirmaciones de Zumárraga en el sermón, aún las más “suaves”, como la del tercer testigo que hemos citado: «Mirad cuán buenos son [los indios] que tengo para mí que muchos de ellos se han salvado sin agua de bautismo, o sin bautismo

Marsilio Ficino (1433-1499), Erasmo de Rotterdam (1466-1536), partidarios de minusvalorar las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones. Cfr. P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, Editorial Católica, Madrid 1973, 92-98.

<sup>1</sup> *Memorial de Valladolid*, ff. 933v-934r; CUEVAS, *Documentos inéditos*, 28; GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, III, 24-25.

<sup>2</sup> Los historiadores que hemos citado en la nota 1 destacan el gran nivel profesional y moral de los componentes de la segunda Audiencia.

de agua»,<sup>1</sup> no podían sino suscitar un no pequeño revuelo en el pueblo fiel que escuchaba. Como veremos en el siguiente epígrafe, varios misioneros contemporáneos de Zumárraga no compartían en absoluto este aperturismo hacia la salvación de los infieles. ¿Qué decir entonces de los fieles asistentes al sermón, sin una gran preparación teológica?

Además, si observamos las citadas frases de Zumárraga contra el oidor Delgadillo, comprendemos que el sermón se convierte en alegato dentro de una inquina personal entre ambos personajes. Es cierto que Delgadillo no acusa a Zumárraga para velar por la pureza de la fe, teniendo en cuenta el conjunto de sus alegatos. Ya sabemos que los enfrentamientos en México entre 1528 y 1532 fueron muy duros, y que llegaron a los insultos personales. De ahí se comprenden las tres acusaciones *ad hominem* que lanza fray Juan contra su oponente: a) no entendió el sermón porque no sabe teología; b) no tenía buena voluntad para entender el sermón, pues al acabar insultaba y amenazaba vulgarmente al Electo; c) iba al sermón no para aprender sino para tener materia para atacar a su enemigo.

Resulta evidente que no estamos ante una cuestión sólo teológica, ni sólo histórica, por ello resulta necesario considerar brevemente el contexto de nuestro sermón.

### III. EL CONTEXTO HISTÓRICO-TEOLÓGICO DE LAS AFIRMACIONES DE ZUMÁRRAGA

Para aquilatar mejor el pensamiento de fray Juan respecto a la posibilidad de salvación de los infieles, no hay que recurrir sólo a su contexto histórico inmediato y sus fuentes teológicas explícitas. Es menester, a nuestro juicio, echar un somero vistazo a las posiciones teológicas del momento y al pensamiento de algunos personajes de la Nueva España en los años 1519-1530. Sobre todo en el aspecto teológico seremos más sintéticos, teniendo en cuenta la complejidad del argumento.<sup>2</sup>

#### 1. *Ámbito mexicano*

El primer autor que vamos a considerar es Bernal Díaz del Castillo (1495ca-1584), llegado a México algunos años antes que Zumárraga. Sus impresiones y reflexiones nos acercan al pensamiento de un soldado, poco ducho en las sutilezas de la teología, pero fervoroso creyente. Al referirse a un largo parlamento religioso que Cortés, por intérpretes, hizo a Moctezuma en su palacio de Te-

<sup>1</sup> *Testigos Delgadillo*, f. 9r.

<sup>2</sup> Como pistas bibliográficas, cfr. DAMBORIENA, *La salvación*; R. GRIMALDI INTERIANO, *El cristianismo y las religiones: la doctrina del Vaticano II y sus precedentes históricos*, en *Excerpta e dissertationibus in sacra Theologia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997, 97-165; F. J. GÓMEZ DÍEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

nochtitlán, le dice que el emperador [Carlos V], «doliéndose de la perdición de las ánimas, que son muchas las que sus ídolos aquellos llevan al infierno, donde arden en vivas llamas, nos envió para que esto que ha oído lo remedie». <sup>1</sup> No es Bernal un especulativo, y no trata directamente de cuestiones teológicas en su *Historia*, pero con pequeñas pinceladas expresa claramente un modo de pensar. Al describir la primera epidemia de viruelas que hubo en Nueva España, durante la conquista, afirma que murieron muchos indios de este nuevo mal, y algunos conquistadores, como Pánfilo de Narváez. Y comenta: «negra la ventura de Narváez, y más prieta la muerte de tanta gente sin ser cristianos». <sup>2</sup>

Ya casi al final de la *Historia*, cuando el cronista-soldado se detiene a narrar los frutos espirituales de la presencia hispánica, detalla: «se han bautizado desde que los conquistamos todas cuantas personas había, <sup>3</sup> así hombres como mujeres, y niños que después han nacido, que de antes iban perdidas sus ánimas a los infiernos». <sup>4</sup> El primer texto es el único que admite que algunos indios se pudieron salvar en tiempo de la gentilidad, aunque «muchas almas» fueron al infierno. Los otros dos textos van más decididamente en la línea de que los indios no bautizados, sólo por el hecho de no ser cristianos, fueron a parar a las moradas infernales. Esto implica un neto contraste con la posición de Zumárraga.

Poco después de la conquista llegó a México el franciscano Pedro de Gante (1479ca-1572), quien nos ha dejado un breve testimonio sobre su pensamiento en torno a la condenación eterna de los no bautizados. Ya entrado en años, en 1552 escribió una relación a Carlos V donde le insiste en que los indígenas «no fueron descubiertos sino para buscarles su salvación». <sup>5</sup> Sin embargo, los abusos de los españoles impiden que frecuenten la doctrina cristiana y provocan «que ellos se vayan al infierno». <sup>6</sup> Es sólo una referencia colateral, pero ilustrativa de la posición del egregio misionero.

Si nos detenemos en la figura de fray Toribio de Motolinía (1490ca-1565ca), que trabajó codo con codo con Zumárraga en México, observamos que su pensamiento es cercano al de Bernal Díaz y Gante. Al hablar de la religión prehispánica en su *Historia de los indios*, escribe: «Baste saber las crueldades que el demonio en esta tierra usaba, y el trabajo con que los hacía pasar la vida a los pobres indios, y al fin poder llevarlos a perpetuas penas». <sup>7</sup> Si se observa con atención, no hay aquí ningún reproche a los naturales. Sólo el demonio es culpable de su

<sup>1</sup> B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. de C. SÁENZ DE SANTA MARÍA, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", C.S.I.C., Madrid 1982, cap. 90, 182.

<sup>2</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia*, cap. 124, 269.

<sup>3</sup> Evidente exageración, a mi juicio.

<sup>4</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia*, cap. 209, 648.

<sup>5</sup> *Carta de Pedro de Gante a Carlos V*, México 15 de febrero de 1552, en *Cartas de Indias*, Atlas (BAE 264), 93.

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

<sup>7</sup> T. MOTOLINÍA, *Historia de los Indios de la Nueva España*, ed. de G. BAUDOT, Clásicos Castalia, Madrid 1985, Trat. I, 173. La tremenda "sentencia de condenación" es más elocuente si se tiene en cuenta las veces que Motolinía alaba las virtudes de los indígenas. Cfr. T. MOTOLINÍA, *Memoriales*, ed. de F. DE LEJARZA, Atlas, Madrid 1970, 2ª parte, 134-138. Sobre la actitud de este franciscano ante la cultura indígena, cfr. la tesis doctoral de E. DEL CASTILLO LAFFITTE, *Evangelización y cultura nahua en fray Toribio de Motolinía (1490ca-1565ca)*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2005.

errónea e idolátrica religión. Pero los indios, sin ninguna culpa, van al infierno eterno, aunque quizá quepan otras interpretaciones del texto.

El último evangelizador más o menos contemporáneo de Zumárraga que vamos a considerar es Bernardino de Sahagún (1499-1590), el gran conocedor del mundo cultural y religioso azteca. Su postura respecto a la salvación de los indios no bautizados es muy explícita, a pesar de ser admirador de muchas virtudes de los naturales prehispánicos. Precisamente combinando ambos factores comenta: «Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados».<sup>1</sup>

En una longitud de onda muy similar, exclama: «¡Oh, juicios divinos, profundísimos y rectísimos de nuestro señor Dios! ¡Qué es esto, señor Dios, que habéis permitido tantos tiempos que aquel enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con toda libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas?».<sup>2</sup>

Es decir, que para Sahagún, a pesar de tener tantos aspectos positivos, los indígenas prehispánicos habían sido señoreados a placer por el demonio. Los frutos de todas sus obras, ubérrimas, los tenía atesorados en el infierno el enemigo del género humano. Por tanto, la evangelización viene a ser el fenómeno contrario: la Providencia, con la llegada de los españoles, ha querido que los naturales «sean alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido, y sean introducidos en la Iglesia católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos, muriendo en la fe de verdaderos cristianos».<sup>3</sup> El drama interior del misionero es muy grande, pues considera la inmensa muchedumbre que no ha recibido el bautismo (según él, América constituye la «media parte del mundo»),<sup>4</sup> y llora porque no han conocido la salvación, y han sido portados al infierno por el demonio.

Para terminar, comentamos un fragmento de un sermón escrito por Sahagún, que no deja ninguna duda sobre su posición general, no referida a los naturales, sino a cualquier hombre o mujer, que muere sin bautismo: «¡Escucha, oh cristiano! ¡Presta atención! Sabe que todas las gentes del mundo, los que no son cristianos, todas ellas, perecen; son arrojadas allá en el infierno; allá están aprisionadas. Tan sólo se salvan los cristianos buenos».<sup>5</sup>

Esta doctrina es absolutamente diversa de la de fray Juan de Zumárraga. Si nos referimos a los instrumentos de pastoral, es ilustrativo considerar la *Doctrina cristiana* de fray Pedro de Córdoba, publicada en 1544 a instancias de fray

<sup>1</sup> B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Prólogo general, ed. de A. M. MARÍA GARIBAY, Porrúa, México 1981, vol. 1, 30.

<sup>2</sup> SAHAGÚN, *Historia*, lib. I, Exclamaciones del autor, 95.

<sup>3</sup> SAHAGÚN, *Historia*, lib. XII, Prólogo, IV, 18.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>5</sup> B. DE SAHAGÚN, *Adiciones a la Postilla*, cap. 23, en *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, ed. de A. J. O. ANDERSON, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1993, 77.

Juan de Zumárraga.<sup>1</sup> En el prólogo de este catecismo encontramos una exhortación donde se describe dos lugares en el más allá: el cielo y el infierno. En el cielo están los buenos cristianos. Respecto al infierno, «allí van las almas de los que no creen, que no son cristianos, y de los malos cristianos que no guardan los mandamientos de Dios. [...] En aquel lugar tan malo y lleno de tantos tormentos están todos los que han muerto de vosotros y de todos vuestros antepasados: padres, madres, abuelos, parientes y cuantos han sido y son pasados de esta vida».<sup>2</sup>

Como se aprecia, no hay la más mínima duda de que exclusivamente los bautizados “buenos” pueden entrar en el cielo. Y este axioma se presenta al inicio del catecismo, como punto inicial de argumentación, para convencer a los indios de la importancia de bautizarse y comportarse como buenos cristianos.<sup>3</sup> Resulta curiosa que esta Doctrina sea patrocinada por el obispo Zumárraga, que sabemos que unos años antes profesaba la doctrina contraria. Quizás en ese momento (1544) lo importante no era para el obispo considerar teológicamente si los infieles se habían salvado o no, sino espolear a los naturales a recibir los beneficios del bautismo.

## 2. *Ámbito europeo*

Una primera idea que hay que tener en cuenta es que Zumárraga, en su memorial a Carlos V, no pretendió hacer una enumeración exhaustiva de las autoridades que podían corroborar su postura. Él mismo afirma, al acabar el elenco de autoridades, que también existen «otros doctores» que se encuentran en la misma longitud de onda. Un ejemplo entre muchos, anterior a este momento, pero posterior a 1492: en 1513 el camaldulense Paolo Giustiniani escribía al papa León X un extenso memorial, en donde no faltan referencias a las tierras recién descubiertas en América. Argumentando la responsabilidad que debe tomar el pontífice en la organización de la evangelización, le amenaza nada menos que con la condenación eterna. En cambio, Giustiniani libra del infierno a los idólatras buenos que no tienen culpa de no haber recibido aún la predicación evangélica.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Esta doctrina tiene su origen en la predicación en las Antillas de fray Pedro de Córdoba (1482-1521) y sus compañeros dominicos. Más tarde los sermones fueron adecuados a la realidad azteca y fueron publicados en México en 1544. Hay otra edición, bastante modificada, de 1548. Para más información y bibliografía cfr. J.-I. SARANYANA, *La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna*, en IDEM (dir.), *Teología en América Latina, I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715*, Iberoamericana - Vervuert Madrid - Frankfurt am Main 1999, 37-43.

<sup>2</sup> FRAY PEDRO DE CÓRDOBA, *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios*, Prólogo, México 1544, ed. de DURÁN, *Monumenta, 1: siglo XVI*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1984, 228.

<sup>3</sup> Sobre la importancia de esta argumentación remitimos a P. BORGES MORÁN, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, CSIC, Madrid 1960, 328-332.

<sup>4</sup> Cfr. P. GIUSTINIANI, *Libellus ad Leonem*, vol. II, 4, 5, citado y comentado en E. MASSA, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il "Libellus ad Leonem" (1513)*, Marietti 1820, Genova - Milano 2005, 374.

Entre los pensadores contemporáneos destaca el gran humanista español Juan Luis Vives (1492ca-1540). Ya en 1522 escribía en los comentarios al *De Civitate Dei* de san Agustín:

Aquellos gentiles que siguieron a la naturaleza por guía, la cual no está corrompida por malos juicios y opiniones, han podido ser agradables a Dios, como aquellos que guardaron la Ley Mosaica [...] Lo mismo ocurría en nuestro tiempo por aquellos que, habiendo nacido en lejanas tierras del otro lado del Océano, no han oído hablar de Jesucristo. Y no obstante han guardado los dos más grandes mandamientos, en que la Verdad afirma que están contenidos la Ley y los Profetas, a saber, el amor de Dios y del prójimo. [...] Es tanto y de tan grande importancia el haber querido ser bueno, aunque no haya nadie que te enseñe la virtud. Y a tal tipo de hombre, ¿qué le falta si no el agua [del bautismo]?<sup>1</sup>

El humanista valenciano se muestra aquí, en parte, independiente de la tradición escolástica, pero plenamente ortodoxo. La guía de los gentiles es la propia naturaleza, como afirman tantos autores ya citados, empezando por el propio Zumárraga. No están corrompidos como en Europa, por tantas malos juicios y opiniones, parece decir Vives. Afirma que «han podido ser agradables a Dios», no que lo hayan sido de hecho. Respecto a los habitantes de América, Vives afirma que han guardado los dos más grandes mandamientos, el amor a Dios y el amor al prójimo, citando Mt 22,34-40.<sup>2</sup> En vez de considerar las dos verdades clásicas de fe explícita necesarias para la salvación, que Dios existe y que es remunerador (cfr. Heb 11,6), el humanista – a nuestro juicio en forma idealista – afirma que los naturales del Nuevo Mundo vivían perfectamente el doble precepto de la caridad.<sup>3</sup> La última frase vuelve a situarse en sintonía con otros autores ya conocidos: si un hombre hace lo que está de su parte, Dios le puede conceder su gracia.

El último autor que vamos a considerar es el maestro dominico Francisco de Vitoria (1483ca-1546). El catedrático de Salamanca, contemporáneo de Zumárraga, se planteó la cuestión de la salvación de los infieles en el horizonte de la fe implícita o explícita necesaria para salvarse.<sup>4</sup> La cuestión que debatían los teólogos académicos del momento era si se podía considerar a los paganos del momento como los infieles antes de Cristo, en el sentido de que sin culpa propia no habían conocido el Evangelio. Vitoria polemiza con algunos autores, y concede ignorancia invencible a los paganos indígenas antes de Cristo:

El error de estos autores<sup>5</sup> proviene de creer que si admitimos que puede darse ignoran-

<sup>1</sup> *La cité de Dieu... illustrée des commentaires de J. Loys Vivés*, ed. de G. HERVERT, Paris 1579<sup>2</sup>, lib. XVIII, cap. XLVII, 214-215, cit. por HARENT, *Infidèles*, col. 1749. Como anota Teófilo Urdanoz, estos comentarios de Vives «fueron ya expurgados en sus primeras ediciones por la Inquisición, y no han sido incluidos en la impresión de sus Obras Completas de Valencia de 1782. Su consulta se hace, pues, muy difícil»: *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca*, «La Ciencia Tomista» 59/4 (1940) 403, nota 2.

<sup>2</sup> Es esta una idea muy humanista: ir a lo principal, y dejar de lado los aspectos secundarios.

<sup>3</sup> Recordemos la *Utopía* de santo Tomás Moro, íntimo amigo de Juan Luis Vives.

<sup>4</sup> Seguimos fundamentalmente a URDANOZ, *La necesidad*, 401-409.

<sup>5</sup> Se refiere a ADRIANO VI, *Quaestiones in quartum Sententiarum*, q. 1, *De sacramento baptismi*, Roma 1522.

cia invencible respecto del bautismo o de la fe en Cristo, se sigue ineludiblemente que sin el bautismo o sin la fe en Cristo puede haber salvación. Mas lo cierto es que los bárbaros, a quienes no ha llegado aún la nueva de la fe o de la religión cristiana, se condenarán por otros pecados mortales o por la idolatría, pero no por el pecado de infidelidad, como Santo Tomás enseña en el lugar antes citado;<sup>1</sup> porque si hacen lo que es de su parte, viviendo bien según la ley natural, proveerá Dios y les ilustrará acerca del nombre de Cristo. No se sigue, sin embargo, que si viven rotamente se les impute como pecado la infidelidad o la ignorancia respecto del bautismo y la fe cristiana.<sup>2</sup>

El pensamiento de Vitoria es articulado. Detecta, en primer lugar, cuál es el problema de algunos autores: si se admite la posibilidad de salvación sin fe en Cristo, se podría uno salvar sin profesar la fe en el único Mediador, Cristo, problema cardinal en todo este debate teológico. Lo que responde Vitoria es que el no creer en Cristo no es para ellos pecado, lo cual viene a ser concederles la ignorancia invencible, no computable moralmente. Después aparece la frase clave: «porque si hacen lo que es de su parte, viviendo bien según la ley natural, proveerá Dios y les ilustrará acerca del nombre de Cristo = *quod si facerent quod in se est bene vivendo secundum legem naturae, ita est quod Dominus provideret et illuminaret illos circa nomen Christi*».<sup>3</sup> Pero en esto, como hemos ya considerado, Vitoria no es original: recoge un pensamiento que ya hemos encontrado en otros autores: el esfuerzo por vivir la ley natural y la iluminación de Dios. A nuestro entender, los teólogos más cercanos a Vitoria son, a pesar de pertenecer a otra escuela teológica, Juan Duns Scoto, Juan Gerson<sup>4</sup> y el nominalista Gabriel Biel.

#### IV. CONCLUSIONES. LA IMPORTANCIA DE UN SERMÓN. AGRADECIMIENTO A DELGADILLO

Para comenzar estas anotaciones finales, debemos expresar nuestro agradecimiento al oidor Diego Delgadillo. Si no hubiera presentado la acusación referente a la prédica sobre la salvación, no hubiera reaccionado Juan de Zumárraga y no conoceríamos este aspecto tan interesante de su pensamiento.

Parece claro que el sermón hay que situarlo cronológicamente entre diciembre de 1530 (fecha de llegada a Nueva España de los primeros oidores, algunos presentes en el sermón) y mayo de 1532 (momento en el que fray Juan deja su obispado en dirección a la Península). El clima era ciertamente de crispación, sea entre Zumárraga y los miembros de la primera Audiencia, sea entre los miembros de la segunda Audiencia y Zumárraga, y entre éstos y los de la pri-

<sup>1</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 10, a. 1.

<sup>2</sup> FRANCISCO DE VITORIA, *Relección primera de los indios*, 9, en *Obras de Francisco de Vitoria*, ed. bilingüe de T. URDANOZ, BAC, Madrid 1960, 691. Hemos tenido presente también *Relectio de Indis* = *La questione degli indios*, texto crítico de L. Pereña; edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Levante Bari 1996, donde nuestro texto es citado como cap. 2, n° 15, 61.

<sup>3</sup> Luciano Pereña señala posibles adiciones o variantes en las palabras «secundum legem naturae» y «provideret et», pero no resulta claro lo que desea transmitir. Cfr. *Relectio de Indis*, cxx, 61.

<sup>4</sup> De hecho Vitoria cita en el punto n° 8 de la Relección a Juan Gerson, en la misma obra y lección que hemos considerado más arriba: *De spirituali vita animae*, lect. 4<sup>a</sup>.

mera Audiencia. Pero quizás el conflicto principal se concretaba en la relación personal entre Delgadillo y Zumárraga, sobre todo tras el cinco de marzo de 1530, en que, como consecuencia de la violación del asilo eclesiástico, el oidor y el obispo se cruzaron muy ásperas palabras.

Todo esto indica que no se trató, seguramente, de un sermón de tipo doctrinal, sino más bien de una denuncia profética. La cuestión que nos afecta – la salvación de los no bautizados – no debió de ser el núcleo del sermón. Es muy probable que el corazón de la prédica fueron los malos tratos que recibían los naturales. Como declaró el testigo en el proceso Bartolomé de Zárate, Zumárraga exhortaba «reprehendiendo a los cristianos, que eran malos y pecadores, e loando a los indios, que eran humildes y buenos».<sup>1</sup>

A partir de algunas frases “escandalosas”, Delgadillo construyó el séptimo de un largo elenco de treinta y cuatro capítulos acusatorios contra fray Juan. Lo que afirmaba es que el entonces obispo electo decía que los indios antes de la predicación evangélica se salvaban mejor que los cristianos bautizados. Como decíamos, esta acusación fue providencial, pues así Zumárraga debió aclarar su pensamiento en el *Memorial de Valladolid* a Carlos V, escrito presumiblemente entre febrero y marzo de 1534. El memorial fue escrito en tono polémico, pero con mayor precisión doctrinal que cuando se predicó el sermón, pues se trataba de defenderse de una presunta herejía.

El contenido de la respuesta del obispo vasco ha sido considerado detalladamente, pero no está de más que volvamos a su núcleo doctrinal: «algunos indios que no tuvieron noticia de nuestra santa fe, ni del sonido de la predicación evangélica, si algunos según ley natural y dictamen de la razón virtuosamente vivieron, se pudieron salvar».

Se trata de un pensamiento realmente extraordinario, sea por su formulación, por sus fuentes doctrinales y por su contexto histórico, y sí debió provocar un cierto escándalo entre los presentes a la prédica, a excepción de algunas personas particularmente cultivadas. A mi juicio, el elemento fundamental de la capacidad de salvación en el obispo de México está en el binomio «ley natural-dictamen de la razón», dos elementos que son comunes a todos los hombres. Ya en la epístola a los Romanos, san Pablo afirma «En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza...» (Rom 2,14-15). Por tanto todos los hombres pueden conocer a Dios por esa ley que tienen inscrita en los corazones. Zumárraga sigue esa línea de pensamiento: no acude a la religión prehispánica – con ella siempre será muy duro –<sup>2</sup> para señalar una posible vía de salvación. Se detiene

<sup>1</sup> *Testigos Delgadillo*, f. 9r.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo la carta que escribió en 1531, con otros franciscanos: «*baptizata sunt plusquam ducenta quinquaginta millia hominum, quingenta deorum templa sunt destructa, et plusquam vicesies mille figurae daemonum quas adorabant, fractae et combustae*»: Zumárraga y otros franciscanos al Capítulo Fran-

en la naturaleza humana de los indios, en cuanto personas, que les permite discernir el bien y evitar el mal.

Por la formulación, se trata de una doctrina perfectamente en consonancia con la ortodoxia católica, donde se especifica que Dios interviene de alguna forma ayudando a esas personas que se esfuerzan por vivir la ley natural. Con todo, varias de las autoridades citadas por Zumárraga (san Agustín, Biel y Gerson) hacen referencia a esas asistencias sobrenaturales. Además, la redacción es prudente, como hemos señalado, sea porque afirma dos veces que se refiere a «algunos» indios, sea por el condicional «se pudieron salvar». La inclusión de la fórmula «*sub fidei pietate*» ya hemos considerado que subraya el carácter de «hipótesis piadosa» de lo que se propone, lo mismo que la frase «rezando sus opiniones sin aserción».

Por otra parte, fray Juan no da a entender en ningún momento que esa posibilidad de salvación fuera de los límites de visibles de la Iglesia aminore el impulso evangelizador. Precisamente en 1533, año del *Memorial de Valladolid*, Zumárraga publica una exhortación en latín a los frailes mendicantes, en la que dice:

tantas gentes y naciones, desconocidas antes a todos los geógrafos y ni siquiera imaginadas, ya descubiertas y conquistadas en nuestra Era, a nombre de los Reyes de España, y sujetas al dominio de los cristianos, mas no al servicio de Cristo (caso indigno y lamentable), siendo así que todas están prontas a recibir el yugo y llevar la leve carga del Señor, con gran deseo de conocer el camino del cielo, aprender los preceptos de nuestro Salvador Jesús y saber la doctrina evangélica, sin que les falte cosa, salvo maestros y directores, para nacer de nuevo y salir de la adoración del demonio y del culto de los ídolos.<sup>1</sup>

El afán evangelizador está fuera de duda, y la obra de los misioneros es contemplada como un arrebatar las almas de la sujeción a los ídolos del demonio; lo cual no obsta para dejar la puerta de la salvación abierta a los que no puedan responder libremente a la explícita predicación cristiana.

Por lo que respecta a las autoridades explícitamente citadas por el obispo mexicano, hay que volver a señalar la prudencia de Zumárraga. De una parte, sus nombres inspiran respeto y confianza, aunque no sigan la línea tomista: san Agustín, Duns Escoto (hoy beato), Alejandro de Hales, Gabriel Biel y Juan

*ciscano de Tolosa*, México, 12 de junio de 1531, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, II, 300. Ofrecemos nuestra traducción: "Han sido bautizados más de doscientos cincuenta mil hombres; han sido destruidos quinientos templos de los dioses, y rotas y quemadas más de veinte mil figuras de demonios que adoraban".

<sup>1</sup> *Pastoral de Zumárraga a los mendicantes* (1533), en GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga*, III, 81-82. Texto latino original: «*tot gentes atque nationes ignotas hactenus geographicis omnibus et nec cogitatione comprehensas, Hispanorum Regum auspiciis, memoria nostra et iuventas et expugnatas, ac in christianorum ditionem redactas, nec tamen Christo servientes (quod maxime indignum est ac miserandum), cum illi omnes parati sint ad suave Christi jugum subeundum et leve onus ferendum, cupiantque maxime recitam ad coelum viam doceri et Iesu Salvatoris nostri praeceptis institui, ac evangelica doctrina informari, nihilque illis desit ut renascantur, atque a diaboli latría et idolorum cultu eripiantur, nisi praeceptores et duces*». Hemos consultado también un ejemplar impreso de la exhortación, que se conserva en la Biblioteca Colombina de Sevilla, Signatura 8-2-32(24).

Gerson. Como ya dijimos, hay un doble hilo conductor en estos autores: de una parte, todos admiten la posibilidad de salvación de los no bautizados, con diversas razones; pero esto no implica en ninguno de ellos amortiguar la necesidad de la fe en Cristo para salvarse, como ocurre en otros pensadores del momento (Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa, por ejemplo).

Probablemente lo más sorprendente de este sermón de Zumárraga y de su explicación en el *Memorial de Valladolid*, es que su línea de pensamiento no tiene precedentes en México, y es bastante singular en ámbito europeo. Personajes de la talla de Motolinía o de Sahagún, no dudan en afirmar que todos los indios no bautizados van al infierno, y lo mismo fray Pedro de Córdoba y los dominicos de la Española o México. No es por tanto, en mi opinión, creíble que esta prédica no fuera “escandalosa”; debió de generar muchos comentarios, como señalan los testigos de la acusación de Delgadillo. Lo que afirmaba el obispo electo era prácticamente inaudito en Nueva España.

No ocurría lo mismo en Europa, donde ya Gabriel Biel a fines del siglo xv se había referido a la salvación de los infieles de las tierras recién descubiertas, y donde ya hemos visto que existía la posición de Lorenzo Giustiniani o de Luis Vives. Pero, por desgracia, estos planteamientos de gran interés religioso no tuvieron gran continuidad; fueron anegados por la tremenda controversia protestante, que imponía nuevas prioridades.

Queda en pie, a pesar de todo, el testimonio del obispo humanista Juan de Zumárraga, hombre de acción y de pluma, celoso evangelizador, que no cerró las puertas de la salvación a los naturales que se esforzaran por vivir de acuerdo con la ley natural y la recta razón.

#### ABSTRACT

En 1533, el oidor de México Diego Delgadillo, acérrimo enemigo del obispo Juan de Zumárraga, dirigió a la Corte de Carlos V una serie de cargos contra el prelado. En uno de ellos le acusaba de que en un sermón había predicado sobre la salvación de los indios no bautizados. En su descargo, Zumárraga aquilató su posición: algunos indios se pudieron salvar antes de la predicación evangélica si vivieron de acuerdo a la ley natural. Además se amparó en algunos teólogos que iban en esa línea. La posición de Zumárraga no tenía paralelos en México y era bastante singular en ámbito europeo.

In 1533 the oidor of Mexico Diego Delgadillo, a staunch opponent of Bishop Juan de Zumárraga, raised a series of charges against the Prelate before the Court of Charles V. In one of those charges, he alleged that Bishop Zumárraga preached about the salvation of unbaptized indios. In order to defend himself, Bishop Zumárraga clarified his position stating that some indios might have been saved even before the preaching of the Gospel, provided they lived in accordance with the natural law. He availed of the vision that some theologians maintained along these lines. Bishop Zumárraga's position is unique for Mexico and is quite singular, as well, for the Europe of his times.

NOTE

# PER UNA FONDAZIONE TEOLOGICA DEI DIRITTI UMANI NELLA TARDOMODERNITÀ

GIANLUIGI PASQUALE

SOMMARIO: I. *I diritti umani nella situazione della tardomodernità (Spätmoderne)*. II. *La Chiesa e lo schema «comune» dei diritti umani*. III. *Relativismo e particolarismo: là dove si è incagliata oggi la discussione*. IV. *Come salvaguardare l'universalità?*. V. *Determinazione relazionale tra etica sociale e teologia dei diritti umani*: 1. Etica sociale. 2. Una teologia dei diritti umani.

## I. I DIRITTI UMANI NELLA SITUAZIONE DELLA TARDOMODERNITÀ (SPÄTMODERNE)

LA tutela della libertà di tutti i diritti umani è diventato oggi un problema drammatico e attualissimo forse perché si è dimenticato che, in ultima analisi, non è solo di ordine politico, ma anche teologico. Infatti, non soltanto la libertà di religione, ma tutti i diritti umani vanno riconosciuti anche a chi li nega. Senza questo presupposto non c'è vera democrazia, ma d'altra parte ogni democrazia, per essere tale, deve rispettare la verità oggettiva secondo la quale questi diritti, proclamati solennemente nel 1948, rivestono un carattere universale non disponibile e come tali sono irrinunciabili e inderogabili. Trattando dei diritti umani, oggi è necessario riflettere, in un primo momento di carattere metodologico, sul proposito con cui volgere lo sguardo a questo tema che può essere considerato il nodo etico-teoretico della tensione globale tra "pluralismo" e "universalismo". A questo proposito in questo studio si utilizzerà più volte il termine *Spätmoderne* (nell'accezione di Giddens, Busch, Freyer) per evitare di disperdersi nella infinita *querelle* terminologica tra "post-modernità", "seconda modernità", "modernità riflessiva" o "età post-secolare". In italiano noi intenderemo *Spätmoderne* come *tardomodernità*. Al di là di questa «nuova oscurità» (*Neue Unübersichtlichkeit*)<sup>1</sup> in cui si è terminologicamente incorsi, il termine *Spätmoderne* non dichiara che l'età moderna è terminata – come affermano i post-moderni –, né la considera come "troppo poco" moderna, quasi dovesse ancora giungere alle sue "vere" conseguenze – questo sarebbe il giudizio del termine "seconda" o "modernità riflessiva" –, e nemmeno identifica "modernità" e "secolarismo", come fa Habermas, quando parla dell'«età post-secolare».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*, v, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 125-141.

<sup>2</sup> Come avevo fatto notare in G. PASQUALE, *Il rientro della postmodernità. Virtualità cristiane della*

L'accezione di *Spätmoderne* ritiene tutte queste indicazioni utili, ma unilaterali e si limita alla constatazione che stiamo parlando di una modernità "irritata", "scossa": in questo senso l'11 Settembre 2001 portava solo alla luce quello che si può ritenere la grande questione irrisolta dalla modernità: la conciliazione delle varie particolarità individuali e culturali con l'idea dell'universalità globale. Mentre nei decenni dopo la *Dichiarazione dei diritti universali* da parte dell'ONU nel 1948 gli intellettuali occidentali ritenevano il discorso "universale-giuridico" sui diritti umani come l'istanza decisiva per l'instaurazione di un ordine cosmopolitico e per la risoluzione dei conflitti internazionali derivanti dalla cosiddetta "globalizzazione", la post-modernità ci rende consapevoli del fatto che, accanto al discorso sull'universalità, venne messa in ombra la corrispettiva trattazione delle particolarità, in maniera, quasi, direttamente proporzionale. Ma, mentre la spinta anti-moderna della post-modernità dichiarò la "fine" delle grandi narrative, cioè delle concezioni razionali-universali, e tratta il discorso delle particolarità a scapito di ogni possibilità di raggiungere una razionalità universale, il discorso della *Spätmoderne* si astiene da questa conseguenza affrettata e non confonde subito "critica" con "rigetto". Con questa accezione della *Spätmoderne*, questo studio non condivide la capitolazione della post-modernità dinnanzi a qualsiasi pretesa di un discorso razionale fatto su valori o ragioni "ultime"; viene riconosciuto, piuttosto, il bisogno di una radicalizzazione critica di questo discorso stesso. Così, proprio l'etica sociale può rispondere alla sfida del relativismo etico con una nuova strategia, facendo leva sul suo compito di "giustificare" le istituzioni e le strutture sociali nei confronti della *persona singularis*. Visto che con la critica post-moderna il discorso sui diritti umani può essere considerato nuovamente aperto proprio per quanto riguarda il rinvenimento dei suoi concetti base, l'etica sociale sente il bisogno di sviluppare la propria posizione su un duplice versante: in un primo momento, tenendo presente la sfida che deriva dal dialogo internazionale, e cioè interculturale e interreligioso, vuole precisare l'universalità di questi diritti stessi; in un secondo momento, offrendo una risposta nel contesto della *Spätmoderne* vuole tenere desta l'importanza della domanda sui principi e sul fondamento della *dignità* umana. È proprio su questa direzione che si muovono le prime dichiarazioni di papa Benedetto XVI rispetto a quelle del suo predecessore.

## II. LA CHIESA E LO SCHEMA "COMUNE" DEI DIRITTI UMANI

La storia conflittuale tra la corsa "vittoriosa" dei diritti umani e la posizione della Chiesa cattolica viene raccontata, nella maggior parte dei casi, secondo uno schema classico, suddiviso in tre fasi: la prima fase comincia con la bolla *Quod aliquantum* di Pio VI con la quale, quest'ultimo, nel 1791, condanna i principi della Rivoluzione francese e la *dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*,

*secolarizzazione nel mondo postsecolare*, «Ricerche Teologiche» 16 (2005) 239-257, al quale mi permetto di rimandare.

proclamati il 26 Agosto 1789. Si aggiungono nel corso dell'800 tanti documenti che confermano questa linea: dopo il *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832), Pio IX esprimeva con il *Sillabo degli errori principali del nostro tempo* (1864) la posizione della Chiesa proprio in forma antagonistica rispetto alla modernità. Ancora l'enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII (1885) respira questo spirito «antagonista» prima ancora che questo papa avviasse la seconda fase, segnata da un crescente avvicinamento della posizione cattolica a una valutazione positiva dei diritti umani. Le encicliche sociali a partire dalla *Rerum novarum* (1891), soprattutto i discorsi natalizi di Pio XII del 1942 e del 1944 parlano, infatti, dei «diritti dell'uomo» ed elaborano una visione ecclesiale che cerca di basarsi, innanzitutto, su un fondamento concettuale solido, prima di passare al rifiuto delle idee liberali e moderne.

La terza fase viene aperta dalla famosa enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII del 1963 – enciclica che fu definita anche la “dichiarazione dei diritti umani cattolica” (Punt) – e vede nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II, specialmente nella *Dignitatis humanae* e nella *Gaudium et spes*, l'accettazione positiva dei diritti umani. Osservando questa terza fase, oggi si è in grado di scoprire il contributo positivo che il giusnaturalismo cattolico, specialmente quello di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier, ha prestato alla formulazione della *Dichiarazione universale* del 1948. Di più, le due fasi antecedenti vengono interpretate, allora, come un processo di “elaborazione assimilativa” da parte dell'etica cattolica che oggi fortunatamente è stato accolto. Affermazioni come quella del cardinale Ottaviani, alla metà del xx secolo prefetto della congregazione per la dottrina della fede, il quale diceva: «Dei diritti umani non leggo niente nella Bibbia», fanno ormai parte degli aneddoti del passato.

Questa sintesi dello schema “classico” non è un semplice *excursus* storico e quasi “obbligatorio” per qualsivoglia trattazione sul tema “Chiesa e diritti umani”, ma ci interessa qui perché contiene implicitamente un'affermazione assiologica: cioè l'identificazione tra “liberalismo” e “diritti umani”. Se vedo giusto, non viene raccontata la crescente accettazione dei diritti universali da parte della Chiesa, bensì la storia della determinazione della sua posizione rispetto ai diritti umani stessi come venivano dichiarati nella Rivoluzione francese e come essi influenzarono, poi, i pensatori liberali nella modernità. Il fatto, però, che fino ad oggi i diritti umani – almeno quelli della “prima generazione” – vengano identificati con questa tradizione, ha insinuato una duplice problematicità nel dibattito attuale: 1) che i diritti dell'uomo non vengano percepiti da tutti i popoli come un'acquisizione “universale” della ragione, bensì come il risultato di uno sviluppo storico geograficamente e culturalmente limitato, cioè del liberalismo occidentale; 2) che, proprio per questo, viene negata la considerazione sistematica che proprio per la loro natura di essere dei “diritti”, i “diritti dell'uomo” si istanziano sia della loro efficienza, che dei loro limiti. È proprio l'accettazione a-critica del primo aspetto che porta, di per sé, al misconoscimento dell'importanza del secondo, vale a dire: proprio il vantaggio della natura del “diritto” in

quanto tale, cioè di trascendere ogni relatività di *Weltanschauungen* particolari e che rende i diritti dell'uomo quello che sono, viene misconosciuto – facendolo, quasi, implodere – a causa dell'identificazione della conquista dei diritti umani con l'effetto della tradizione *culturale* del liberalismo di stampo occidentale. Questo, in poche parole, è il meccanismo che determinò nella storia la configurazione del rapporto tra “Chiesa e diritti dell'uomo nella modernità” e che ora sembra andare a ripercuotersi a livello mondiale. È proprio per evitare quest'ultimo pericolo, che viene ritenuto utile sostituire il discorso post-moderno con una considerazione “*tardomoderna*”.

Questa muove dall'interrogazione dell'accezione “liberale” dei diritti dell'uomo. Troviamo in Rawls<sup>1</sup> la sintesi più riuscita<sup>2</sup> dell'intuizione che stava a sfondo della tradizione che parte con Hobbes e che vede al suo centro Kant. A sapere: «come può esistere continuamente nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?». La base di ogni Stato è, secondo Kant, il fondamento, per dir così, pre-statale della dignità dell'individuo umano il quale è sottratto all'agire dello Stato.<sup>3</sup> Solo in quanto soggetti di diritto (*Rechtssubjekte*), cioè dotati di diritti che non sono dovuti all'organizzazione politica ma che spettano agli individui per la loro natura razionale, e in questo senso perfettamente egualitari fra loro, i cittadini sono in grado di adempiere la loro funzione all'interno del corpo politico-democratico e cioè del “sistema di cooperazione sociale”. Per garantire questa “cooperazione sociale” viene estromessa dal discorso politico qualsiasi convinzione dei singoli cittadini riguardante i valori etici, religiosi o anche politici; solo in questa maniera il liberalismo può garantire l'universale mediazione delle singole «libertà» in un unico corpo politico.

Un tale liberalismo, che al seguito della Rivoluzione francese si schierò ideologicamente contro ogni forma di “tradizione” e di “autorità” – cose che sembravano residui di “superstizione” e di una mancata “illuminazione” – poteva essere interpretato, da parte cattolica, solo come una «fede ribelle dell'autonomismo» (Guardini) ossia, nell'esagerazione individualistica dell'idea originalmente cristiana dell'uguaglianza universale degli uomini, come un'«esplosione di un idealismo cristiano laicizzato» (Maritain) e come un'«idea cristiana diventata pazza» (Chesterton). Soltanto passando brevemente in rassegna queste posizioni, si può constatare che lo sviluppo storico della scoperta dei diritti umani non si costruiva per una comune ricerca sui fondamenti primordiali dell'uomo, bensì si svolgeva sulla scorta di una lotta culturale a chi spetta il “diritto” di poter “decidere” ultimamente sul fondamento dell'uomo e dello Stato.

<sup>1</sup> Cfr. J. RAWLS, *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Harvard College, Cambridge (Massachusetts) 1999, trad. it. S. MAFFETTONE (a cura di), *Il diritto dei popoli*, Comunità, Torino 2001, 98-135.

<sup>2</sup> È questa l'opinione di C. P. VOGT, *Fostering a Catholic Commitment to the Common Good: An Approach Rooted in Virtue Ethics*, «Theological Studies» 68 (2007) 394-417, qui 395-397.

<sup>3</sup> Magistrali sono, a questo proposito, le osservazioni di P. PAGANI, *Kant e la Regola d'oro*, in C. VIGNA, S. ZANARDO (edd.), *La Regola d'oro come etica universale*, Vita & Pensiero, Milano 2005, 173-225.

In questo senso, è stato il Concilio Vaticano II che definì il *modus vivendi* della Chiesa con la società moderna dell'Occidente. Nei decenni successivi l'etica sociale cristiana era impegnata a costituirsi secondo questa nuova costellazione e a Giovanni Paolo II essa deve la forma fin allora definitiva della posizione della Chiesa sui diritti dell'uomo. Con Benedetto XVI sembra, però, che essa sia entrata all'interno del dibattito della *Spätmoderne*, cioè precisamente con il dialogo di Joseph Ratzinger, all'epoca ancora come prefetto della congregazione per la dottrina della fede, con Jürgen Habermas nel gennaio 2004 a Monaco di Baviera. Al centro di questo dialogo sta, nonostante alcune differenze notevoli tra i due contendenti, la comune intesa che la ragione occidentale nella *Spätmoderne* abbia perso la sua pretesa universale-astratta e stia scoprendo l'"altro da sé", cioè stia entrando in una sensibile sintonia con il suo essere "in contesto" con diverse "manifestazioni" come i sentimenti, le culture, gli interessi e così via. È in questo senso che la ragione occidentale deve lasciarsi criticare da quelle voci che mettono in discussione la mancata attenzione della razionalità "moderna" proprio per queste "particolarità culturali".<sup>1</sup> Sulla base di questa critica, il discorso attuale considera la capacità della ragione allo stesso momento più limitato e ridimensionato, da un lato, e più radicale dall'altro: ridimensionato per quanto riguarda l'impegno di stabilire degli *standard* internazionali culturalmente "forti", ma contemporaneamente più radicale in quanto la domanda della "fondazione ultima" della universalità dei diritti umani davanti a quest'orizzonte appaia nel modo più radicale possibile. Ovviamente un tale spostamento del discorso all'interno della *Spätmoderne* ha le sue ripercussioni notevoli sull'etica sociale cristiana, che può riconoscere in questa sfida l'occasione per sviluppare nuove strategie di argomentazione e di partecipazione al dialogo internazionale. Questo contributo mira essenzialmente a offrire un abbozzo preliminare per avviare tali strategie, sviluppando, dapprima un'analisi etico-sociale di questa duplice sfida in due parti (III e IV), per poi passare alla considerazione di quali conseguenze ne deve trarre non solo l'etica sociale stessa, ma anche il programma di una "teologia dei diritti umani" (V).

### III. RELATIVISMO E PARTICOLARISMO: LÀ DOVE SI È INCAGLIATA OGGI LA DISCUSSIONE

Dalla «fine delle grandi narrative», postulata ormai ben tre decenni fa da Jean-Francois Lyotard, gli indirizzi post-strutturalisti e post-moderni odierni fanno derivare una generale "relatività culturale", dato che l'intreccio specificamente europeo tra filosofia greca, religione cristiana e illuminismo moderno non viene condiviso dalla maggior parte delle altre istanze culturali di questo mondo. Da una tale prospettiva, però, la pretesa universalistica dei diritti umani, ossia della concezione liberale promotrice di questa pretesa, appare come un

<sup>1</sup> Cfr. G. PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2004, 111-120.

“imperialismo culturale”. Un’imposizione di uguaglianza e di solidarietà a livello mondiale porterebbe, così argomenta, ad esempio, Claude Lévi-Strauss, al tramonto della pluralità culturale. In *questo* caso, i diritti umani non sono più l’auspicata critica a ogni forma di oppressione bensì appaiono essi stessi come mezzo di repressione. Essi sarebbero nient’altro che espressione d’un «eurocentrismo nel senso peggiorativo». Michel Foucault, a sua volta, analizza le strutture oppressive nella modernità e le riconduce proprio a quel soggetto cartesiano, che sottomettendo il mondo all’evento conoscitivo, implicherebbe un atto di potere che a livello politico sarebbe andato a ripercuotersi nel colonialismo, nell’imperialismo e nei vari totalitarismi dell’occidente.<sup>1</sup> Il risultato sarebbe sempre, e comunque, l’annullamento di ogni intercomunicazione culturale. Così, la concezione dei “diritti” dell’uomo, basandosi su questo concetto di «razionalità», non sarebbe nient’altro che una struttura di potere. Questa critica post-strutturalista e post-moderna arriva – è importante farlo notare – alle stesse conclusioni di quel movimento che è nato negli Stati Uniti in quanto reazione al liberalismo di John Rawls, ossia i cosiddetti *communitarians* (McIntyre, Sandel, Walzer).<sup>2</sup> Etichettando il soggetto liberale come un *atomistic self*, essi presuppongono un “cambiamento radicale del soggetto” e cioè verso le strutture collettive, vale a dire la cultura, la nazione, il popolo. È risaputo che, operando così, si rifanno ai pensatori europei del romanticismo quali Hamann, Herder, Hegel e von Humboldt i quali, contro il liberalismo di stampo kantiano, rivendicavano le forme “espressive” della soggettività umana (cioè, alla fine, l’*objektiver Geist* di Hegel) contro un astrattismo universale che riduce la pluralità espressiva della soggettività al momento “atomizzante” dell’“io penso”. Criticano il concetto “universale” dei diritti umani perché anteporrebbe i diritti individuali e liberali al bene comune di una società, distruggendo così le risorse culturali di coesione sociale.

Paragonando gli argomenti dei pensatori post-strutturalisti e post-moderni con i comunitaristi possiamo rilevare che, a fondamento della loro critica, vi è la comune accettazione della “dignità umana” solo come un *quid* “potenziale”. Al di fuori delle strutture sociali, dell’*ethos* vissuto da una comunità, l’uomo viene considerato uomo non in senso pieno, il che significa come “non ancora pienamente attuato”. Così, la comunità ha un valore prioritario rispetto alla singola individualità. Ecco perché culture che dispongono ancora di tali strutture, non avrebbero bisogno dei “diritti umani” visto che da loro l’«essere uomini» verrebbe assicurato dalle strutture culturali-comunitarie stesse. Gli ideali intatti di quelle società e le sfere condivise della vita comune sarebbero, in questo senso, la piena protezione garantista dei diritti degli individui. Diventa chiaro,

<sup>1</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, 34-98 (ed. orig. 1997); ora ristampato parzialmente con il titolo *Bio-potere e totalitarismo* in S. FORTI (ed.), *La filosofia di fronte all’estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004, 77-105. Si veda anche M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, 152-176.

<sup>2</sup> Cfr. VOGT, *Fostering a Catholic*, 413-417.

allora, perché – da questo punto di vista – l'introduzione dei "diritti umani" in tali società viene percepita come un atto di "oppressione" in quanto ignora proprio le strutture culturali locali. Non a caso la *Dichiarazione dei Governi dei Paesi asiatici* affermò, nel 1993 a Bangkok, che i diritti umani «devono essere interpretati sullo sfondo dei variegati contesti storici, culturali e religiosi, considerando l'importanza delle proprietà nazionali e regionali». Quale prodotto della cultura occidentale etnica e religiosa, l'universalismo dei diritti umani viene, dunque, rigettato come un imperialismo culturale e perciò *relativizzato*.

A questo punto della nostra analisi è palese il fatto che è proprio il relativismo post-moderno occidentale, insieme al communitarismo, presta il fianco ai vari oppositori contro l'universalismo dei diritti umani. Lungi dal criticare questo "servizio", sembra, però, che *solo* nel contesto della *Spätmoderne* si sia in grado di riconoscere il contributo del discorso «relativistico» come una *chance* per riflettere in modo "radicale" sulla pretesa universalistica dei diritti umani stessi nel mondo "globale". Innanzitutto, esso aiuta ad approfondire ulteriormente la già accennata differenziazione inalveatasi dentro la storia occidentale medesima: da un lato, c'è la scoperta di una razionalità universale che è l'unico modo per fondare radicalmente la dignità umana, intesa come quel residuo primordiale sottratto a qualsiasi regolamentazione o intervento da parte dello Stato o di altri individui. Ma, d'altro canto, questo residuo, appunto perché astratto e sottratto alla sua concretizzazione culturale, si lascia intercettare sempre e soltanto attraverso le varie forme di espressione sociale. Da questa constatazione risulta che il suo rinvenimento, quindi, può accadere storicamente in infiniti modi possibili. Si caspisce, così, perché nel contesto della modernità europea, il movimento critico-liberale ha assunto un atteggiamento di una messa in discussione a tutto campo di qualsiasi autorità, tradizione e religione. Per la costellazione storico-politica tra "Stato" e "Chiesa" questo confronto ha portato al dualismo delle concezioni di una ragione radicalmente secolarizzata, da una parte, e di una fede dottrinale, dall'altra, e ciò attraverso un'ineluttabile, progressiva differenziazione: sto qui parlando della scoperta della *european way*, attraverso il liberalismo occidentale con il suo modello di ragione «astratta» da ogni inserimento culturale che si rivelasse esso stesso culturalmente di ordine relativo. E proprio davanti a quest'orizzonte ci si pone la domanda in merito al *quid iuris?* di questo processo, cioè in che senso l'idea dei diritti umani derivata da questa tradizione esprime un *legittimo* "standard" internazionale non solo di "umanità" ma anche di una condizione indispensabile di possibilità per formulare un discorso universale sui diritti in chiave inter-culturale ed inter-religioso.

#### IV. COME SALVAGUARDARE L'UNIVERSALITÀ?

Il primo impegno sistematico del discorso mondiale sui diritti umani deve, dunque, essere una domanda su come si possa salvaguardare la loro universalità nonostante il forte relativismo che si nutre della crescente "regionalizzazione" del mondo a livello culturale e che si evidenzia sempre di più con i panni di

una contro-reazione “universale” alla “globalizzazione” dell’economia e della mobilità. Nella situazione della *Spätmoderne*, un tentativo di risposta non può più partire dalla “prova astratta” dell’universalità della dignità umana (tentativo che si baserebbe su un concetto “forte” di razionalità) bensì dalla constatazione (neutrale) della pluralità di espressioni culturali.

Ecco perché Hans Küng, ancora nel 1990, iniziava il suo progetto di un’«etica mondiale». Perseguendo il tentativo di scoprire un sostrato etico, identico in tutte le religioni, egli voleva prevenire il sospetto che i “diritti umani” esportino un’antropologia specificamente occidentale. Questo approccio che parte dalla realtà concreta, prosegue però per astrazione, cioè “sottraendo” le particolarità che le diverse culture non hanno in comune con le altre, al fine di ritagliare dei momenti propriamente “comuni”. Così si giunge al risultato di un *minimum morale* che, però, non può assolvere alla funzione di un’affermazione fortemente etica, perché appunto non è stato rintracciato attraverso un comune accordo “forte” tra le varie culture su valori comuni e condivisi.<sup>1</sup> Osservato da quest’angolo visuale, il progetto di Küng ha incontrato subito delle critiche fondamentali, in quanto la messa fra parentesi della domanda assiologica, non supera qualitativamente il relativismo, ma anzi lo appiattisce ancora su un *minimum* culturale debole.<sup>2</sup>

Proprio se si punta su un consenso «forte», non è consigliabile un approccio alle diverse religioni e alle diverse culture come fossero dei sistemi «astratti» da omologare, bensì si rivela assolutamente necessario puntare sull’esperienza individuale storica. Solo da un’analisi ragionata di questa, sembra possibile giungere anche all’idea di un significato della “dignità umana” che appunto non si ottiene “sottraendo” le diversità ed enucleando un *minimum morale*. Il passo difficile ma decisivo è, poi, quello di partire dall’esperienza storica e singolare per giungere alla qualità razionale-etica della “dignità” che non è di natura empirica. La funzione di questa “qualità” nell’antropologia non è, dunque, di carattere particolare-empirico, ma è una funzione che sta a fondamento normativo-critico per qualsiasi antropologia culturalmente co-determinata che pretende di essere “umana”. In quanto espressioni di questa «dignità», i diritti umani sono le «prime condizioni» universali, come afferma Höffe,<sup>3</sup> dell’essere uomini, ma

<sup>1</sup> Cfr. H. KÜNG, *Progetto per un’etica mondiale*, Osservatorio Straniero, Rizzoli, Milano 1991, 199-205.

<sup>2</sup> Cfr. H. KÜNG, *Perché un’etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, Queriniana, Brescia 2004, 108-113. Quanto mai opportuna – dalla prospettiva di chi possiede veramente il *sensus Revelationis christianae* – appare qui la precisazione di A. Peratoner, che colpisce nel bersaglio proprio l’aporia sollevata da qualsiasi, non meglio metodologicamente precisata, «etica mondiale»: «L’etica fondata sugli equilibri pare dunque insufficiente a conferire all’azione una solida oggettività. Ciò non dipende tanto dall’incapacità di intravedere i sani principi di una morale naturale, ma nel loro dosaggio, perché l’assunzione totalizzante di ciascuno di essi, nella sua pur sana parzialità, può produrre l’effetto opposto di una condotta decisamente immorale», A. PERATONER, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell’Etica. Il percorso dell’Apologie*, 1, Cafoscarina, Venezia 2002, 785.

<sup>3</sup> O. HÖFFE, *Giustizia politica: fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*, Il Mulino, Bologna 1995, 421. Si veda anche IDEM, *Globalizzazione e diritto penale*, Edizioni di Comunità, Torino

non pregiudicano ancora affatto una completa e determinata antropologia concreta. In questo senso, quell'*apriori* può essere determinato appunto non empiricamente, attraverso delle realizzazioni culturali, anzi si rivela privo di ogni dimensione teleologica o normativa che predeterminerebbe questa "dignità" verso una peculiare concretizzazione culturale. Questo concetto di "dignità" – se vedo giusto – diventa una sfida non solo per qualsiasi cultura, ma anche per il contesto europeo stesso, rendendo possibile, così, un nuovo discorso internazionale.

Come già detto, un tale discorso non può che partire da situazioni concrete, evidenziando dei momenti che in tutte le culture vengono sperimentati e sentiti come "ingiusti". Così si articolano le accennate "prime condizioni" per essere uomo, partendo dall'esperienza universalmente condivisibile di situazioni di dolore e di ingiustizia estreme. Si tratta, cioè, di evidenziare e di tipizzare delle situazioni che vengono percepite moralmente come "sbagliate" e che conducono, in ultima analisi, a una sorta di *anthropologia negativa*. Questo contesto di scoperta «euristico» può condurre, in tale maniera, al rinvenimento di un imperativo universale che esprima l'evidenza morale del «tu non devi». Mirando a sensibilizzare le esperienze umane con questo «imperativo», diventa possibile rispettare i diversi contesti culturali pur non abdicando, contemporaneamente, a un "fondamento ultimo" (*Letztbegründung*). Rimuovendo l'insinuazione che in questo modo si lascia dedurre l'intero catalogo dei diritti fondamentali stabiliti nella "prima" e "seconda" generazione a partire dal 1948, si arriverebbe, ciò nonostante, ad un nocciolo ben definito di alcune norme fondamentali che si evidenziano in un primo momento di natura morale, e che si lasciano poi formulare attraverso norme giuridiche. Il metodo per arrivare a queste norme non è quindi "sottrattivo" bensì "negativo". Una tale "antropologia negativa" si limita, quindi, proprio alla pretesa universale e fondativa di un criterio che, appunto per la sua astrattezza, non si lascia riempire positivamente. A proposito di questo modo di procedere, così scrive Walter Kasper: «esiste una sorta di *anthropologia negativa*, che nasce dall'immediata evidenza morale del "Tu non devi" senza poter formulare in maniera teoretico-positiva la ragione metafisica più profonda». <sup>1</sup>

Tale criterio non è mai deducibile da una cultura positiva, appunto perché su di lui influiscono tutti i momenti espressivi della rispettiva cultura stessa. Esso, tuttavia, viene sperimentato nelle situazioni in cui viene leso, in quelle azioni che danneggiano la dignità umana e offendono le condizioni costitutive per il "poter essere uomini". In realtà i diritti dell'uomo sporgono più facilmente at-

2001, 39-75, e, soprattutto, IDEM (ed.), *Lesebuch zur Ethik: philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck, München 1999, 74-77.

<sup>1</sup> W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*, Queriniana, Brescia 1986, 58. Proprio al seguito di questo autorevole assunto non sono assolutamente condivisibili le miopi osservazioni che, l'anno precedente, firmava uno che utilizza la Bibbia in maniera piuttosto umorale: F. RAURELL, *Il dinamismo antropologico della parola*, «Laurentianum» 26 (1985) 3-30.

traendo il massimo di consenso in quelle situazioni in cui vengono infranti. Non a caso lo sviluppo della codificazione degli stessi diritti riconosce quali suoi momenti costitutivi le reazioni alle infrazioni clamorose della dignità umana; basti pensare non solo alle rivoluzioni americana e francese ma anche alla situazione storica del 1948. Infatti, il sentore umano per l'ingiustizia risulta più attendibile della concreta determinazione di "che cos'è" la giustizia nella sua definizione positiva e delle singolari conseguenze materiali. Il momento culturalmente più elevato per questa concezione dell'"antropologia negativa" lo si può trovare senz'altro nel decalogo, che si basa interamente su delle formulazioni negative. Non a caso, esso è stato sempre consultato per le formulazioni storiche dei diritti dell'uomo.

Il vantaggio di una tale "antropologia negativa", quindi, è quello di non togliere nulla all'importanza delle esperienze e della "lotta" che ciascuna cultura deve vivere per scoprire i "diritti fondamentali" dell'uomo. Questo metodo evita, per di più, l'impressione che si tratti di un catalogo ben definito e chiuso di norme universali, ma afferma, invece, il bisogno di una continua riflessione sui diritti umani per cui ogni nuova esperienza è in grado di illustrare meglio i diritti umani nel loro complesso. D'altro canto, non viene abrogata la pretesa di affermare l'istanza di argomentazione *universale* che conduce all'imperativo apodittico del "tu non devi".

#### V. DETERMINAZIONE RELAZIONALE TRA ETICA SOCIALE E TEOLOGIA DEI DIRITTI UMANI

Si possono, a questo punto, ipotizzare alcune conseguenze per l'etica sociale e per una teologia dei diritti umani.

##### 1. *Etica sociale*

L'etica sociale cattolica riflette sull'antagonismo tra "universalismo" etico e "pluralismo" culturale all'interno del difficile rapporto tra il principio di «personalità» e il concetto del "bene comune". Se Chesterton poteva chiamare l'universalismo individualistico del liberalismo una "idea cristiana impazzita", egli riconosceva in quell'universalismo i panni del concetto cristiano secolarizzato della figliolanza universale del genere umano rispetto al Dio comune, padre di tutti, contrapposto, però, al proprio contesto culturale d'origine. In maniera universalmente proporzionale, più questa astrazione sterilizzava la propria critica a ogni forma di tradizione, limitandosi a esprimere quei diritti fondamentali dell'uomo che sono sottratti all'agire politico dello Stato, più si delineava anche un'intesa da parte della Chiesa che raggiunse la sua forma ufficiale nella *Pacem in terris* del 1963. Passata questa controversia ideologica, per l'etica sociale cristiana diventò possibile riscoprire l'universalismo come concetto fondamentale anche della tradizione cristiana. Possiamo, così, scorgere nella storia della Chiesa varie figure che, proprio muovendo dall'ermeneutica di questa scaturi-

gine dell'universalismo umano, presero posizione contro le prassi inquisitorie o colonialistiche. In questo senso, l'annuncio cristiano, anche se non risultava sempre vincente contro le prassi concrete repressive, si atteggiava già da sempre come critico contro delle strutture sociali. Questa spinta critica sgorga dal centro stesso del Cristianesimo, dove si trova l'annuncio dell'amore universale di Dio verso tutti gli uomini. È stato proprio il Concilio ecumenico Vaticano II che ha ricordato tale scaturigine, basando su questa il "principio di personalità" come norma critica per tutte le strutture sociali.<sup>1</sup> In questo senso, Giovanni Paolo II fondò i diritti umani appunto non in chiave escatologica, cristologica o in una teologia della creazione, bensì nella «concezione dal punto di vista del diritto naturale, cioè dalla posizione "puramente umana", in base a quelle premesse dettate dall'esperienza stessa dell'uomo, dalla sua ragione e dal senso della sua dignità».<sup>2</sup>

Ma è altrettanto vero che per la dottrina sociale della Chiesa questa dignità non si realizza mai autonomamente, ma si fonda – teologicamente – in Dio e si esprime – culturalmente – nel culto vissuto, nelle religioni, ma anche in tutte le altre forme culturali e sociali. Per questo la Chiesa difese, nella temperie della modernità, le proprie espressioni culturali, ritenendo l'antropologia liberale, che si basa unicamente sulle "libertà negative", come unilaterale. La Chiesa non ha mai smesso di ribadire che accanto ai diritti che l'uomo, in quanto uomo singolare, ha verso la società, egli rimane sempre parte integrale di questa società stessa, del suo *ethos* vissuto. In questo senso, essa sottolinea l'importanza dell'ordinamento di ognuno nella società verso il "bene comune". Questa dottrina del "bene comune", però, deve fondarsi sempre nel "principio di personalità" e appunto non in una società particolare, poiché un tale rinchiudersi in un *ethos* particolare contraddirebbe al principio universale di personalità. In effetti, il concetto di "bene comune" fu allargato dallo stesso Concilio Vaticano II in prospettiva universale, convogliando in quello tutta la "comunità" del "genere umano". Da questa prospettiva diventa possibile interpretarlo come quella "solidarietà universale" che è la conseguenza etico-sociale del concetto cristiano universale di "amore", e che si basa proprio sulla considerazione dell'uomo in quanto persona e dotato di dignità.

Le due concezioni del "principio di personalità" e del "bene comune", che nell'etica sociale del xx secolo furono alla base di due scuole distinte, sembrano quindi, all'interno del discorso della *Spätmoderne* non solo avvicinarsi tra loro, ma essere proprio integrabili in un concetto di persona che si basa su un nuovo modello di "razionalità". Se per una convivenza nella *Spätmoderne* non basta più, come affermano Habermas e Ratzinger, una ragione considerata di tipo formale e astratto che metta fra parentesi ogni giudizio sui valori comuni, si delinea ora la possibilità di una ragione che non rinunci alla propria razionali-

<sup>1</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 25.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 17.

tà, ma che sappia estenderla anche a un discorso sensato su questioni di “fondazione” e di “valore”. Ci accorgiamo, a questo punto, che la considerazione filosofica dell’“antropologia negativa” e quella teologica della dignità umana fondata sull’annuncio cristiano si incontrano nella comune intesa sull’importanza dell’universalità dei diritti umani, anche se le rispettive concezioni sono assai differenti.<sup>1</sup> Mentre la differenza, radicalizzata nelle sue conseguenze, portava non solo alla storia conflittuale tra “Chiesa” e “liberalismo” nella modernità, ma anche alle posizioni di un insormontabile relativismo pluralistico nel discorso attuale internazionale, tale differenza è quel punto d’incontro che è in grado di rendere la “teologia dei diritti umani” un valido contributo per il dialogo internazionale nella *Spätmoderne*. L’etica sociale potrebbe, così, contribuire notevolmente a questo tentativo, che renderebbe più accessibile proprio l’idea di “universalità” nella discussione globale.

## 2. Una teologia dei diritti umani

Ma, come si è visto, si è aperta all’orizzonte anche la *necessità* di (poter) parlare di una fondazione teologica dei diritti umani. Essa è legata alla proposta del teologo protestante Martin Honecker: quella di una «universalità relativa».<sup>2</sup> Quale ossimoro questa *contradictio in adiecto* indica un concetto di “universalità” che è, nel senso dell’“antropologia negativa”, ridimensionato, ma nuovamente, a sua volta, profilantesi e, quindi, anche rafforzato. In questo caso si tratta di un’universalità che lascia aperto lo spazio per un relativismo culturale. Nel tener presente la dimensione universale del pluralismo odierno, è utile riconoscere la sfida attuale proveniente da un mondo globalizzato, una sfida alla quale deve portare il proprio contributo anche la teologia. Una “teologia dei diritti umani”, come integrazione teologica del discorso dell’etica sociale oggi, si deve rifare senz’altro alla già analizzata “antropologia negativa” del decalogo. Innanzitutto, conviene precisare che il cristianesimo nascente non la interpretò contrapposta al contesto moderno-liberale, bensì nella sua dinamica all’interno della tradizione giudeo-cristiana. All’“antropologia negativa” dei

<sup>1</sup> Altamente speculativo è lo studio di un cultore della materia il quale – a mio modo di vedere – rappresenta oggi una delle voci più qualificate nel panorama accademico italo-balcanico e la cui verve teoretica è raramente uguagliabile: C. CHIURCO, *Trasgressione e necessità*, in E. BONAN, C. VIGNA (edd.), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita & Pensiero, Milano 2004, 95-123, dove scrive: «Proprio negli esempi di Gesù e di Abramo abbiamo quindi la risposta al quesito [...], se cioè la trasgressione debba essere per forza oggettivazione e annichilimento dell’altro: in queste figure abbiamo infatti la perfetta unione della trasgressione noetica e di quella etica, senza che quest’ultima conduca necessariamente al suo possibile lato negativo. D’altro canto, come si è già detto, nella trasgressione etica non vi è la medesima necessità che nell’altra, sì che, se non è necessario che la trasgressione sia oggettivazione e annichilimento dell’altro, non è neppure necessario che essa sia sempre eticamente positiva»; *ibidem*, 122.

<sup>2</sup> Cfr. M. HONECKER, *Wege evangelischer Ethik: Positionen und Kontexte*, Universitätsverlag-Herder, Freiburg (Schweiz) - Freiburg i.B. - Wien 2002, 117-124; IDEM, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, De Gruyter, Berlin-New York 1995, 176-195; IDEM, *Grundriß der Sozialethik*, De Gruyter, Berlin - New York 1995, 38-44.

dieci comandamenti precede fundamentalmente, e come elemento essenziale per la comprensione degli stessi, la promessa della salvezza da parte di JHWH. I dieci comandamenti non provengono da un'autorità secolare che si limiterebbe a regolare la convivenza politica attraverso le leggi, bensì sono la risposta alla promessa di JHWH. Ci si accorge subito che lo stesso documento, nel suo contesto positivo-culturale è l'espressione dell'alleanza di JHWH con il suo popolo, mentre nella sua formulazione negativa ci indica dei tratti fondamentali per una "antropologia negativa", che appunto non ripugna alla sua interpretazione religiosa e culturale.

In ambito cristiano, questo decalogo venne inserito nell'annuncio di Gesù circa l'adempimento della legge veterotestamentaria attraverso l'amore divino rivelato in Gesù stesso. Sempre rispetto all'"antropologia negativa" del decalogo, la tradizione giudeo-cristiana si guarda bene dal fondare la dignità umana in maniera astratta, ma nella stretta relazione del popolo Israele o del singolo cristiano con Dio stesso. È questa la relazione in cui "giustizia", "libertà" e "uguaglianza" non sono più dei concetti astratti bensì fondati in un rapporto concreto e assoluto. Questo passo decisivo per la "teologia dei diritti umani" viene esplicitato in modo esemplare da Karl Rahner e da Hans Urs von Balthasar.

Per Rahner questa integrazione avviene proprio all'interno della sua concezione centrale dell'"esistenziale soprannaturale": ovvero la concezione teologica per l'integrazione delle due fonti di qualsiasi conoscenza teologica, cioè la ragione e la rivelazione, media proprio a questo livello la dignità astratta e "filosofica" dell'uomo con la sua vocazione alla comunione personale con Dio. È esattamente con questa destinazione, con questo «slancio» della dignità umana che quest'ultima acquisisce un'esperienza cristiana la quale determina l'uomo non come un essere eticamente neutrale, bensì come responsabile nel rendersi consapevole di questa dignità. Tale processo di responsabilizzazione è realizzato attraverso i suoi connotati di essere un "essere vivente corporeo-materiale", un "essere culturale e spirituale-personale", un "essere religioso e in relazione con Dio" e un "essere relazionato a Cristo". Siccome l'uomo realizza questi esistenziali in modo "pieno" nella fede, è proprio la determinazione della relazione tra "libertà" e "religione" che assume una notevole importanza nel pensiero rahneriano. Visto che questa libertà si dispiega sempre nelle sue oggettivazioni spazio-temporali e non è per niente indipendente da quest'ultime, per Rahner la dignità umana si esprime fundamentalmente nella libertà religiosa e di coscienza. Egli critica in questo senso la concezione liberale, che non riconosce alle forme religiose un'autentica importanza espressiva della dignità e della vocazione più intima della vita umana stessa.<sup>1</sup>

Hans Urs von Balthasar riprende, proprio a questo punto, il discorso rahneriano quando sottolinea che la libertà dell'uomo non è per niente un dato astratto,

<sup>1</sup> Per l'approfondimento di questa trattazione mi permetto il rimando al mio G. PASQUALE, *Karl Rahner, teologo dell'istoria salutis*, «Itinerarium» 12/3 (2004) 33-53.

ma si trova per sé in un contesto dinamico. Questa dinamicità è segnata, da una parte, dall'annuncio biblico dell'amore divino e cioè nelle sue conseguenze etiche del discorso della montagna che tratta del superamento incommensurabile dell'amore divino rispetto alla giustizia umana. Ma questa nuova "misura", che rende assurda ogni "logica" umana di giustizia, non è già senza conseguenze per l'altra parte di questo dramma, cioè per l'*ethos* secolare: «le beatitudini – così von Balthasar – emanano una strana evidenza che spiega se stessa». In questo senso, «la stella polare dei diritti umani come una stella cristiana è il punto [...] dove riesce la sintesi: la premura del reggente [...] per gli uomini che gli sono stati affidati, per le loro libertà; l'ordine reale può così derivare allo stesso momento da motivi secolari-umani e da motivi cristiani».<sup>1</sup>

Tutti e due i teologi del Concilio fondano una «teologia dei diritti umani» universale che, appunto perché prende l'avvio dall'umano *qua talis*, può contribuire al dialogo internazionale con un modello che sottolinea l'importanza della realizzazione dell'*humanum* in forme culturali e religiose, e che anzi solo nella fondazione religiosa trova la sua piena attuazione.<sup>2</sup> D'altro canto, ci fa vedere altresì la necessità di mantenere vivo, nel dialogo internazionale, l'istanza negativo-astratta, cioè l'intesa sull'universalità della dignità della persona umana che può diventare l'anello "razionale" nel dialogo impervio tra le varie culture e religioni. In questo modo è mia opinione che debba essere evidenziato, molto di più di quanto si è fatto finora, la solidarietà come struttura basilare che integra il discorso sui diritti umani con le sempre necessarie attuazioni culturali. È in questa direzione che si svolse anche il discorso tra Ratzinger ed Habermas e in cui ci ha indirizzato la lezione dell'11 Settembre 2001, (di)mostrando l'assurdità di un regolamento mondiale che punta solo sul discorso liberale del "diritto", come si basasse cioè su un'antropologia liberale negativa. È, dunque, proprio a partire da una "teologia dei diritti umani", che l'etica sociale può guadagnare uno stimolo importante nel dialogo internazionale che regoli la tensione tra "universalismo" e "pluralismo".

Considerando questa «teologia dei diritti umani» dal versante etico, notiamo che il dialogo interreligioso e quello dei diritti dell'uomo non sono relazionati secondo la logica di "addizione-sottrazione", nel senso che «astraendo» dei contenuti specifici religiosi si potrebbe arrivare a quella dei diritti individuali e

<sup>1</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. VII. *Theologie: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, tr. it. di G. MANICARDI e di G. SOMMAVILLA, *Gloria. Una estetica teologica*. VII. *Nuovo patto*, Jaca Book, Milano 1991<sup>2</sup>, 475-483. Memorabile è quest'altra precisazione del teologo svizzero: «Elementi universalmente umani si trovano così inseriti e recuperati nei macarismi: nessuna libertà interiore senza rinuncia, senza elevazione al di sopra degli istinti e delle voglie, nessuna gioia profonda senza sacrificio delle felicità superficiali; non soltanto su un piano individuale ma anche sociale: il singolo può rinunciare a se stesso con gioia per il bene comune. E a partire di qui Hegel ha postulato che ogni limitato aspetto singolo, nell'inevitabile dolore del processo dialettico, ma nella gioia della maggiore libertà che ne risulta, si tenga disponibile a perire a vantaggio della totalità», *ibidem*, 476-477.

<sup>2</sup> Utile risulta qui la lettura di quanto scrive L. SANDONÀ, *Bioetica: domanda sulla vita nell'età della tecnica*, in G. RICHI ALBERTI (ed.), *Uomo-Polis-Economia*, Marcianum Press, Venezia 2007, 59-68.

astratti, oppure viceversa, “aggiungendo” dei valori sociali e religiosi, dal livello dei diritti umani si arriverebbe ad un’intesa inter-religiosa. La «teologia dei diritti umani» ci mostra che la relazione è, piuttosto, quella di “interiore-esteriore”: «il contributo cristiano alla fondazione di un’etica razionale normativa non sta nell’addizione di doveri speciali morali e nella definizione di ulteriori comandamenti, ma nella “*Letztbegründung*” dell’umano in quanto tale».<sup>1</sup> Aveva, infatti, ragione Giovanni Paolo II a usare come formula per la definizione autentica della relazione tra “teologia” e “diritti umani” quella dei “diritti della personalità umano-cristiana”. Ecco perché la Chiesa, come già sottolineava Paolo VI l’8 Ottobre 1965 davanti all’ONU non può essere «mai indifferente davanti ai diritti dell’uomo». Con questa profonda motivazione, la Chiesa deve, su tutti i fronti che le si rendono disponibili per il dialogo, cioè quello interreligioso, interculturale ed internazionale, promuovere i diritti umani, non come un “potere oppressivo”, bensì per la dignità primordiale e irrinunciabile di ogni persona in quanto uomo.

#### ABSTRACT

Lo studio esibisce la convinzione che la nuova strategia dell’etica sociale, volta a superare la sfida del relativismo etico attuale, si rintracci nella fondazione teologica dei diritti umani, e questo proprio nella temperie attuale della *Spätmoderne*, ovvero della modernità irritata e scossa qual è la “tardo-modernità”. Oggi, infatti, i diritti umani non vengono più percepiti come il portato di un’acquisizione universale della ragione, bensì come il prodotto neutrale della pluralità delle varie espressioni culturali, senza l’assimilazione di una determinata antropologia concreta, che non sia quella “negativa”, ossia là dove essi vengono clamorosamente infranti. A questo proposito, è emblematico che proprio nel decalogo si trovi il momento più elevato della concretizzazione di tale “antropologia negativa” – attraverso il comandamento del “tu non devi” – il quale sta, dunque, a fondamento della solidarietà umana universale dinnanzi al diritto dell’uomo. La fondazione teologica dei diritti umani risiede, insomma, in quelle premesse dettate dall’esperienza stessa dell’uomo, che sono la sua ragione e il senso della sua dignità.

The essay expounds the belief that the new strategy of social ethics, to overcome the challenge set by today’s ethical relativism, lies in the foundation of human rights in theology, and this precisely in the climate of today’s *Spätmoderne*, our frayed and shaken “late-modernity”. For today human rights are no longer seen as the consequence of a universal acquisition of reason, but as the neutral product of the converging of a plurality of cultural expressions, with no assimilation of a particular anthropology except in a “negative” sense, in cases where human rights are blatantly violated. With regards to this, it is emblematic that the highest embodiment of this “negative anthropology” can be found in the Ten Commandments – in the “thou must not” – which, therefore, is at the basis of universal human solidarity concerning human rights. The theological foundation of human rights, in sum, can be found in the premises provided by human

<sup>1</sup> H.-J. HÖHN, *Vernunft – Glaube – Politik: Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, F. Schönigh, Paderborn 1990, 57-91; IDEM, *Kirche und Kommunikatives Handeln: studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklaus Luhmanns und Jürgen Habermas*, Knecht, Frankfurt a.M. 1985, 121-135.

# RÉFLEXIONS SUR LA CAUSALITÉ DU SALUT

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE

SOMMAIRE: I. *L'humanité du Christ comme instrument de la divinité*: 1. *Le Commentaire des Sentences*. 2. *Le De Veritate*. 3. *La Summa contra Gentiles*. 4. *La Somme de théologie*. II. *La chaîne instrumentale du salut*. III. *L'Eglise, instrument du salut*: 1. L'Eglise fidèle au commandement du Seigneur. 2. L'Eglise conforme au Seigneur. IV. *Conclusion*.

COMMENT le salut nous parvient-il? Comment la grâce d'adoption filiale entre-t-elle dans notre âme? La première réponse, décisive pour toute intelligence de cette question est, bien sûr, le mystère du Verbe incarné en lequel, précise la Tradition, l'humanité assumée est l'instrument de la divinité.<sup>1</sup> Nous avons là une solide doctrine qui s'origine dans les Pères grecs et qui a marqué profondément le développement dogmatique assuré par les conciles du premier millénaire.<sup>2</sup> La question est de savoir si cette causalité instrumentale est spécifique au Christ, ou si les médiations vicaires de l'humanité du Christ, pour le temps qui demeure jusqu'à son retour en gloire, peuvent également avoir une place instrumentale dans le don de la grâce. A ce sujet les réponses au cours de l'histoire qui nous précède ont beaucoup varié. On a parlé de causalité occasion-

<sup>1</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 8, § 1: «[L'Eglise est] une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. De même en effet que la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Eglise est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps. (cfr. *Ep4,16*)»; texte voisin en *Lumen gentium*, 7 §.1: «Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection, et il l'a transformé en une créature nouvelle (cfr. *Ga6,15; 2Co5,17*). En effet, en communiquant son Esprit à ses frères, qu'il rassemblait de toutes les nations, il a fait d'eux, mystiquement, comme son Corps», et *Sacrosanctum concilium*, 5: «Dieu, qui «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (*1Tm2,4*), «qui jadis, tant de fois et de tant de manières, avait parlé à nos pères par les prophètes» (*He1,1*) lorsque vint la plénitude des temps, envoya son Fils, le Verbe fait chair, oint par le Saint-Esprit, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, pour guérir les coeurs brisés, comme un «médecin charnel et spirituel» le Médiateur de Dieu et des hommes. Car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, qui fut l'instrument de notre salut. C'est pourquoi dans le Christ «est apparue la parfaite rançon de notre réconciliation, et la plénitude du culte divin est entrée chez nous»; de même, le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 515: «tout dans la vie de Jésus est signe de son Mystère. A travers ses gestes, ses miracles, ses paroles, il a été révélé qu'«en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité» (*Col2,9*). Son humanité apparaît ainsi comme le «sacrement», c'est-à-dire le signe et l'instrument de sa divinité et du salut qu'il apporte: ce qu'il y avait de visible dans sa vie terrestre conduisit au mystère invisible de sa filiation divine et de sa mission rédemptrice».

<sup>2</sup> Pour cette histoire, cfr. T. Tschirke, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg (CH) 2003 [traduction française de *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg im Breisgau, 1940].

nelle ou morale pour les sacrements, de causalité seconde pour la prédication... S. Thomas d'Aquin, quant à lui, au terme d'une longue évolution intellectuelle a fait l'option de la causalité instrumentale, certes analogiquement considérée, pour toutes les médiations vicaires. C'est l'optique manifeste de s. Thomas dans la *Somme de théologie* qui marque l'achèvement de sa pensée à ce sujet.

Qu'en est-il aujourd'hui? Le magistère actuel est prudent, mais il suggère aussi une certaine orientation. Prudent, parce qu'il n'a pas pour habitude d'entrer dans les profondeurs spéculatives; suggestif aussi car il n'hésite pas à présenter, par exemple, le ministère sacerdotal dans sa généralité comme une vocation à être l'instrument du Christ-Prêtre au service du Peuple de Dieu;<sup>1</sup> ou encore, l'Eglise est dite instrument de l'union intime des hommes avec Dieu et entre eux.<sup>2</sup> Cette mention de l'instrumentalité est-elle purement métaphorique, ou bien dit-elle quelque chose de plus?

Nous proposons ici de rappeler d'abord le chemin qu'a parcouru s. Thomas pour la question christologique (I), car c'est cette recherche qui l'a conduit à voir dans la causalité instrumentale une expression théologique valable pour toute les médiations instituées par le Christ (II). A l'aide de cette tradition théologique, nous proposerons un développement moderne que nous semble appeler le concile Vatican II (III).

## I. L'HUMANITÉ DU CHRIST COMME INSTRUMENT DE LA DIVINITÉ

C'est la question christologique qui a été comme le moteur de la recherche de s. Thomas. Comment comprendre l'unité d'action dans le Christ alors qu'il possède deux natures? Il fallait s'attacher à comprendre le sens de la formule de Denys selon laquelle l'action du Christ est *une* (une opération *théandrique* ou «*Dei-virilis*»),<sup>3</sup> bien que le Christ assume deux natures, c'est-à-dire deux principes d'action formellement différents.

### 1. Le Commentaire des Sentences

Au début de son enseignement on voit que s. Thomas, qui cite déjà s. Jean Damascène,<sup>4</sup> grand témoin de l'instrumentalité de l'humanité du Christ, utilise la raison d'instrumentalité pour établir que plusieurs actes peuvent concourir à une action, l'acte divin qui est la motion principale et l'acte humain qui est sous la motion principale.<sup>5</sup> Cependant cette unité d'action possède une efficience li-

<sup>1</sup> Cfr. *Presbyterorum ordinis*, 12 (deux occurrences).

<sup>2</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 1, 9 et 33, et *Gaudium et spes*, 42.

<sup>3</sup> Par ex. *III Sent.*, d. 18, a. 1, ad 1<sup>um</sup>: «Denys nomme l'action du Christ "*theandricam id est Deivirilem*"; cela signifie non pas deux actions mais une seule. Par conséquent, dans le Christ, il n'y a qu'une seule action de la divinité et de l'humanité».

<sup>4</sup> *De fide orthodoxa* III, 15 in *III Sent.*, d. 18, a. 1, obj. 4 et a. 6 sol. 1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, ad 4<sup>um</sup>: «Il ne peut y avoir une action numériquement une de l'agent principal et de l'instrument parce que le même accident ne peut être dans divers sujets; mais l'action est dite une *secundum quid* en tant que l'instrument n'agit seulement que par la motion de l'agent principal, en

mitée. En effet, s'agissant de la question de la capitalité du Christ, s. Thomas note que cette efficence de grâce est «seulement» (*nonnisi*) d'ordre moral, par mode de mérite.<sup>1</sup> Pour passer à une causalité physique, c'est-à-dire à une causalité qui touche la *res* elle-même causée, la grâce, s. Thomas a dû d'abord approfondir la conception de la grâce. La grâce n'est pas seulement une disposition extrinsèque à l'homme du fait qu'il est aimé de Dieu, mais cette bienveillance divine est à l'origine d'un don «réel» qui affecte la personne aimée en son être, la rendant ainsi capable d'un agir spécifique. Mais ce «don réel», quel est-il au juste?

## 2. *Le De Veritate*

C'est dans le *De Veritate* que la question de la grâce évolue sensiblement. On connaît cette nouvelle détermination: la grâce possède le statut ontologique d'*accident*: elle est le perfectionnement surnaturel de l'âme naturelle. La grâce n'est donc pas une réalité strictement créée – ce que Dieu accomplit seul, sans instrument – mais *con-crée*e en ce sens que son commencement d'exister est le fruit d'une modification du sujet.<sup>2</sup> Dès lors le concours d'une causalité créée avec la causalité divine est concevable. L'application immédiate est faite à la capitalité du Christ. Citant à nouveau s. Jean Damascène, s. Thomas invoque la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans le don de la grâce. Cependant nous nous trouvons ici, à cette étape du développement, devant un choix de s. Thomas qui dénote une certaine retenue. C'est plus en terme de participation platonicienne qu'en terme de véritable instrumentalité aristotélicienne que cette capitalité du Christ est envisagée. En effet, l'exemple que prend s. Thomas est celui du fer chauffé au rouge qui brûle par le feu qui lui est joint.<sup>3</sup>

Le schéma de la participation n'est pas celui de l'instrumentalité. Ce sont deux voies tout à fait distinctes. La participation met en avant la proximité de l'humanité du Christ avec Dieu (le Christ en son humanité est plein de grâce, cfr. *Jn* 1,14). Plus une réalité participe à un principe, plus elle est capable de faire partager cette participation à d'autres. Mais il faut être attentif ici à une différence dans la participation selon qu'elle est physique ou métaphysique. Du point de vue de la physique, pour les réalités qui impliquent une matière, c'est-à-dire divisibles, participer est, dans l'ordre de la quantité, communiquer une part. En métaphysique, l'acte d'être n'est pas divisible: on l'a ou on ne l'a pas. Participer

vertu de l'agent principal. De cette façon, dans cette action même de l'humanité du Christ se trouve une certaine *virtus* en tant que cette humanité est l'instrument de la divinité»; voir également obj.5 et ad 5<sup>um</sup>.

<sup>1</sup> *III Sent.*, d. 18, a. 6, q1a. 1, sed c.: «Le Christ, en son humanité, est notre tête. Il influe donc en nous quelque chose. Mais seulement par mode de mérite».

<sup>2</sup> *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad. 9<sup>um</sup>: «... le commencement d'exister (de ces formes non subsistantes) consiste proprement dans le fait que leur sujet est modifié (*transmutari*)».

<sup>3</sup> *De Veritate*, q. 29, a. 4, c.: «... l'humanité du Christ cause l'influx de grâce parce que, comme le dit le Damascène (*De fide orthodoxa* III, 19), de même que le fer brûle en raison du feu qui lui est uni, ainsi les actions de l'humanité du Christ, en raison de la divinité qui lui est unie, dont l'humanité était comme un instrument».

signifie ici *avoir part à*, c'est-à-dire posséder un acte et une formalité d'une façon particulière, c'est-à-dire imparfaite, limitée, alors que cet être se trouve parfaitement en un autre. La participation métaphysique dit quelque chose de *partiel* par opposition à *parfait*. De soi, la participation *formelle*, c'est-à-dire la participation dégradée à l'acte d'être parfait divin, implique une participation *virtuelle*, c'est-à-dire une capacité d'agir qui suit les degrés de la participation formelle. Le Christ en sa divinité ne participe pas à Dieu, il est Dieu, consubstantiel au Père et à l'Esprit. En son humanité, il participe à la divinité par sa plénitude de grâce, c'est-à-dire de façon limitée en son être et, par conséquent, en son agir.

L'humanité du Christ, si l'on opte pour la participation, exerce bien des actes divins mais de façon limitée, imparfaite, même si l'excellence de grâce dans le Christ le rend proche de Dieu et médiateur de toute grâce.<sup>1</sup> Cette imperfection se voit dans le vocabulaire de s. Thomas, qui ne dit pas, purement et simplement, que le Christ donne la grâce, mais qu'en son humanité, il communique «les effets des grâces», ou encore «il accomplit lui-même les œuvres de la grâce» mais aussi «peut conduire les autres à la grâce».<sup>2</sup> Le sens exact de ces expressions semble donné à plusieurs reprises à propos de l'enseignement du *De Veritate* concernant la grâce conférée par les sacrements (q. 27, a. 4-7). Il est abondamment noté que l'effet de l'instrument qu'est le sacrement n'est pas la grâce comme telle, mais une disposition à la grâce.<sup>3</sup> Ce que l'on dit des sacrements est directement dépendant de la position christologique du problème.

Il y a donc ici une avancée concernant la grâce qui permet le concours d'une causalité créée, mais le schéma de la participation empêche le plein développement de la causalité instrumentale qui reste dispositive. Au contraire, si l'humanité assumée exerce des actes divins selon un mode instrumental perfectif, c'est-à-dire dans la ligne aristotélicienne où l'instrument est cause en son ordre de l'être même de l'effet produit, l'action humaine est sans limitation ni imperfection: c'est bien un acte divin, dans la perfection divine de son effet, qui est posé par et dans l'humanité.

Il semble que s. Thomas dans le *De Veritate* reste dans une sorte d'indécision. Il affirme bien l'instrumentalité de l'humanité du Christ, mais la comprend encore dans un schéma de participation qui ne permet pas les formulations les plus fortes.

<sup>1</sup> *De Veritate*, q. 29, a. 5, resp.: « Plus une substance participe pleinement à la bonté de Dieu, plus elle se rapproche de cette bonté divine, comme le dit Denys (*De hier. cael.* 42, 4, 1.). L'humanité du Christ, par le fait même qu'elle fut unie dans la plus grande proximité et plus spécialement qu'aucune autre à la bonté divine, participa de la façon la plus excellente à la bonté divine par le don de la grâce (en elle). De cette façon [...] la grâce était comme reversée dans les autres, comme la lumière du soleil, par les corps plus lumineux passe dans les autres corps». <sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *De Veritate*, q. 27, a. 4: «Illuminer l'âme revient à Dieu sans la médiation d'aucune créature qui puisse agir dans l'illumination comme agent principal et par soi; il peut toutefois y avoir quelque réalité intermédiaire (pour l'illumination) qui agit instrumentalement et dispositivement»; cfr. aussi q. 27, a. 7 *in fine*: «La grâce se trouve dans les sacrements comme dans une cause instrumentale et dispositive».

### 3. *La Summa contra Gentiles*

C'est avec la *Summa contra Gentiles* que les choses évoluent nettement. Plutôt que de reprendre la comparaison du feu et du fer chauffé, s. Thomas préfère utiliser la comparaison de l'âme et du corps: Cette option est lourde de conséquence car elle se fonde toute une anthropologie clairement aristotélicienne.<sup>1</sup>

S. Thomas avait hérité de son maître s. Albert le Grand une anthropologie éclectique à la fois platonicienne (l'homme est une âme qui se sert d'un corps) et aristotélicienne (l'homme est une âme informant un corps).<sup>2</sup> S. Thomas va intégrer dans une synthèse la juxtaposition de s. Albert: l'âme communique son être au corps, de sorte que l'homme n'est ni son corps, ni son âme mais les deux co-essentiellement, étant entendu que l'âme comme forme substantielle unique donne toute son actualité au corps.<sup>3</sup> Cette anthropologie a une valeur christologique importante dans la mesure où la principale analogie de l'union hypostatique des deux natures dans le Christ est, pour s. Thomas, celle de l'union de l'âme et du corps. Cette analogie ne porte pas sur le mode d'union comme tel, mais notamment sur la relation qui fait du corps l'instrument de l'âme. Ainsi, l'humanité du Christ est par rapport à la divinité dans une relation semblable à celle de l'âme et de la main, relation d'instrumentalité propre et conjointe; cela permet d'attribuer à cette humanité une efficence qui est de Dieu seul.<sup>4</sup>

L'intérêt de cette anthropologie assumée qui fournit une analogie pour la relation des deux natures dans le Christ est grand: elle fait sortir cette relation du cadre trop étroit de la participation qui ne permettait pas d'attribuer à l'humanité une efficence perfective dans le don de la grâce, mais seulement dispositive, comme on l'a vu. Dès lors, avec l'option prise par le *Contra Gentiles*, l'humanité assumée peut concourir instrumentalement au don de la grâce elle-même. Car cette humanité agit par la vertu de l'agent principal divin. L'acte humain du Christ n'est pas un acte diminué, mais il est vraiment l'acte divin instrumentalement accompli. Ce pas important franchi, s. Thomas va pouvoir donner toute son extension à l'instrumentalité du Christ dans la *Somme de théologie*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Pour une présentation soignée de cette anthropologie, cfr. N.-A. LUYTEN (éd.), *L'anthropologie de saint Thomas*, Fribourg (CH), 1974, 35-53, et G. EMERY, *L'unité de l'homme chez saint Thomas d'Aquin*, «Nova et Vetera» 25/2 (2000), 53-76.

<sup>2</sup> S. ALBERT LE GRAND, *Somme de théologie*, II, tr. 12, q. 69 m. 2, a. 2: «Considérant l'âme en elle-même, je suis d'accord avec Platon; la considérant en tant que, étant forme, elle anime le corps, je suis d'accord avec Aristote».

<sup>3</sup> Cfr. en particulier II CG, cap. 57 (union substantielle âme-forme / corps-matière), II CG, cap. 72 (âme-acte / corps-organe).

<sup>4</sup> Cfr. IV CG, cap. 41: «La nature humaine a été assumée dans le Christ pour que soient instrumentalement accomplies des opérations qui sont propres à Dieu seul comme effacer les péchés, illuminer les esprits par la grâce, introduire dans la perfection de la vie éternelle. La nature humaine du Christ est par rapport à Dieu comme un instrument propre et conjoint, telle la main par rapport à l'âme».

<sup>5</sup> Il faudrait, pour être complet, souligner toute l'importance du commentaire *De anima* qui marque l'adoption et l'approfondissement définitif de l'anthropologie d'Aristote.

#### 4. La Somme de théologie

On a déjà abondamment fait remarquer l'originalité de la perspective christologique de s. Thomas: au lieu de partir des deux natures pour considérer ensuite leur mode d'union, ce qui était la démarche des scolastiques contemporains de l'Aquinat, ce dernier part de l'union pour souligner ensuite de façon plus dynamique que statique la dépendance radicale de la nature humaine vis-à-vis de la Personne divine.<sup>1</sup> Il est significatif que s. Thomas a recours à l'instrumentalité de l'humanité du Christ pour manifester des aspects importants de la grâce d'union, de la grâce personnelle et de la grâce capitale du Christ.

En premier lieu, l'union hypostatique des deux natures dans le Christ est comparable à celle de l'union de l'âme et du corps.<sup>2</sup> La conséquence est que l'union de la nature humaine au Verbe n'est pas accidentelle. L'humanité du Christ reçoit de cette union d'être un certain type d'instrument comme est le corps uni à l'âme.<sup>3</sup> La grâce que représente pour une humanité d'être unie à ce point au Verbe est supérieure à la grâce sanctifiante, même à un degré élevé. La grâce qu'est l'union hypostatique dépasse l'ordre de la participation; elle est l'union sans confusion de Dieu et de cet homme.<sup>4</sup> Il résulte de ce qui précède que ce qui fonde l'instrumentalité de l'humanité assumée est le caractère *immédiat* de l'union des deux natures. Cette immédiateté ne réduit pas l'humanité ainsi unie à un rôle purement passif et simplement transitif. Cette humanité est active car il lui appartient d'être en possession d'un principe d'opération propre qu'est l'âme, laquelle lui permet de connaître et vouloir ce rôle instrumental. De là s. Thomas établit la convenance de la grâce habituelle du Christ.<sup>5</sup> En outre, cette

<sup>1</sup> Cfr. G. BERCEVILLE, *L'étonnante alliance: Evangile et miracles selon saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 103 (2003) 5-74 [33-35].

<sup>2</sup> IIIa, q. 2, a. 1, ad. 2<sup>um</sup>: «L'âme et le corps constituent en chacun de nous une double unité: de nature et de personne. De nature en tant que l'âme s'unit au corps comme une forme qui lui donne son achèvement, et les deux constituent une nature unique, car ils sont l'un pour l'autre comme l'acte et la puissance, ou comme la forme et la matière. Ce n'est pas de ce point de vue que l'on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation, car la nature divine ne peut être la forme d'un corps, comme nous l'avons prouvé dans la première Partie. Mais il y a aussi en nous unité de personne en tant qu'un seul individu subsiste dans la chair et l'âme. Et sous ce rapport on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation car un seul Christ subsiste dans la nature divine et la nature humaine.»

<sup>3</sup> IIIa, q. 2, a. 6, ad. 4<sup>um</sup>: «Tout ce qui est assumé comme instrument n'est pas uni à l'hypostase de celui qui s'en sert, comme par exemple une hache ou une épée; mais rien n'empêche que ce qui est assumé dans l'unité de l'hypostase puisse être assumé comme instrument, comme le corps de l'homme ou ses membres [...]. S. Jean Damascène énonce que c'est comme un instrument assumé dans l'unité de l'hypostase qu'il faut considérer l'humanité du Christ.»

<sup>4</sup> IIIa, q. 2, a. 10, ad. 1<sup>um</sup>: «La grâce qui est un accident est une certaine similitude de la divinité participée en l'homme. Par l'Incarnation cependant la nature humaine n'est pas dite participer à une similitude de la nature divine, mais il faut dire qu'elle est unie à la nature divine dans la Personne du Fils. Cette réalité est plus grande que sa similitude participée.»

<sup>5</sup> IIIa, q. 7, a. 1, ad 3<sup>um</sup>: «L'humanité du Christ est instrument de la divinité, non comme un instrument inanimé qui n'agit de nulle manière mais qui est seulement mû. L'humanité du Christ est un instrument animé par une âme raisonnable qui se meut et qui est en même temps mue. Et c'est pourquoi il est bon pour la convenance de son action qu'il ait la grâce habituelle.»

humanité possède parfaitement la grâce qu'elle doit transmettre, et à ce titre elle est cet instrument particulier, non purement transitif de la motion de l'agent principal, mais qui sous cette motion donne ce qu'il possède.<sup>1</sup> Il convient donc de distinguer deux approches: en tant que la grâce vient de Dieu, l'humanité du Christ est l'instrument de sa communication; en tant que cette humanité donne ce qu'elle possède en plénitude, elle est un principe universel.<sup>2</sup> S. Thomas en tire la conséquence pour la grâce capitale toujours en terme d'instrumentalité.<sup>3</sup> La question sera à nouveau exposée au plan de l'agir conjoint des deux natures réalisant une seule opération divino-humaine.<sup>4</sup>

Dans la seconde partie de sa christologie – les mystères de la vie du Christ – s. Thomas fait une application constante de l'instrumentalité, en notant bien l'unité d'opération dans le Christ.<sup>5</sup> Au sujet de l'œuvre par excellence du Christ, son mystère pascal, s. Thomas note – tant à propos de la passion que de la résurrection – que l'efficience de salut de ce mystère vient de Dieu et de l'humanité instrumentale du Christ.<sup>6</sup> On voit ici que l'instrumentalité permet à s. Thomas de souligner, non seulement le mystère de l'incarnation qui donne au Christ une telle ontologie, non seulement aussi le mystère pascal en qui culmine toute l'œuvre du Sauveur, mais également tout les mystères de la vie du Christ. Il y a là la manifestation d'une convenance, le déploiement de la logique même de l'incarnation. Dans la *Somme de théologie* l'instrumentalité de l'humanité du Christ est pleinement déployée pour manifester toute la richesse du mystère de l'incarnation. Elle souligne trois points d'une extrême importance: l'*origine* divine du salut car Dieu seul peut être l'Auteur de la grâce; la *plénitude* de grâce en l'humanité du Christ en raison de son union avec la Personne du Verbe; la

<sup>1</sup> IIIa, q. 7, a. 9, c.: «Le Christ a possédé la plénitude de la grâce en raison de l'effet (auquel elle était destinée): en effet, l'âme du Christ recevait cette grâce afin qu'elle soit, de quelque façon, transmise aux autres à partir d'elle».

<sup>2</sup> IIIa, q. 7, a. 11, c.: «la grâce a été donnée à l'âme du Christ comme à un principe universel de justification dans la nature humaine». Voir à ce sujet la note éclairante de J.-P. Torrell, in S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, «Le Verbe incarné», vol. II, Editions de la Revue des jeunes, Paris, 2002, p. 315.

<sup>3</sup> IIIa, q. 8, a. 1, ad 1<sup>um</sup>: «Comme Dieu, le Christ peut de sa propre autorité donner la grâce ou l'Esprit; comme homme, il lui convient de le faire instrumentalement en tant que son humanité fut l'instrument de sa divinité. Ainsi, ses actions, par la vertu de la divinité, nous furent salutaires en tant qu'elles causèrent la grâce par son mérite et par une certaine efficience».

<sup>4</sup> IIIa, q. 19, a. 1, ad 2<sup>um</sup>: «On appelle instrument ce qui est mû par un agent principal, mais qui a en outre une opération propre, laquelle lui vient de sa forme; ainsi en est-il du feu, nous l'avons vu. En sorte que l'action de l'instrument comme tel n'est pas différente de l'action de l'agent principal; mais cela ne l'empêche pas d'avoir une autre opération selon sa réalité propre. Ainsi donc, chez le Christ, l'opération de la nature humaine, en tant qu'elle est instrument de la divinité, ne diffère pas de l'opération divine; notre salut est l'oeuvre unique de l'humanité et de la divinité du Christ. Mais la nature humaine du Christ, en tant que telle, a une opération propre différente de celle de la nature divine, on vient de le dire».

<sup>5</sup> IIIa, q. 43, a. 4, c.: «Le Christ faisait des miracles comme par sa propre puissance».

<sup>6</sup> IIIa, q. 48, a. 6, c.: «Toutes les actions et passions du Christ réalisent instrumentalement le salut par la puissance de Dieu»; et q. 56, a. 1, c. et ad 3<sup>um</sup>.

*communication* de la grâce par les actes proprement humains de l'humanité assumée.<sup>1</sup>

La particulière importance de l'instrumentalité pour la théologie de la rédemption tient à ce qu'elle permet de concevoir une relation profonde entre deux ordres de réalités qu'a priori tout sépare. En effet, la fin poursuivie par l'incarnation n'est rien d'autre que le salut du genre humain. Or le salut ne peut venir que de Dieu seul. Mais il nous parvient effectivement par les actes d'un homme singulier. Il y a à la fois une grande disproportion – comment un homme peut-il sauver? – et une vraie proportion car les actes humains du Christ, en tant qu'instrument, véhiculent *humano modo* la puissance divine qui seule peut sauver.<sup>2</sup>

En somme, le développement progressif chez s. Thomas de l'instrumentalité de l'humanité du Christ l'a conduit à manifester amplement la «logique» propre du salut adoptée par Dieu, et celle-ci est en grande affinité avec la «logique» de la création. Pour le dire simplement, de même que dans l'ordre naturel nous ne vivons pas en monades recevant tout directement de Dieu, mais nous transmettons ce que nous avons nous-mêmes reçu, à commencer par la vie elle-même, de même dans l'ordre de la grâce nous recevons cette restauration de la vie et son élévation d'un «transmetteur» humain qui est le Christ en son humanité. Ou encore, de même que la Providence s'exerce par des causes créées, de même la rédemption assume-t-elle une cause créée qui est l'humanité du Christ. Car cette humanité a été surélevée pour coopérer à la production d'effets divins qui, comme tels, la dépassent.

Nous avons rapidement présenté comment s. Thomas a pu trouver progressivement en la causalité instrumentale de l'humanité du Christ le moyen de manifester théologiquement la sagesse du mystère du salut. Ayant radicalement fondé cette qualité instrumentale dans l'immédiateté de l'union des deux natures dans le Christ, peut-elle être communiquée à d'autres que le Christ?

## II. LA CHAÎNE INSTRUMENTALE DU SALUT

S. Thomas aurait pu enseigner, en raison de la situation unique de l'humanité du Christ, que la qualité d'instrument dans le don de la grâce lui était propre. Or il n'en est rien. S. Thomas reconnaît la qualité d'instrument aux médiations vicaires de l'humanité du Christ, les ministres<sup>3</sup> et les sacrements.<sup>4</sup>

La hiérarchie des causes instrumentales de la grâce prend sa source dans l'humanité du Christ, instrument animé et conjoint à la divinité. La situation uni-

<sup>1</sup> Cfr. G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu* (Studia friburgensia 83), Fribourg (CH), 1997, 380-397.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 404 et s.

<sup>3</sup> Non seulement les ministres en tant qu'ils célèbrent les sacrements, mais aussi en tant qu'ils prêchent; sur ce dernier point, nous renvoyons à notre étude *Le mystère de la prédication*, «Revue Thomiste» 107 (2007) 355-374.

<sup>4</sup> La meilleure présentation actuelle de cette doctrine sacramentaire est donnée par J.-P. REVEL, *Traité des sacrements*, I. Baptême et sacramentalité – 2. Don et réception de la grâce baptismale, Paris, 2005, 81-100.

que que crée l'union hypostatique a pour conséquence de donner à l'humanité la qualité d'instrument conjoint. Mais l'instrumentalité comme telle, est aussi réalisée de façon moins parfaite dans le ministre, instrument animé mais séparé, et s'achève dans le rite sacramentel, instrument inanimé et séparé, qui touche au concret la personne destinataire de la grâce. Compte tenu de ce qu'est la grâce, sous l'aspect considéré ici, c'est la puissance divine opérant le salut en guérissant et en élevant la nature qui est comme véhiculée par les instruments du salut. La plénitude de l'instrumentalité dans le Christ fait que c'est par toutes ses actions et passions qu'il sauve instrumentalement; l'imperfection des causes instrumentales subordonnées au Christ se voit à ce qu'elles sont déterminées à certains actes seulement.

On voit mieux maintenant qu'au XIII<sup>ème</sup> siècle qu'il manque un sujet dans cette chaîne instrumentale du salut: l'Eglise. Dès lors qu'à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle l'attention s'est portée sur le mystère de l'Epouse comme distinct de celui de l'Epoux, il est apparu progressivement qu'à la christologie classique du Christ «physique», il convenait d'ajouter une ecclésiologie capable de bien situer le Christ «total» (s. Augustin) ou «mystique». Pendant longtemps, jusqu'au début du XX<sup>ème</sup> siècle, l'ecclésiologie s'est concentrée – en raison de la polémique anti-protestante – sur la hiérarchie ecclésiale. Dès lors, par «Eglise» on entendait surtout les ministres en tant qu'ils ont la capacité de prêcher et de poser les actes sacramentels. Dans ce contexte, la question de l'Eglise dans la chaîne instrumentale ne se posait pas car la hiérarchie concentrait en elle cette causalité ecclésiale. Mais le renouveau ecclésiologique contemporain a mis à jour la grande Tradition patristique et médiévale qui fait de l'Eglise l'ensemble des baptisés, avant toute distinction de fonctions en son sein. Le fruit mûr de cette redécouverte est l'enseignement de Vatican II. Et il est significatif que le concile qualifie l'Eglise comme telle, dans sa généralité, d'instrument de la Rédemption de tous les hommes.<sup>1</sup> Dès lors la question est nettement posée: comment l'Eglise, et pas seulement ses ministres, entre-t-elle dans cette chaîne instrumentale qui va de l'humanité du Christ jusqu'à la prédication de l'Evangile ou au rite sacramentel?

### III. L'ÉGLISE, INSTRUMENT DU SALUT

La chaîne instrumentale par laquelle telle personne singulière ici et maintenant est graciée, est une chaîne causale «physique». Nous entendons par «causalité physique», une causalité efficiente qui communique une certaine actualité, un surcroît d'être, dont l'effet dans le sujet récepteur est réel ou «ontologique» et pas seulement moral. Il s'agit d'une restauration et d'une perfection de la nature humaine d'abord par guérison puis par élévation de l'âme, et pas seulement

<sup>1</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 9; il est vrai qu'au n° 1 le mot Eglise en relation avec l'instrumentalité pourrait ne désigner que les pasteurs, mais cela serait alors fort bien complété par le n° 33 qui ne parle expressément que des laïcs comme instruments d'évangélisation. Enfin, la reprise du n° 1 par mode de citation en *Gaudium et spes*, 42 indique par «Eglise» l'ensemble du Peuple de Dieu.

d'une bienveillance de Dieu pour telle personne. La puissance (*virtus*) divine est seule capable d'une telle action au plus intime de l'être du sujet récepteur, et elle est conduite vraiment, et pas seulement signifiée, par les instruments que Dieu, dans sa sagesse a voulu assumer.

Cette chaîne causale requiert une certaine continuité entre tous les instruments de même que chaque instrument doit être proportionné à l'agent qui en use. Pour l'humanité du Christ, cette continuité et cette proportion sont données par son union immédiate (hypostatique) avec la divinité et sa conséquence qu'est la plénitude de grâce personnelle, garantit la pleine efficience de grâce.<sup>1</sup> Mais pour tous les autres instruments subordonnés cette proximité avec Dieu et cette plénitude de grâce personnelle n'existent pas. La question ne se pose pas directement pour le rite sacramentel, car c'est un instrument inanimé qui ne contient la grâce que de façon purement transitive sous la mouvance du sujet personnel qui l'accomplit.<sup>2</sup> Mais pour l'instrument qu'est le ministre la question est différente. Il s'agit ici d'un instrument animé qui doit d'abord savoir et vouloir son rôle instrumental et ensuite le pouvoir par une capacité personnelle.<sup>3</sup> En ce qui concerne l'intelligence et la volonté de l'action instrumentale, celles-ci sont mues par le commandement du Seigneur («*Faites ceci en mémoire de moi; allez dans le monde entier...*»). Quant à la capacité «ontologique» de véhiculer la puissance divine à l'œuvre dans l'humanité du Christ, c'est la raison d'être du caractère sacerdotal; il est une certaine participation «ontologique» à la puissance spirituelle du Christ; une seule conformité intentionnelle ne suffirait pas.<sup>4</sup>

La chaîne instrumentale réside d'abord dans la continuité «ontologique» de la capacité de véhiculer la puissance divine. Elle demande en outre que les ministres, instruments animés, c'est-à-dire intelligents et volontaires, mettent en œuvre leur capacité d'agir selon le commandement du Christ. Or, à la différence du caractère, ces facultés de l'âme sont fragiles. Dès les premiers temps apostoliques la malice humaine s'est manifestée par des hérésies qui menacèrent de «réduire à néant la croix du Christ» (1Co 1,17). N'obéissant plus au commandement

<sup>1</sup> Le Christ, en son humanité, est à ce titre un instrument exceptionnel: il possède comme instrument (grâce personnelle) ce qu'il doit transmettre (identité de la grâce personnelle et de la grâce capitale).

<sup>2</sup> Il convient cependant de réserver une place tout à fait particulière à l'Eucharistie qui n'est pas seulement transitive puisque le Christ est présent, vraiment, réellement et substantiellement dans le signe.

<sup>3</sup> Cette capacité n'est pas une sainteté personnelle, à l'instar de l'humanité du Christ, mais une conformation au Christ comme instrument transifif.

<sup>4</sup> IV CG, cap. 74: «Le ministre est à comparer au maître comme l'instrument à l'agent principal. De même en effet que l'agent met en mouvement l'instrument pour effectuer quelque chose, de même le ministre est mû par le commandement du Seigneur à exécuter quelque chose. Il convient cependant qu'un instrument soit proportionné à l'agent. Il faut donc que les ministres du Christ lui soient conformes. Le Christ, comme Seigneur, a opéré notre salut par son autorité et sa puissance propres en tant qu'il fut Dieu et homme; en tant qu'homme en souffrant pour notre rédemption; en tant que Dieu sa passion nous fut salutaire. Il convient donc que les ministres soient des hommes et qu'ils participent d'une certaine manière à sa divinité selon une certaine puissance spirituelle, car l'instrument participe à quelque chose de la puissance de l'agent principal».

du Seigneur, un ministre peut ne plus prêcher ni célébrer ce que le Christ lui a confié. Quelle sera donc la garantie donnée à tous, ministres comme fidèles, que la puissance spirituelle qu'est le caractère soit utilisée pour l'édification et non pour la destruction (2Co 13,10)? Quelle réalité spirituelle est nécessaire pour garantir la continuité de la chaîne causale instrumentale par laquelle l'Évangile et les sacrements nous sauvent aujourd'hui au concret? C'est ici que nous percevons la nécessité d'inclure dans cette suite de causes le mystère de l'Église comme instrument de la rédemption. L'Épouse, parce qu'elle est indéfectiblement fidèle au commandement de l'Époux, et parce qu'elle a une certaine conformité ontologique avec son Époux, est cette réalité, elle aussi instrumentale, à qui on peut reconnaître un pouvoir d'accomplir par ses ministres ce qu'elle connaît et désire. C'est elle qui garantit que les autres instruments subordonnés sont effectivement sous la motion de Dieu telle que communiquée par l'humanité du Christ.

Mais nous rencontrons ici une difficulté redoutable.

L'Église n'est pas une personne physique singulière comme l'est le Christ et le sont les ministres. L'Église, c'est sa définition nominale même, est une communauté de personnes singulières, semblables par la grâce des vertus et des dons. Elle se présente ainsi comme une personne morale, c'est-à-dire une unité de personnes individuelles tenant à leur ordination à la même fin qui est le bien commun de la charité. La difficulté majeure pour concevoir l'instrumentalité de l'Église tient au type de causalité qu'est l'instrumentalité. Il s'agit d'une causalité *physique*, c'est-à-dire d'une causalité qui porte sur l'être même causé par une certaine communication d'être. A ce titre, cette causalité requiert que le sujet causant soit une réalité elle-aussi «physique». Une personne morale ne peut, par elle-même, exercer une causalité physique. Or si l'Église est une personne morale, comment pourrait-elle exercer une causalité instrumentale qui est physique? C'est *a priori* impossible. Devrait-on alors penser que l'Église est instrument du salut seulement au sens métaphorique, une image suggestive peut-être, mais pas plus? Il nous semble que ce serait insuffisant. Reprenons ici les deux conditions de l'instrument animé séparé: le commandement du Seigneur et la conformité au Seigneur.

### 1. *L'Église fidèle au commandement du Seigneur*

La communauté chrétienne comme telle, quelque soit la variété de la situation de ses membres, possède toujours une foi droite animée d'une charité vive. Il s'agit d'une caractéristique propre à l'Église alors que ses membres sont tous ici bas, à quelque degré, imparfaits. S. Thomas exprime cela par l'expression «foi formée». <sup>1</sup> Le *sensus fidei fidelium* est une garantie d'orthodoxie, et les textes liturgiques, en particulier, en sont l'expression assurée. <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Par ex. 11a-11ae, q. 1, a. 9, ad. 3<sup>um</sup>: «La profession de foi est transmise dans le symbole comme par la personne de toute l'Église qui est unie dans la foi. Or la foi de l'Église est la foi formée; une telle foi, en effet, se rencontre chez ceux qui sont par le nombre et le mérite de l'Église».

<sup>2</sup> C'est l'adage bien connu: *Lex orandi, lex credendi*.

Cette connaissance vraie et ce vouloir intègre assure que l'Église comme telle est le sujet avec lequel le ministre doit s'accorder pour agir droitement, c'est-à-dire pour être situé dans la chaîne causale instrumentale en étant docile et obéissant au commandement du Seigneur. Cela se vérifie au plus haut point dans la célébration sacramentelle. Elle ne dépend pas de la sainteté personnelle du ministre, mais du fait que ce dernier est le ministre de l'Église.<sup>1</sup> Ce qui est demandé au ministre, pour l'authenticité même de ce qu'il opère, est d'agir dans cette dépendance de l'Église.

C'est donc la présence constante de l'Église confessante et aimante qui est la garantie de la droiture des instruments subordonnés (ministre, prédication et rite). Plus particulièrement, la foi de l'Église unit l'instrument animé qu'est le ministre à l'instrument plus haut qui le meut, l'humanité du Christ et, par elle, à l'agent principal divin.<sup>2</sup>

Mais parvenu à ce point, nous sommes obligés de nous poser la question de savoir si l'expression «foi de l'Église» désigne bien un sujet propre – situé comme tel dans la chaîne instrumentale – ou bien n'est qu'une métaphore. Quel type de sujet est l'Église?

## 2. L'Église conforme au Seigneur

Pour le dire simplement, toute la question tient à ceci: par «Église» quel type de sujet faut-il entendre? C'est toute la question de la personnalité de l'Église qui la pose comme sujet distinct de l'ensemble des fidèles, particulièrement proportionnée à l'humanité du Christ (elle est son Épouse) pour être avec lui dans une unité «ontologique» capable de s'exprimer dans une unité d'action en vue de mouvoir les causes instrumentales subordonnées.<sup>3</sup>

S. Thomas note que la profession de foi est transmise dans le *Symbole* par l'Église «comme par la personne de l'Église».<sup>4</sup> C'est dire, que c'est l'Église elle-même, comme distincte de tous ceux qui la composent, qui professe la foi. Certes, l'expression physique orale est toujours le fait d'un sujet particulier qui est un membre de l'Église, mais quand ce sujet individuel dit la vraie foi, il le fait alors *in persona Ecclesiae*: c'est la personne Église qui s'exprime par sa bouche. Ceci est

<sup>1</sup> IIIa, q. 64, a. 6, ad 2<sup>um</sup>: «Celui qui s'approche des sacrements, les reçoit du ministre de l'Église, non pas en tant qu'il est telle ou telle personne, mais *en tant qu'il est ministre de l'Église*».

<sup>2</sup> Dans le contexte du *Commentaire des Sentences*, où – comme nous l'avons vu – la causalité instrumentale n'est pas encore pleinement déployée, s. Thomas note déjà la foi de l'Église comme facteur d'efficacité des sacrements: «L'efficacité ou la force des instruments provient de trois choses: de l'institution divine comme de sa cause efficiente principale, de la Passion du Christ comme de sa première cause méritoire, de la foi de l'Église comme unissant l'instrument à l'agent principal», cfr. IV *Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, qua 3, resp. Même doctrine pour le baptême dans la *Somme de théologie*, IIIa, q. 39, a. 5, c.

<sup>3</sup> La meilleure étude actuelle sur la personnalité de l'Église chez s. Thomas est à notre avis celle de F. DAGUET, *Théologie du dessein divin chez S. Thomas d'Aquin - Finis omnium Ecclesia*, Paris, 2003, 407-430.

<sup>4</sup> «quasi ex persona Ecclesiae», IIIa-IIIae, q. 1, a. 9, ad 3<sup>um</sup>.

au fondement du mystère de la prédication instrumentale.<sup>1</sup> Ou encore, s'agissant du ministre d'un sacrement, il est requis de lui l'intention droite, c'est-à-dire «*qu'il se soumette lui-même à l'agent principal, c'est-à-dire pour qu'il ait l'intention de faire ce que fait le Christ et l'Eglise*». <sup>2</sup>

L'Eglise en son mystère apparaît ici comme existante d'une façon beaucoup plus profonde qu'une communauté sociologique qui est une personne seulement morale. L'Eglise est une personne *mystique* c'est-à-dire ontologiquement formée comme distincte des personnes singulières qui en sont ses membres, bien qu'elle existe à partir d'elles. Ultimement, cette personnalité tient à une «ontologie» surnaturelle qui résulte de l'inhabitation réelle de l'Esprit Saint en chaque membre comme «âme» de l'Eglise, c'est-à-dire comme forme intrinsèque du corps ecclésial. L'Eglise subsiste dans ses membres en tant qu'habités par l'Esprit qui les unit d'une certaine façon comme l'âme unit les membres d'un corps. C'est à cette unité mystique qu'est rapporté le caractère infaillible et indéfectible de la foi de l'Eglise; c'est cette unité qui fait de la communauté chrétienne le sujet dépassant chacun de ses membres, sujet spécialement accordé au Christ pour être avec lui comme «une seule chair» donnant la vie.

Pour notre question, la position de l'Eglise comme personne réelle-mystique, c'est-à-dire comme sujet ayant une ontologie propre capable d'agir par des actes propres, est capital. C'est la personne Eglise en effet, spécialement la foi toujours formée qui lui est attribuée comme à son sujet adéquat, qui fait le lien entre l'humanité instrumentale du Christ et les instruments subordonnés. Elle permet à ces derniers d'être et de demeurer sous l'influx «physique» surnaturel qui jaillit de l'humanité du Christ pour s'achever dans l'homme concret que le Christ veut toucher ici et maintenant. Cette personnalité réelle-mystique fondée dans l'Esprit Saint comme âme de l'Eglise, est ce que réalise le caractère dans le ministre: une certaine conformité ontologique capable de recevoir l'influx causal instrumental du Christ pour le transmettre et par là lui permettre de toucher le sujet récepteur.

#### IV. CONCLUSION

La causalité instrumentale analogiquement comprise, est ce qui chez s. Thomas manifeste le mieux le réalisme et la continuité du salut. Le don d'un surcroît d'être jaillit surabondamment de l'humanité du Christ, et il se communique par des médiations subordonnées. Ce faisant, s. Thomas manifeste l'unité profonde de la communication du salut par les relations dynamiques que cet enchaînement des causes exprime.

La continuité du salut est assurée au moyen d'une suite causale au sein de laquelle la grande distinction est entre le Christ et l'Eglise, d'une part, et les ministres et leurs actes d'autre part.

<sup>1</sup> Cfr. notre étude *Le mystère de la prédication* citée *supra* où nous faisons reposer l'efficace de la prédication sur la véracité du prédicateur, c'est-à-dire sur son ecclésialité (cfr. en part. pp. 366-370).

<sup>2</sup> IIIa, q. 64, a. 8, ad 1<sup>um</sup>.

Pour le Sauveur et son Epouse, nous sommes en présence de deux instruments joints intimement à l'Auteur principal. Dieu, le Verbe, ou par appropriation l'Esprit, n'est pas séparable de la réalité humaine, singulière pour le Christ, communautaire pour l'Eglise, qu'Il assume comme instrument. Ce mode d'union, hypostatique dans un cas, mystique dans l'autre, a pour première conséquence une plénitude de grâce *gratum faciens* dans le sujet ainsi uni: le Christ et l'Eglise sont sanctifiants instrumentalement parce qu'ils sont personnellement saints. L'instrument ici communique ce dont il est d'abord indéfectiblement rempli. Pour marquer cette excellence unique, s. Thomas parle de l'humanité du Christ comme instrument *conjoint*; pour l'Eglise, afin de manifester sa dépendance de l'Esprit du Christ, nous proposons de parler d'instrument *adjoint*.<sup>1</sup> Cette façon de présenter les choses nous permet de dépasser la métaphore nuptiale pour donner à l'expression de s. Paul (*Ep* 5,32: «Ce mystère est grand; il s'agit du Christ et de l'Eglise») un sens réel fort. La conséquence majeure de ce qui précède est que ces deux instruments joints, ordonnés l'un à l'autre, ne peuvent pas être suppléés: le salut est l'œuvre une et unique de l'un avec l'autre.

Pour le ministre, autre sujet personnel, l'instrumentalité est plus modeste; elle est, en effet, plus pauvrement fondée; il s'agit ici d'une surélévation *gratis data* (caractère) qui fait que le pouvoir instrumental ne dépend pas d'une sainteté personnellement possédée mais d'une seule conformité «ontologique». Quant aux actes du ministres, la parole prêchée ou le rite accompli, il s'agit de signes dont la valeur causale instrumentale est seulement fondée sur leur conformité objective au commandement du Christ. C'est pourquoi ces instruments sont dits séparés, c'est-à-dire ne concourant pas à l'effet de grâce par une sainteté qui leur serait propre. Cette qualité d'instruments séparés permet de comprendre qu'ils peuvent être dispensés là où des hommes ne bénéficient pas, sans faute de leur part, de leur présence. Ainsi en va-t-il du baptême de désir par exemple. Ils peuvent peut-être être aussi suppléés, c'est-à-dire annoncés et préparés là où des formes imparfaites et incomplètes de religiosité permettent aux hommes dont le cœur est droit de s'ouvrir à la grâce. La question est encore en chantier.

La grâce elle-même ne dépend que de Dieu; Il en est la cause «adéquate» parce qu'Il est seul «proportionné» à un tel effet. Mais l'institution de «médiations vicaires» de l'humanité du Christ par le Christ lui-même dit que Dieu a choisi d'accomplir son acte propre de salut par des causes subordonnées qui portent toutes une certaine ressemblance avec l'humanité du Christ, première cause subordonnée et parfaite.<sup>2</sup> A notre avis, le concile Vatican II a permis de compléter

<sup>1</sup> Nous n'avons trouvé qu'une seule mention magistérielles de cette expression (PIE X, *Ad diem illum*, 2-2-1904), ce qui n'est assurément pas suffisant pour engager le magistère ordinaire.

<sup>2</sup> Il y a là une convenance qui manifeste la sagesse de Dieu: «Il est convenable que les remèdes grâce auxquels la puissance de la cause universelle [le Verbe incarné] atteint les hommes aient une ressemblance avec cette cause, c'est-à-dire que la puissance divine opère en eux d'une manière invisible par des signes visibles», iv CG, cap. 56, § 2.

grandement notre intelligence de cette doctrine en nous permettant de situer précisément le mystère ecclésial dans cette chaîne instrumentale.

Ce qui se joue, en définitive, dans cette question théologique est plus profond que la seule considération de la causalité du salut. La mise en évidence d'une chaîne rigoureuse de causes est la manifestation d'une convenance. Cette convenance repose d'abord sur le mystère de l'incarnation, que rien n'imposait pour le salut, mais qui est la façon dont Dieu nous dit son amour. Dieu a voulu, dans sa sagesse, que cet amour se dise et se donne par son Fils incarné. Ce choix est une lumière qui nous est offerte pour éclairer la façon dont Dieu veut nous toucher au concret. C'est le mystère de l'incarnation qui est présent tout au long de cette succession ordonnée d'instruments. Chacun de nous, mis en présence de ces causes signifiées reçoit la même question que celle que le Christ a posée un jour à ses disciples: «*Pour vous, qui suis-je?*» (Lc 9,20).

#### ABSTRACT

Le Christ nous a obtenu le salut en exerçant par son humanité diverses causalités (valeur de ses mérites, de son exemple etc.). La plus haute causalité exercée par le Christ est la causalité instrumentale. S. Thomas a vu dans cette causalité la marque propre de la perfection typiquement chrétienne du salut offert par le Christ. L'étude se propose de montrer, à l'aide de la christologie de s. Thomas, comment cette causalité est participable, non seulement par les médiations vicaires de l'humanité du Christ, mais aussi par l'Eglise elle-même.

Christ has obtained salvation for us by exerting diverse causalities (the value of his merits, of his example, etc.) through his humanity. The highest causality exerted by Christ is instrumental causality. St. Thomas saw in this causality the proper mark of the typically Christian perfection of salvation offered by Christ. This study proposes to show, with the help of St. Thomas' Christology, how this causality is participable, not only through vicarious mediations of the humanity of Christ but also through the Church herself.

# DAL COR JESU AL COR FIDELIUM, PER ECCLESIAE CELEBRATIONEM

THEOLOGIA LITURGICA, SPIRITUALITÀ

E PASTORALE

MANLIO SODI

SOMMARIO: I. UN “METODO” DI LAVORO. II. TEMI BIBLICI DEL LEZIONARIO. III. TESTI EUCOLOGICI: 1. In generale. 2. In particolare. IV. *Quale itinerario ecclesiale?* 1. Una “comunità spirituale” a partire dalla Parola di Dio. 2. L’offerta della propria vita, tra memoria-presenza-attesa. v. *Conclusiones*.

«SOLENNITÀ del Sacratissimo Cuore di Gesù, il quale, mite e umile di cuore, esaltato sulla croce, è divenuto fonte di vita e di amore, a cui tutti i popoli attingeranno». <sup>1</sup> L’“elogio” che si legge nel rinnovato *Martirologio Romano* puntualizza gli aspetti essenziali che la tradizione ha individuato attorno al mistero del Cuore di Cristo. L’espressione introduce sia ad una lettura attenta della *lex orandi*, sia alla individuazione di percorsi formativi che, a partire da una corretta linea teologico-liturgica dei divini misteri, è doveroso individuare per una formazione cristiana sempre più integrale, per una vita spirituale ancora più radicata nella storia della salvezza, e per un’azione pastorale che mentre si concentra sulla specifica problematica non dimentica l’orizzonte globale cui l’intera comunità di fede è orientata.

In vista di un cammino di approfondimento che può fornire risultati preziosi, lo studio si muove in un’ottica di teologia liturgica per delineare una spiritualità e alimentare una pastorale che, a partire dalla peculiare esperienza liturgica in cui è presente e agisce lo Spirito (*epiclesi*), pervadano sempre più profondamente la vita e le opere del credente, mentre questi continua a fare esperienza dell’amore di Dio nella celebrazione dei santi misteri.

## I. UN “METODO” DI LAVORO

L’inno *En ut superba criminum*, che nella precedente edizione del *Breviarium Romanum* si recitava nei primi vesperi *In festo sacratissimi Cordis Jesu*, racchiude una

<sup>1</sup> *Martirologio Romano* riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgato da papa Giovanni Paolo II [Conferenza Episcopale Italiana], Lev [Città del Vaticano 2007], *Elogi per le celebrazioni mobili*, 51-52, nn. 13-14. Per un commento ai contenuti e ai valori dell’ultimo libro della riforma liturgica voluta dal Vaticano II cfr. il fascicolo *Santi e santità nel nuovo “Martyrologium Romanum”* «Rivista Liturgica» 91/2 (2004); e più diffusamente M. SODI (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Edizioni Messaggero, Padova 2006.

strofa degna di rilievo ai fini di un approfondimento teologico-liturgico, spirituale e pastorale:<sup>1</sup>

Ex Corde scisso Ecclesia,  
Christo iugata, nascitur:  
Hoc ostium arcae in latere est  
Genti ad salutem positum.<sup>2</sup>

L'espressione, posta nella prima parte della strofa, testimonia una interpretazione del fatto evangelico relativo alla crocifissione e morte di Gesù Cristo; interpretazione che è riecheggiata ancora nel primo documento conciliare, la *Sacrosanctum Concilium*. Quando il Vaticano II presenta l'opera della salvezza continuata dalla Chiesa e realizzata nell'azione liturgica, concentra l'attenzione sul «mistero pasquale della [...] beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero col quale «morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ci ha ridonato la vita». Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (SC 5). È a partire da questa affermazione che il Concilio passa a presentare le due vie attraverso cui si attua l'opera divina: l'*annuncio della Parola* e la *celebrazione dei sacramenti*. Per questo fin «da allora, la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale...» (SC 6).

Il testo sopra riportato costituisce un invito a verificare il rapporto che esiste tra il contenuto dell'affermazione e la pagina di teologia liturgica quale scaturisce dalla solennità del Sacratissimo Cuore, secondo i contenuti racchiusi nella liturgia odierna. Obiettivo del presente lavoro, pertanto, è quello di sottolineare il legame che intercorre tra il tema del *sanguis Christi* e la realtà della Chiesa, in vista di un contributo al discorso circa il rapporto tra teologia liturgica e spiritualità.

Più volte ho avuto modo di approfondire questa tematica accostando i testi eucologici che contengono il termine *sanguis*, presenti nel *Missale Romanum*.<sup>3</sup> I

<sup>1</sup> Sigle che verranno usate nel presente lavoro: DCB = *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen, E. Beyreuthen, H. Bietenhard, EDB, Bologna 1989<sup>4</sup>; MR = *Missale Romanum*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXV; MRo = *Messale Romano*, a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1983<sup>2</sup>; NT = Nuovo Testamento; SC = *Sacrosanctum Concilium*.

<sup>2</sup> *Breviarium Romanum ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum, summorum pontificum cura recognitum. Cum textu Psalmorum e versione Pii Papae XII auctoritate edita*. Totum, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis [MCMLXI], 664. Si tratta di un inno devozionale composto per la pubblicazione dell'ufficiatura della festa del Sacratissimo Cuore nel 1765, sotto il pontificato di Clemente XIII. Nella riforma liturgica realizzata secondo la *mens* della prima Costituzione conciliare del Vaticano II, l'inno non è stato recepito nell'attuale *Liturgia delle Ore*. L'edizione del *Breviarium* del 1961 è programmata come vol. IV per la collana "Monumenta Liturgica Piana", edita dalla Libreria Editrice Vaticana. La collana si propone la riedizione anastatica dei libri liturgici tridentini considerati nella loro ultima *editio typica* avvenuta durante il pontificato di Pio XII e Giovanni XXIII; i primi tre volumi sono il *Missale* (1962), il *Rituale* (1952) e il *Pontificale* (1961-1962).

<sup>3</sup> Cfr. M. SODI, *La tematica del "sanguis Christi" nell'eucologia del "proprium de tempore" del "Missale Romanum" di Paolo VI. Saggio di teologia liturgica*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia. Riti e cul-*

risultati della ricerca ponevano in evidenza la centralità del segno del “sangue” nel compimento del mistero pasquale; e, di riflesso, l’importanza e il relativo profondo significato del “bere al calice”.

Per evidenziare le linee di una spiritualità è necessario lavorare con metodo sulle “fonti”. È il metodo proprio della teologia liturgica, già ampiamente illustrato nella rivista *Path*, della *Pontificia Academia Theologica*; ad esso devo necessariamente rimandare.<sup>1</sup> In quell’ambito, trattando del rapporto tra pastorale, spiritualità, mistica e teologia liturgica, affermavo che dire teologia liturgica è rimandare alla elaborazione di una sintesi qual è quella che ogni persona ricerca nel conseguimento dell’equilibrio della propria personalità.

L’azione pastorale è ramificata negli ambiti più diversificati; ma tale diversificazione può trovare un *locus* che garantisca una sintesi, anzi che la faccia sperimentare non tanto a livello psicologico quanto soprattutto reale, anche se *in mysterio*. In ambito pastorale, la ricomposizione dei più diversi elementi e spazi di azione può trovare il proprio alveo quando l’operatore sa ricondurre ogni attività a quella che è la sorgente di tutta l’opera salvifica. Così si può ritrovare il senso più eloquente della definizione di pastorale: l’arte di guidare e mantenere il popolo cristiano a Cristo!<sup>2</sup>

La prospettiva di sintesi racchiusa nella teologia liturgica offre elementi insostituibili per *la spiritualità e la mistica*. Siamo eredi di «teologie della spiritualità» ricchissime, ma talvolta elaborate indipendentemente da quella che è la sorgente della spiritualità.<sup>3</sup> È nell’azione liturgica che lo Spirito Santo è invocato e in essa opera. È dall’epiclesi sacramentale che può scaturire quella esperienza di

to, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1987, 1481-1532; M. SODI, *Eucaristia e sangue di Cristo*, in A. M. TRIACCA (ed.), *Il mistero del Sangue di Cristo nella liturgia e nella pietà popolare*, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1989, 51-68. Gli interventi si collocano all’interno di un’amplessissima ricerca attorno al tema del “sangue”, i cui risultati occupano ben 22 volumi nella collana (rossa) diretta da F. VATTIONI, frutto di 8 convegni; 14 volumi nella collana (verde) diretta da A. M. TRIACCA, frutto di 5 convegni e di 6 monografie; 5 volumi nella collana (blu) diretta da T. VEGLIANTI, in cui sono raccolti *Testi patristici sul Sangue di Cristo*. La sintesi di questa sconfinata ricerca si può ammirare nel volume del Centro Studi “Sanguis Christi”, curato da T. Veglianti, *Dizionario teologico sul Sangue di Cristo*, Lev, Città del Vaticano 2007.

<sup>1</sup> Cfr. M. SODI, *Lex orandi e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione*, «Path» 3 (2004) 83-109; gli studi presenti nel fascicolo dal titolo *Il metodo teologico oggi* sono dedicati al metodo in teologia, e sono stati completati con altri lavori pubblicati in «Path» 5 (2006) 3-220. Tutti i contributi dei due fascicoli fanno parte del primo volume della collana “Itineraria” che accompagna la rivista «Path» e che inizia le pubblicazioni nel 2008 (Lev, Città del Vaticano).

<sup>2</sup> Si veda la riflessione interdisciplinare che è stata compiuta nell’Istituto di Teologia pastorale della Facoltà di Teologia dell’Università Pontificia Salesiana, in Roma, i cui risultati sono raccolti nel volume a cura di M. MIDALI, R. TONELLI, *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento*, Las, Roma 1993; qui in particolare interessa l’intervento: *Liturgia: teologia o pastorale?* (149-157).

<sup>3</sup> Esempio tipico è stato il *Dizionario di spiritualità*, edito a cura di S. DE FIORES, T. GOFFI, Paoline, Roma 1979, in cui sono appena presenti le voci *Celebrazione liturgica*, ed *Eucaristia*. Un po’ più attento alle sorgenti della spiritualità cristiana è stato il *Dizionario di spiritualità dei laici*, a cura di E. Ancilli, edito da OR, Milano 1981. Ben diversa è la visione offerta dal *Nuovo Dizionario di spiritualità*, edito da M. DOWNEY, L. BORRIELLO, e pubblicato dalla Lev, Città del Vaticano 2003.

«vita nello Spirito» (= spiritualità) che costituisce poi l'amalgama di ogni altro impegno. Ed è pure da questa sorgente unitaria che poi defluiscono tutte le altre forme di spiritualità nella Chiesa. Al centro però è la spiritualità liturgica, perché è la spiritualità della Chiesa.<sup>1</sup>

Al seguito della spiritualità si pone – di conseguenza – la mistica. *Mistica* è esperienza del “mistero” celebrato, contemplato, annunciato, assimilato, vissuto. Dalla primordiale e fontale esperienza del Mistero “celebrato” scaturiscono le conseguenze di un innesto progressivo della persona del fedele nell'adorabile Persona di Gesù Cristo. Il percorso delineato da Paolo con vari termini (dal *con-sofferente...* al *con-regnante*, attraverso il *syn-phytos*) denota la graduale attuazione di una mistica cristiana che si distingue da ogni altra mistica (o pseudo-mistica) in quanto si radica profondamente ed esclusivamente nel Mistero celebrato. Ecco allora il rapporto tra la teologia liturgica e la mistica!<sup>2</sup>

Seguendo quella linea, si tratta pertanto di accostare i temi che scaturiscono dal formulario della solennità del Sacratissimo Cuore, per verificare in quale forma i contenuti della solennità sviluppano il tema dell'antico inno sopra citato, e quanto sintetizzato nell'“elogio” del *Martirologio Romano*.

La conclusione che ne emerge viene ad evidenziare in termini nuovi la interdipendenza tra *lex credendi* e *lex orandi*, e – in particolare – il legame che si stabilisce tra il dato biblico e l'eucologia. Da un riferimento più ampio ai risultati dell'esegesi biblica ne trarrà vantaggio la comprensione della preghiera (*lex orandi*) della Chiesa: una preghiera che non solo scaturisce, com'è ovvio, dal dato rivelato, ma lungo il tempo fa esegesi – un'esegesi certo tutta particolare – dello stesso dato biblico (*lex credendi*).<sup>3</sup> Si stabilisce pertanto un circolo ermeneutico che parte dal dato rivelato (*lex credendi*), passa attraverso la preghiera viva della Chiesa (*lex orandi*), per aprirsi a quella “liturgia della vita” (*lex vivendi*) che costituisce l'eco vitale della prima.

Lo studio risulta articolato come segue: si individuano anzitutto i temi biblici della solennità del Sacratissimo Cuore, per porre poi attenzione sui temi emergenti dall'eucologia, con particolare accentuazione del tema del *sanguis*. Le conclusioni intendono evidenziare gli elementi che, a livello di teologia liturgica, scaturiscono in ordine ad una ulteriore comprensione della realtà ecclesiale proprio a partire dalla sua origine e dalla sua stessa essenza: il mistero della

<sup>1</sup> Per un ampio sviluppo di quanto accennato cfr. A. M. TRIACCA, *La “riscoperta” della Liturgia*, in C. B. BERNARD (ed.), *La Spiritualità come teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 105-130.

<sup>2</sup> Cfr. L. BORRIELLO et alii (edd.), *Dizionario di mistica*, Lev, Città del Vaticano 1998; una esemplificazione eloquente si può constatare nelle numerose voci in tema liturgico.

<sup>3</sup> A titolo esemplificativo si veda l'opera di F.M. AROCENA SOLANO, *Las preces de la Liturgia Horarum. Una aproximación teológico-litúrgica a los formularios pascuales*, Lev, Città del Vaticano 2003; e in particolare IDEM, *Psalterium Liturgicum. Psalterium crescit cum psallente Ecclesia*. vol. I: *Psalmi in Missale Romano et Liturgia Horarum*; vol. II: *Psalmi in Missalis Romani Lectionario*, Lev, Città del Vaticano 2005; si tratta di un lavoro che permette di cogliere modalità e contenuti attraverso cui la liturgia rielabora il testo biblico (nello specifico i Salmi).

Croce, prolungato e attualizzato nel tempo attraverso le celebrazioni pasquali dei sacramenti e principalmente dell'Eucaristia.<sup>1</sup>

In tutto questo percorso va tenuto presente, per dovuta completezza, il “capitolo” relativo alla pietà popolare già ben delineato ufficialmente nel *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, e cui si farà riferimento verso il termine di queste pagine.<sup>2</sup>

## II. TEMI BIBLICI DEL LEZIONARIO<sup>3</sup>

Nel venerdì che segue la seconda domenica dopo Pentecoste, la Chiesa celebra la solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù.<sup>4</sup> L'accostamento alle tematiche della *Liturgia della Parola* nei tre cicli costituisce il passaggio obbligato per una comprensione teologico-liturgica degli elementi dell'intero formulario.

– Nel ciclo “A”<sup>5</sup> il brano evangelico di Mt annuncia che per conoscere il Padre e i misteri del Regno è necessario passare attraverso il Cristo, accoglierlo cioè in pienezza, con atteggiamento di umiltà e semplicità (i “piccoli”).

L'invito del Cristo: «Venite a me... prendete il mio giogo... imparate da me che sono mite e umile di cuore»,<sup>6</sup> rinvia all'atteggiamento di Dio che per primo è venuto incontro al suo popolo, lo ha scelto, si è legato ad esso, lo ha liberato e riscattato solo per amore: «perché il Signore vi ama e perché ha voluto man-

<sup>1</sup> Per una maggior completezza del discorso teologico-liturgico si dovrebbe prendere in considerazione anche tutto ciò che scaturisce dai contenuti della *Liturgia delle Ore* propri della solennità. La panoramica avrebbe ampliato e arricchito i risultati conclusivi, apportando temi complementari e sviluppi che accentuano quanto racchiuso nei formulari per l'Eucaristia.

<sup>2</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Lev, Città del Vaticano 2002. Per una presentazione adeguata e per un dovuto commento cfr. M. SODI, G. LA TORRE (edd.), *Pietà popolare e liturgia. Teologia - Spiritualità - Catechesi - Cultura*, Lev, Città del Vaticano 2004.

<sup>3</sup> Per il Lezionario italiano cfr. testi in *Messale Romano, Lezionario domenicale e festivo* [Conferenza Episcopale Italiana], Lev [Città del Vaticano 2007]: Anno A, pp. 561; Anno B, pp. 493; Anno C, pp. 507; per le letture della solennità del *Sacratissimo Cuore di Gesù*, cfr. rispettivamente pp. 316-319; 258-262; 258-262 (sic). Per una “presentazione” di questa nuova edizione cfr. A. LAMERI, *Il rinnovato Lezionario per la Chiesa italiana*, in «Rivista Liturgica» 94 (2007) 923-931. Per una “presentazione” e soprattutto per l'Indice analitico-sistematico della Premessa, cfr. M. SODI (ed.), *Ordinamento generale del Lezionario Romano. Annunciare, celebrare e vivere la Parola di Dio*, EMP, Padova 2007.

<sup>4</sup> Cfr. MR 378-379; *Ordo lectionum Missae*, Editio typica altera, Lev, MCMLXXXI, nn. 170-172. Per la storia del culto liturgico, cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, vol. II: *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*, Ancora, Milano<sup>3</sup>1969 [anast. 1998], 339-341; A. G. MARTIMORT (ed.), *La Chiesa in preghiera*, vol. IV: *La liturgia e il tempo*, Queriniana, Brescia 1984, 130-131; A. ADAM, *L'anno liturgico, celebrazione del mistero di Cristo. Storia, teologia, pastorale*, Elle Di Ci, Leumann 1984, 180-183; I. SANNA, *Sacro Cuore di Gesù*, in S. DE FIORES, T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1344-1352.

<sup>5</sup> Queste le letture del ciclo “A”: Dt 7,6-11 (Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti); dal Sal 102 (L'amore del Signore è per sempre); 1Gv 4,7-16 (Dio ci ha amati); Mt 11,25-30 (Io sono mite e umile di cuore).

<sup>6</sup> Mt 11,28-29; il testo del titolo: «Io sono mite e umile di cuore» (cfr. v. 29) lo si ritrova completo nell'antifona alla comunione del ciclo “A” in MRo 289: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime».

tenere il giuramento fatto ai vostri padri». <sup>1</sup> Il segno supremo del fatto che «Dio ci ha amati» per primo (II lettura, *titolo*) è l'invio del Figlio nel mondo (cfr. v. 9) «come vittima di espiazione per i nostri peccati» (v. 10), «perché noi avessimo la vita per mezzo di lui» (v. 9).

In questa prospettiva, il mistero del Cuore di Cristo appare come il segno dell'amore del Padre che salva l'umanità – concretizzando questo suo amore nell'invio del Figlio –, e che richiede di accogliere continuamente in tutte le sue implicanze questa redenzione.

– Nel ciclo “B”<sup>2</sup> l'attenzione si concentra sul v. 14 della pericope di Gv 19: «Uno dei soldati gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue e acqua». È questo il titolo della pericope segnalato dal *Lezionario*; questo è il versetto che ritorna come *antifona alla comunione* nel MR;<sup>3</sup> e questo è ancora il testo che riaffiora nell'*em-bolismo prefaziale*.

Il Cuore squarciato del Figlio diventa il segno supremo dell'amore misericordioso di Dio per il suo popolo, amore prefigurato nella I lettura – secondo il linguaggio di Osea – con l'immagine di un padre che nutre, guida e ama il proprio figlio.<sup>4</sup> Al fedele non resta allora che «conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza»: <sup>5</sup> una conoscenza profonda, un'esperienza vitale<sup>6</sup> del «mistero nascosto da secoli in Dio» (v. 9) che solo il Padre può concedere nello Spirito.

Secondo questa prospettiva, il mistero del Cuore di Cristo, da cui sgorgano sangue e acqua, è un segno e insieme un annuncio dell'amore del Padre, che per Cristo nello Spirito raggiunge – attraverso il tempo e nei sacramenti della Chiesa – ogni fedele provocandolo ad una risposta, cioè ad attingere «con gioia alle sorgenti della salvezza»<sup>7</sup> per sperimentarne l'efficacia salvifica e per diffonderla.

– Nel ciclo “C”<sup>8</sup> il vangelo, la I lettura e il salmo responsoriale presentano l'amore di Dio secondo l'immagine del buon pastore che guida con ogni cura il suo popolo, che con sollecitudine lo ricerca, e che invita a rallegrarsi con lui perché ha ritrovato la «pecora, quella che si era perduta». <sup>9</sup> L'immagine si con-

<sup>1</sup> Cfr. I lettura: v. 8, e salmo responsoriale.

<sup>2</sup> Queste le letture del ciclo “B”: *Os* 11,1.3-4.8c-9 («Il mio cuore si commuove dentro di me»); da *Is* 12,2-6 («Attingeremo con gioia alle sorgenti della salvezza»); *Ef* 3,8-12.14-19 («Conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza»); *Gv* 19,31-37 (Uno dei soldati gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue e acqua»).

<sup>3</sup> *MRO* 289 suggerisce come *antifona alla comunione* per il ciclo “B” ciò che *MR* 379 indica come prima antifona, *Gv* 7,37-38: «Dice il Signore: “Chi ha sete, venga a me e beva chi crede in me; sgorgheranno da lui fiumi d'acqua viva”».

<sup>4</sup> «Il mio cuore si commuove dentro di me»: v. 8 e titolo.

<sup>5</sup> II lettura: v. 19 e titolo.

<sup>6</sup> Cfr. v. 18: «l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità».

<sup>7</sup> Il testo di *Is* 12,3 è usato come ritornello del salmo responsoriale (*Is* 12,2-6).

<sup>8</sup> Queste le letture del ciclo “C”: *Ez* 34,11-16 («Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare»); *Sal* 22 («Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla»); *Rm* 5,5b-11 («Dio dimostra il suo amore verso di noi»); *Lc* 15,3-7 («Rallegratevi con me, perché ho trovato la mia pecora, quella che si era perduta»).

<sup>9</sup> Il testo di *Lc* 15,6 è la chiave di lettura del brano (cfr. titolo nel *Lezionario*), e ritorna anche come

cretizza nella II lettura ricordando che «Dio dimostra il suo amore verso di noi [titolo] nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui» (vv. 8-9).

Secondo questa terza prospettiva, il Cuore di Cristo esprime la condiscendenza e la sollecitudine del Padre nei confronti di tutti i suoi figli; l'accento è posto sulla misericordia. L'accettazione di questo atteggiamento del Padre implica da parte del fedele un ritorno e una permanenza nell'ovile come garanzia di quella gioia piena che raggiungerà il suo compimento nella partecipazione alla mensa del regno.<sup>1</sup>

Concludendo, la *Liturgia della Parola* propria della solennità del Sacratissimo Cuore risulta quanto mai articolata e ricca di temi, e – comunque – concentrata attorno al mistero di Dio Padre che, nella pienezza del tempo, invia il Figlio. È al vertice della missione del Figlio, sulla Croce, che si pone il segno della suprema donazione, quando nel Cuore trafitto emerge il simbolo della continuità di un'opera – quella salvifica – affidata alla Chiesa.

### III. TESTI EUCOLOGICI

Nell'azione liturgica il testo biblico è sempre accompagnato e “ri-creato” dall'eucologia. La preghiera della Chiesa costituisce la risposta alla Parola annunciata; ma offre anche, in parallelo, una pagina preziosa che aiuta ad interpretare e attualizzare la stessa Parola proclamata.

L'attenzione specifica di questa parte della riflessione si concentra principalmente su due testi, anche se il formulario della solennità è molto più ricco. Qui il materiale eucologico va considerato articolandolo in due momenti distinti.

#### 1. In generale

Il formulario si presenta anzitutto con *due collette*.<sup>2</sup> Nella prima si riconduce l'attenzione benedicente dell'assemblea ai segni con cui l'amore di Dio Padre circonda il suo popolo. Il Cuore del Figlio è la sintesi di tanti segni, e insieme la garanzia di quell'abbondanza di doni che l'assemblea invoca nella celebrazione dei santi misteri.

Concede, quaesumus, omnipotens Deus,  
ut qui, dilecti Filii tui Corde gloriantes,  
eius praecipua in nos beneficia recolimus caritatis,

*antifona alla comunione* nel ciclo “C” secondo l'indicazione di *MRO* 289: «Rallegratevi con me, perché la mia pecora perduta è stata ritrovata».

<sup>1</sup> Cfr. il titolo del brano evangelico secondo il *Lezionario*, e l'*Antifona alla comunione* secondo l'indicazione di *MRO* 289 (cfr. nota precedente).

<sup>2</sup> L'*Antifona d'ingresso* introduce alla celebrazione del mistero proponendo il testo di *Sal* 32,11.19: «Di generazione in generazione durano i pensieri del suo Cuore, per salvare dalla morte i suoi figli e nutrirli in tempo di fame».

de illo donorum fonte caelesti  
supereffluentem gratiam mereamur accipere (MR 378).<sup>1</sup>

In alternativa, la seconda colletta invita il fedele a concentrare lo sguardo nel Cuore del Figlio come luogo di manifestazione della vita divina. Di fronte a tale condiscendenza l'assemblea domanda di poter rispondere con un atteggiamento di *devotum obsequium* e di *digna satisfactio*.

Deus, qui nobis in Corde Filii tui,  
nostris vulnerato peccatis,  
infinitos dilectionis thesauros  
misericorditer largiri dignaris,  
concede, quaesumus,  
ut, illi devotum pietatis nostrae praestantes obsequium,  
dignae quoque satisfactionis exhibeamus officium (MR 378).<sup>2</sup>

Con un costante riferimento alla *caritas Cordis* del Figlio, l'assemblea celebra il sacrificio della Croce, perché il fiume di grazia che scaturisce da quell'evento ottenga l'*expiatio delictorum*. È in questa linea che si pone il testo dell'orazione sulle offerte:

Respice, quaesumus, Domine,  
ad ineffabilem Cordis dilecti Filii tui caritatem,  
ut quod offerimus sit tibi munus acceptum  
et nostrorum expiatio delictorum (MR 378).<sup>3</sup>

È dalla *caritas Cordis* che scaturisce quel *sacramentum caritatis* che è l'Eucaristia, vertice e sintesi di tutti i sacramenti. Il testo dell'*orazione dopo la comunione* si muove da questa certezza per domandare quello sguardo di fede che permette di riconoscere Cristo nei fratelli, e così prolungare nella storia quel flusso di amore che è sgorgato dal Costato di Cristo, sulla Croce.

Sacramentum caritatis, Domine,  
sancta nos faciat dilectione fervere,  
qua, ad Filium tuum semper attracti,  
ipsum in fratribus agnoscere discamus (MR 379).<sup>4</sup>

Concludendo, i testi eucologici esaminati pongono in evidenza l'atteggiamento di donazione totale da parte di Dio nei confronti del suo popolo. Una donazio-

<sup>1</sup> «O Padre, che nel Cuore del tuo diletto Figlio ci dai la gioia di celebrare le grandi opere del tuo amore per noi, fa' che da questa fonte inesauribile attingiamo l'abbondanza dei tuoi doni» (MRo, 288).

<sup>2</sup> «O Dio, fonte di ogni bene, che nel Cuore del tuo Figlio ci hai aperto i tesori infiniti del tuo amore, fa' che rendendogli l'omaggio della nostra fede adempiamo anche al dovere di una giusta riparazione» (MRo, 288).

<sup>3</sup> «Guarda, o Padre, all'immensa carità del Cuore del tuo Figlio, perché la nostra offerta sia a te gradita e ci ottenga il perdono di tutti i peccati» (MRo, 288).

<sup>4</sup> «Questo sacramento del tuo amore, o Padre, ci attiri verso il Cristo tuo Figlio, perché, animati dalla stessa carità, sappiamo riconoscerlo nei nostri fratelli» (MRo, 289).

ne che se da parte divina si concentra nell'uso del termine *caritas*, da parte del fedele postula una disponibilità, un'accoglienza e un impegno che aprono all'invocazione, all'atto di fede, alla riparazione (*satisfactio*), al perdono dei peccati (*expiatio*), a riconoscere il Figlio nei fratelli. Non è questa la sintesi del programma di vita della comunità ecclesiale?

## 2. In particolare

Nell'insieme del formulario sono presenti altri due elementi che attendono di essere esaminati più in dettaglio in ragione della specificità dei contenuti: l'embolismo prefaziale e l'antifona alla comunione.<sup>1</sup> Dato il rapporto di questa con il brano evangelico letto nel ciclo "B" e dato che l'approfondimento dell'embolismo prefaziale dipende ancora da questo testo, nell'analisi che segue si prende in considerazione prima l'antifona e quindi l'embolismo.

### 2. 1. «Subito ne uscì sangue ed acqua»

Unus militum lancea latus eius aperuit,  
et continuo exivit sanguis et aqua (Gv 19,34; MR 379).<sup>2</sup>

Nel vangelo di Giovanni il tema del sangue ricorre tre volte: nel prologo (cfr. Gv 1,13), nel discorso eucaristico (cfr. Gv 6,53.54.55.56), e in Gv 19,34. Dal momento che il tema è già stato ampiamente esaminato,<sup>3</sup> ai fini del nostro obiettivo non resta che sintetizzarne i risultati.

“Sangue e acqua” si presentano come un segno il cui significato appare solo nell'insieme della teologia giovannea.<sup>4</sup> Il punto di riferimento più preciso per comprendere il versetto è l'affermazione di Gesù: «Chi ha sete venga da me e beva chi crede in me. Come ha detto la Scrittura, fiumi di acqua viva scaturiranno dal suo seno» (Gv 7,37-38). Lo sfondo biblico più probabile di questa

<sup>1</sup> Secondo il formulario del MR si tratta della II antifona (cfr. MR, 379); mentre MRo segnala tre diverse antifone in linea con il rispettivo vangelo secondo il ciclo, e pone come ultima alternativa quella in esame: Gv 19,34 (cfr. MRo, 289).

<sup>2</sup> «Un soldato gli trafisse il costato con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua» (MRo, 289).

<sup>3</sup> Cfr. S. CIPRIANI, *Il sangue di Cristo in S. Giovanni*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia biblica*, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, 721-737; S. LYONNET, *Il sangue nella trafittura di Gesù: Gv 19,34*, in VATTIONI, *Sangue e antropologia biblica*, 739-743; I. DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù (Gv 19,34): senso rivelatorio e senso sacrificale del suo sangue*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella Liturgia*, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1984, 625-649; IDEM, “Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto”. *Sangue di Cristo e oblatività*, in «La Civiltà Cattolica» n. 3266, 137 (1986) 105-118. A questi studi si deve ancora aggiungere: E. MALATESTA, *Blood and water from the pierced side of Christ (Jn 19,34)*, in P.-R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni*, Ed. Anselmiana, Roma 1977, 165-181; P. GRECH, *Fede e sacramenti in Giov 19,34 e 1Giov 5,6-12*, in P.-R. TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti negli scritti giovannei*, Ed. Abbazia s. Paolo, Roma 1985, 149-163; e soprattutto nel *Dizionario teologico sul Sangue di Cristo*.

<sup>4</sup> Cfr. anche l'espressione parallela di 1Gv 5,6-8: «Questi è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con acqua soltanto, ma con l'acqua e con il sangue. Ed è lo Spirito che rende testimonianza, perché lo Spirito è la verità. Poiché tre sono quelli che rendono testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi».

citazione «sembra essere la scena in cui Mosè colpì la roccia facendone uscire acqua abbondante... Il “seno”... sembra essere quello di Cristo, che diventa così come la sorgente a cui possono andare ad abbeverarsi tutti gli uomini». <sup>1</sup> Il commentatore non lo rileva, ma questa interpretazione esegetica è quella che di fatto offre già il formulario liturgico nell'indicare questo testo come antifona alla comunione. <sup>2</sup>

«L'*acqua* sta a significare i beni refrigeranti e dissetanti della salvezza, che di fatto si concretizzano nel “dono” dello Spirito che Cristo ci ha meritato con la sua morte in croce»; <sup>3</sup> «per mezzo del sangue – afferma già Ippolito – abbiamo l'acqua dello Spirito». <sup>4</sup>

Il *sangue* che esce dal costato sottolinea «non soltanto la morte reale, ma soprattutto la ricchezza di quella morte... È in forza del “sangue”, cioè della morte salvifica di Cristo, che dal suo costato scaturiscono “torrenti di acqua viva”, cioè l'abbondanza della grazia e dello Spirito». <sup>5</sup> «Il sangue che esce dal costato trafitto diventa per i testimoni la rivelazione della vita profonda di Gesù nell'atto di morire», <sup>6</sup> «il simbolo della sua obbedienza oblativa al Padre e del suo amore salvifico per noi». <sup>7</sup>

Le due citazioni bibliche con cui Giovanni accompagna la veridicità della sua testimonianza vogliono essere una conferma del significato dei due segni: a) con la citazione di *Es* 12,46: «Non gli sarà spezzato alcun osso», Giovanni inse-

<sup>1</sup> CIPRIANI, *Il sangue di Cristo in S. Giovanni*, 729-730; si tratta di quell'“acqua viva” di cui Gesù aveva parlato alla Samaritana (4,10) e che zampilla per la vita eterna (4,14).

<sup>2</sup> Cf MR, 379 e più precisamente ancora MRo, 289. A proposito del rapporto tra vangelo e antifona alla comunione è da rilevare il legame che intercorre tra le due mense: se l'*Antifona alla comunione* riprende il tema del vangelo è per porre maggiormente in evidenza il rapporto strettissimo che unisce la mensa della Parola a quella del Pane e del Vino. È quanto è chiamata a sottolineare soprattutto l'omelia nella sua parte conclusiva!

<sup>3</sup> CIPRIANI, *Il sangue di Cristo in S. Giovanni*, 730: cfr. anche DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù*, 634-635.

<sup>4</sup> Citato in DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù*, 635 e nota 28.

<sup>5</sup> CIPRIANI, *Il sangue di Cristo in S. Giovanni*, 730-731. Con questo però bisogna tener presente che «il simbolismo del sangue... deve essere strettamente legato a quello dell'acqua; tuttavia è impossibile che simboleggino lo stesso»: DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù*, 635.

<sup>6</sup> DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù*, 632, dove l'A. aggiunge che «l'idea di *manifestazione* viene probabilmente suggerita anche dal fatto curioso che Giovanni... usa... *exêlthen*: “uscì sangue e acqua”. Apparentemente, egli voleva dire, con questo *uscire*, che “apparve” anche questa “acqua viva” che, secondo *Gv* 7,38 egli aveva nel suo intimo. Infatti, siccome questo tema dell'acqua viva si riallaccia direttamente ai grandi testi profetici sull'acqua che “esce” dal tempio escatologico, è verosimile che anche il verbo inconsueto *exêlthen* di Giovanni sia ispirato a queste descrizioni di Ezechiele e di Zaccaria, dove si trova precisamente il verbo “uscire”; in questo caso, Gesù viene presentato qui come il Tempio escatologico da cui “esce” l'acqua della salvezza» (632-633).

<sup>7</sup> DE LA POTTERIE, “*Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto*”, 112; il pensiero è sintetizzato ancora a p. 114 dove si legge: «L'acqua del costato aperto è il simbolo del dono dello Spirito: è l'acqua viva della salvezza che sgorga dal fianco di Gesù; egli diventa il nuovo Tempio, il Tempio escatologico. Il sangue ci è apparso come il simbolo e la rivelazione dell'adesione di Gesù alla volontà di Dio, della sua *obbedienza filiale* al Padre e del suo *amore salvifico* per noi. L'acqua che esce dal suo costato aperto simboleggia il suo Spirito ch'egli ci comunica e col quale diventa possibile anche per noi partecipare a queste disposizioni profonde di Cristo».

gna che «ciò che il sangue dell'agnello operava in *figura*, quello di Gesù, uomo e Dio, l'aveva compiuto in *realtà*»;<sup>1</sup> b) la citazione di Zc 12,10: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto», letta nell'insieme della profezia,<sup>2</sup> «evoca in modo... stupendo la scena del Calvario la sera del venerdì santo... La morte del "trafitto" contemplato da Zaccaria... preparava, in realtà, il trionfo di Dio: "In quel giorno vi sarà per la casa di Davide... una sorgente zampillante per lavare il peccato e l'impurità" (Zc 13,1). Era questa "acqua" che Ezechiele (47,1-12) vedrà "scendere dal lato destro del Tempio e diventare un fiume..."». Si tratta di quell'acqua viva dello Spirito che dà la vita all'umanità e ne opera la purificazione.<sup>3</sup>

Dall'insieme di questa prospettiva emerge una duplice linea interpretativa.<sup>4</sup>

La più tradizionale vede in tutto ciò un simbolismo sacramentale,<sup>5</sup> un riferimento cioè al Battesimo e all'Eucaristia che hanno la loro origine nella morte di Gesù in croce e insieme comunicano la forza salvifica che scaturisce dalla croce;<sup>6</sup> e nei due sacramenti il segno della Chiesa, nuova Eva che nasce dal nuovo Adamo.<sup>7</sup> È questa la linea adottata – come anello più recente di una ininterrotta

<sup>1</sup> LYONNET, *Il sangue nella trafittura di Gesù*, 741.

<sup>2</sup> Cfr. Zc 12,10-13,1.

<sup>3</sup> «Come Giovanni – conclude Lyonnet – non avrebbe pensato a questi "fiumi di acqua viva" che dovevano "sgorgare dal seno del Messia secondo la Scrittura" e che, il giorno della festa detta delle Capanne, Gesù evocava "riferendosi, precisa Giovanni, allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui" (Gv 7,37-38)?»: LYONNET, *Il sangue nella trafittura di Gesù*, 742-743.

<sup>4</sup> Il simbolismo del sangue e dell'acqua ha dato occasione ad una notevole varietà di interpretazioni, come si può vedere nella rassegna di MALATESTA, *Blood and water from the pierced side of Christ*, 171-173 dove ne recensisce ben tredici; mentre nelle pp. 179-181 si trova un utile *Table of patristic citations on the symbolism of John 19,34*, suddivise in: A. *Water from the side of Christ*; B. *Blood from the side of Christ*; C. *Emanations from the side of Christ*. Importante comunque la sintesi offerta nei 12 punti conclusivi, alle pp. 175-177. Come prima introduzione a tutto il discorso, cfr. la *Premessa* in P.-R. TRAGAN, *Fede e sacramenti*, dove le varie posizioni sono presentate in forma molto sintetica, raggruppate secondo tre prospettive: l'interpretazione "anti-sacramentale", quella "sacramentalista" e quella "critico-positiva" (*ibidem*, 11-14).

<sup>5</sup> Cfr. la bibliografia citata in DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù*, 631, nota 19. Secondo l'Autore però «questa interpretazione, che si ritroverà spesso nella tradizione anche recente, non sembra direttamente fondata nel testo: oltre al fatto che richiederebbe l'ordine inverso delle parole (*acqua e sangue*), è molto più probabile che il testimone presente al Calvario (secondo la descrizione dell'evangelista) abbia visto nell'evento un senso *crisologico*; il senso ecclesiale e sacramentale è derivato e secondario» (631). E più avanti offre allora la sua sintesi: «L'obbedienza di Gesù al Padre nel portare a termine la sua missione, l'amore di Gesù per i suoi che erano nel mondo, la creazione della comunità messianica, sulla quale esercita ormai la sua regalità, il dono dello Spirito ai discepoli prima di morire: *tale è il senso multiplo dell'ultima parola di Gesù, "è compiuto"*. È tutto questo che viene poi *simboleggiato plasticamente dal sangue di Gesù fuoriuscito dal suo costato trafitto*» (643).

<sup>6</sup> Cfr. CIPRIANI, *Il sangue di Cristo in S. Giovanni*, 731. In questa linea si colloca anche lo studio di GRECH, *Fede e sacramenti in Giov 19,34*, ove si legge: «... l'acqua e il sangue vengono interpretati come il Battesimo cristiano che si riferisce al Battesimo di Gesù e l'Eucaristia che si riferisce alla sua morte redentiva. Come la vita emana dal costato di Cristo così emana anche dai sacramenti dell'acqua e del sangue» (162).

<sup>7</sup> Cfr. Ef 5,23-32. In questa linea – a titolo esemplificativo – si colloca il pensiero di Agostino che, pur in altro contesto, afferma: «Adamo dorme perché sia formata Eva; Cristo muore perché sia formata la Chiesa. Dal fianco di Adamo che dorme è formata Eva; dal fianco di Cristo morto in croce, colpito dalla lancia, sgorgano i sacramenti con cui viene formata la Chiesa (*ut profluent sacramenta, quibus formetur Ecclesia*)»: AGOSTINO DI IPPONA, *Commento al vangelo e alla prima epistola di san Giovanni*, 9,10, in *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, xxiv/1, Città Nuova, Roma 1985<sup>2</sup>,

tradizione – dalla SC nel presentare la realtà della Chiesa e dei sacramenti (cfr. SC 5-6); si può costatare la stessa prospettiva nell'esame del prefazio, e nell'uso di questa stessa antifona nel formulario della messa *per la Chiesa universale*.<sup>1</sup> L'altra linea interpretativa è quella secondo cui il Signore «rivela qualche cosa di nascosto in Gesù, fa penetrare nel mistero di Cristo morente. Ora, il contenuto di questa rivelazione... è la sua vita profonda, la sua intenzione salvifica, al momento di morire: la sua obbedienza filiale al Padre, il suo amore per gli uomini. Proprio questo è il suo vero sacrificio... Il sangue di Cristo, di cui si parla in Gv 19,34, è un segno allo stesso tempo sacrificale e rivelatorio; o meglio, indica il valore sacrificale della morte di Gesù, proprio in quanto è rivelatorio».<sup>2</sup> Questa interpretazione – conclude I. de la Potterie – «permette di meglio comprendere il profondo senso teologico e spirituale della trafittura di Gesù: questa scena prenderà una grande importanza nella teologia patristica; e a partire dal Medio Evo, diventerà la scena principale dei vangeli per la devozione al Cuore di Cristo».<sup>3</sup>

Nel contesto del formulario, l'antifona alla comunione richiama, dunque, ed esplicita il nucleo di questa solennità; essa costituisce la chiave di lettura per comprendere il mistero del Cuore di Cristo, mistero che manifesta la sua sintesi nella profondità biblico-teologico-vitale racchiusa nella testimonianza di Gv 19,34.

## 2. 2. «Sangue e acqua, simbolo dei sacramenti della Chiesa»

La ricchezza tematica della *Liturgia della Parola* secondo i tre cicli, unitamente ad una conoscenza più approfondita della principale fonte biblica del mistero del cuore trafitto, ci permette di leggere con maggior attenzione e nella prospettiva più naturale l'insieme dell'eucologia, concentrando l'attenzione sull'embolismo prefaziale che riconduce ad una mirabile sintesi la polivalenza dell'annuncio.

Qui, mira caritate, exaltatus in cruce,  
pro nobis tradidit semetipsum,

222-225 e nota 3 per altri passi paralleli. Il rapporto con la Chiesa è così evidenziato da MALATESTA, *Blood and water from the pierced side of Christ*, 175, n. 5: «This episode symbolizes the indispensable and indissoluble relationship between the glorification of Jesus and the sacrament of the Church by which the humanity of Jesus is present to the Christian community in a new and even more efficacious way».

<sup>1</sup> Cfr. MR, 787 e MRo, 776.

<sup>2</sup> DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù*, 645-646; una sintesi di questo pensiero è presentata dallo stesso Autore anche nell'articolo: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto», 114: «L'acqua del costato aperto è il simbolo del dono dello Spirito: è l'acqua viva della salvezza che sgorga dal fianco di Gesù; egli diventa il nuovo Tempio, il Tempio escatologico. Il sangue ci è apparso come il simbolo e la rivelazione dell'adesione di Gesù alla volontà di Dio, della sua *obbedienza filiale* al Padre e del suo *amore salvifico* per noi. L'acqua che esce dal suo costato aperto simboleggia il suo Spirito ch'egli ci comunica e col quale diventa possibile anche per noi partecipare a queste disposizioni profonde di Cristo». Cfr. anche MALATESTA, *Blood and water*, 174-178; e C. VAGAGGINI, *La messa sacramento del sacrificio pasquale di Cristo e della Chiesa*, «Rivista Liturgica» 56 (1969) 179-193 dove afferma che «il fatto determinante del sacrificio di Cristo fu nella sua volontà di ubbidienza totale a ciò che il Padre aveva stabilito di lui» (182).

<sup>3</sup> DE LA POTTERIE, *Il costato trafitto di Gesù*, 649.

atque de transfixo latere sanguinem fudit et aquam,  
ex quo manarent Ecclesiae sacramenta,  
ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attracti,  
iugiter haurirent e fontibus salutis in gaudio (MR 379).<sup>1</sup>

Il testo italiano riprende sostanzialmente il contenuto dell'originale latino rielaborandolo con una certa libertà. Solo il titolo prefaziale si differenzia in modo notevole: mentre infatti il testo latino ha *De immensa caritate Christi*, quello italiano specifica meglio: *Il cuore di Cristo fonte di salvezza*.

Per un più facile accostamento dei contenuti, seguiamo la divisione dell'embolismo che si presenta contenutisticamente articolato in tre parti: i due momenti che esprimono il vertice della suprema donazione di sé realizzata dal Cristo nel compimento del mistero pasquale, si completano nel momento interpretativo e attualizzante che la Chiesa stessa nella sua liturgia compie celebrando il mistero.

A – «Qui,<sup>2</sup> mira caritate, exaltatus in cruce, pro nobis tradidit semetipsum»

L'affermazione di Ef 5,2 – «Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore»<sup>3</sup> – è assunta dall'assemblea come oggetto del proprio rendimento di grazie al Padre per il dono sacrificale del suo Figlio unigenito, dell'*agapêtós*, che è l'incarnazione dell'amore stesso di Dio. La misura del dono – «nel suo amore senza limiti» (*mira caritate*) – si esplicita alla luce della *Liturgia della Parola* nei tre cicli di questa solennità.

Già Dt 7 e 1 Gv 4 – nel ciclo "A" – manifestano la *caritas*, l'*agápè* del Padre che per primo è venuto incontro al suo popolo, scegliendolo tra tanti altri e legandosi a lui nella pienezza dei tempi in modo indissolubile attraverso il sacrificio del Figlio. Tale consapevolezza porta il popolo della nuova alleanza a cantare: «L'amore del Signore è per sempre» (*Sal* 102). Anche nel ciclo "B" i brani di Os 11 e di Ef 3 esplicitano l'atteggiamento amoroso del Padre che si manifesta nella parola e nell'opera del Figlio, il cui amore «supera ogni conoscenza» (*Ef* 3,19). Nel ciclo "C", infine, tale sottolineatura emerge ancora da tutti gli elementi della *Liturgia della Parola* con il richiamo all'atteggiamento del pastore,<sup>4</sup> e nella prospettiva di Rm 5 che annuncia: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (v. 5).

L'aggettivo *mira* con cui l'eucologia qualifica *caritas* sottolinea l'*agápè* del Pa-

<sup>1</sup> «Innalzato sulla croce, nel suo amore senza limiti donò la vita per noi, e dalla ferita del suo fianco effuse sangue e acqua, simbolo dei sacramenti della Chiesa, perché tutti gli uomini, attirati al Cuore del Salvatore, attingessero con gioia alla fonte perenne della salvezza» (MRo, 289).

<sup>2</sup> Il pronome evidenzia il soggetto, Cristo, mettendo in relazione – attraverso la *mediatio Christi* (per Christum Dominum nostrum) del protocollo iniziale – il contenuto dell'embolismo con il movimento di lode che l'assemblea rivolge al Padre.

<sup>3</sup> Cfr., rispettivamente, Gal 2,20: «[Filius Dei] tradidit (*paradontos*) semet ipsum pro me»; Ef 5,2: «Christus dilexit nos et tradidit (*parédōken*) semet ipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis»; e v. 25: «Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit (*parédōken*) pro ea». L'uso del verbo *tradere* rinvia a Gv 19,30: «Et inclinato capite tradidit spiritum (*parédōken to pnéuma*)».

<sup>4</sup> Cfr. I lettura, salmo responsoriale e vangelo.

dre che si manifesta in modo meraviglioso, sorprendente, straordinario<sup>1</sup> qual è appunto l'agire di Dio nella storia dell'umanità; e rinvia a quei *mirabilia Dei* dell'antica alleanza che prefigurano i sacramenti della nuova.

La *caritas* del Padre agisce in modo meraviglioso attraverso l'opera del Figlio; il segno supremo di questa *agápê* del Padre e del Figlio è la croce. La misura di questo dono, di questa condiscendenza dell'*agápê* del Padre che si manifesta tangibilmente nell'invio dell'*agapêtós*, del Figlio, culmina nel segno dell'*exaltatus in cruce*,<sup>2</sup> e si completa all'interno dell'embolismo dall'esplicitazione che viene fatta nella seconda parte tramite il riferimento al *transfixum latus* e al *Cor apertum*.

B – «atque de transfixo latere sanguinem fudit et aquam, ex quo manarent Ecclesiae sacramenta»

La seconda parte dell'embolismo non è altro che uno sviluppo armonico della prima. I vari segni che manifestano il dono supremo della vita del Figlio si concretizzano ora nell'affermazione: *sanguinem fudit et aquam*, secondo la testimonianza di *Gv 19,34* – «uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue e acqua» – letta nel ciclo "B" e già sopra esaminata a proposito dell'antifona alla comunione.<sup>3</sup>

Nel contesto dell'embolismo però non ci troviamo di fronte ad una semplice ripetizione; la rievocazione del fatto diventa occasione per riesprimere nella fede, nel clima dossologico del rendimento di grazie, l'interpretazione teologica

<sup>1</sup> Nell'epoca imperiale l'uso di *mirus* è stato sostituito da *mirabilis* (cfr. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, C. Klincksieck, Paris 1967<sup>4</sup>, 406), da cui poi *mirabilia*, miracoli. Il termine corrisponde a *thaumastós* presente specialmente nei Salmi e nel Siracide; nel NT è presente sette volte, di cui due nella citazione di *Sal 118,23* dove si parla della pietra angolare rigettata dai costruttori, e che viene riferita a Gesù (cfr. *Mt 21,42* e *Mc 12,11*); una in *2Cor 11,14*: «ciò non fa meraviglia» (solo alcuni codici però hanno *thaumastón*); una in *1Pt 2,9* per qualificare la luce alla quale Dio chiama i suoi figli; una in *Gv 9,30* per indicare il comportamento "sorprendente" dei Giudei che non riconoscono la potenza di Gesù nella guarigione del cieco nato; e due in *Ap 15* dove si contempla un «segno grande e meraviglioso» (v. 1) e quando si canta l'inno di Mosè e dell'Agnello per le «grandi e meravigliose... opere» di Dio (v. 3).

<sup>2</sup> Delle 20 volte che *hupsósô* compare nel NT, sette si riferiscono all'elevazione di Gesù. In *At 2,33*: «Innalzato (*hupsôtheis*) pertanto alla destra di Dio»; e *5,31*: «Dio lo ha innalzato (*húpsôsen*) con la sua destra facendolo capo e salvatore, per dare a Israele la grazia della conversione e il perdono dei peccati», la risurrezione e l'elevazione di Gesù sono considerate come un tutt'uno; anzi il concetto di elevazione serve anche a descrivere la risurrezione di Gesù e la sua investitura a *Kúrios*. In Giovanni invece il concetto di elevazione rinvia sia all'innalzamento esteriore sul legno della croce, sia all'esaltazione ad una gloria, potestà e dignità nuove: «E come Mosè innalzò (*húpsôsen*) il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato (*hupsôthênai*) il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (3,14-15); «Quando avrete innalzato (*hupsôsête*) il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono» (8,28); «Io, quando sarò elevato (*hupsôthô*) da terra, attirerò tutti i me». Questo diceva per indicare (*sêmainôn*) di qual morte doveva morire» (12,32-33); «come dunque tu dici che il Figlio dell'uomo deve essere elevato? (*hupsôthênai*)» (12,34) (cfr. D. MÜLLER, *Altezza - profondità - hupsósô*, in *DCB* 84-86).

<sup>3</sup> Il concetto e (o) l'immagine dell'*effusio* ritorna anche nell'inno *Pange lingua* del Venerdì santo (*Mite corpus perforatur, sanguis unde profluit*); nella formula di benedizione dell'acqua nella Veglia pasquale (*in cruce pendens, una cum sanguine aquam de latere suo produxit*); nella colletta del venerdì della IV settimana del Tempo di Pasqua (*quos sanguinis Filii tui effusione redemisti*).

che la Chiesa dà al particolare segno testimoniato solo da Giovanni. Si concentra qui un discorso di teologia liturgico-sacramentaria di estrema importanza: la ripresa delle parole di *Gv 19,34* permette di rileggere il fatto alla luce del significato con cui la Chiesa lungo i secoli ha contemplato quell'avvenimento e che l'embolismo riesprime con le parole: *ex quo manarent Ecclesiae sacramenta*. La sorgente dei sacramenti della Chiesa è il *transfixum latus*: era necessaria l'immagine giovannea per stabilire quella continuità di salvezza che ha il suo vertice e la sua sorgente nella croce e che da lì lungo il tempo della nuova alleanza, dalla prima Pentecoste alla *parusia* rifluisce su tutto il genere umano attraverso i sacramenti, segni della Pasqua del Cristo.

C – «ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attracti, iugiter haurirent e fontibus salutis in gaudio»

La terza parte dell'embolismo evidenzia la motivazione, lo scopo del sacrificio di Cristo: *l'ut* si pone alla convergenza di un movimento di contenuto determinato dal *tradidit* e dal *fudit*, per aprirsi su una sintesi vitale.

A Cristo, soggetto dell'azione misterica di cui si è fatto anamnesi nelle prime due parti dell'embolismo, subentra ora l'umanità intera espressa dall'*omnes*. Al dono della vita da parte del Cristo, corrisponde l'atteggiamento della Chiesa, dell'uomo di sempre, destinato a concretizzarsi in progetto di vita purché passi attraverso una condizione.

Il progetto consiste nel fatto che tutti possano attingere alle sorgenti della salvezza, secondo la profezia di *Is 12,3*: «Attingerete acqua con gioia alle sorgenti della salvezza», che ritorna come testo (e ritornello: «Attingeremo con gioia alle sorgenti della salvezza») del salmo responsoriale nel ciclo "B". Il verbo *haurio* esprime l'immagine del bere, anzi dell'abbeverarsi, e mentre da una parte si ricollega ai *fontes salutis*, dall'altra richiama i *sacramenta ecclesiae* che sgorgano (*mano*) dal fianco aperto.

L'attuazione del progetto dipende però dalla condizione sintetizzata nell'inciso: *ad Cor apertum Salvatoris attracti*. L'espressione è una rilettura teologico-spirituale dell'atteggiamento di Dio che va in cerca del suo popolo, che con prodigi e segni cerca di condurlo attraverso le prove del deserto fino a sé, in modo da parlargli al cuore.<sup>1</sup> Nel NT l'invito si fa più pressante e si concretizza nella frase di Gesù: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro» (*Mt 11,28*; ciclo "A"). Il vertice di tali segni è il Figlio sulla croce: «Quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me».<sup>2</sup> Ma questa iniziativa del Padre che per Cristo e sotto l'azione dello Spirito guida il fedele, diventa efficace se questi accetta tale azione, vi collabora, vi corrisponde.

<sup>1</sup> Cfr. *Os 2,16* e la 1 lettura dei tre cicli: *Dt 7* («Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti»); *Os 11* («Il mio cuore si commuove dentro di me»); *Ez 34* («Io condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare»).

<sup>2</sup> *Gv 12,32*; l'espressione è da leggere nel contesto di altre due affermazioni: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (*Gv 6,44*), e: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto» (*Gv 19,37*).

Punto di convergenza è il *Cor apertum Salvatoris*,<sup>1</sup> il segno cioè della suprema donazione di Cristo al Padre e all'umanità, il segno dell'amore pasquale, il segno che invita «a scoprire il mistero dell'interiorità di Cristo, attraverso i simboli del sangue e dell'acqua» e chiama «a partecipare, nello Spirito, a quella vita profonda di Cristo, ai suoi atteggiamenti di oblazione e di amore». È per mezzo di tale partecipazione che «la vita profonda di Cristo... diventa... la vita della Chiesa».<sup>2</sup>

La lunga analisi dell'embolismo si apre ad una sintesi conclusiva: a) il costato aperto (trapassato) è il segno del sacrificio del Cristo, della sua suprema donazione di sé al Padre e all'umanità; b) dal costato aperto scaturiscono sangue e acqua, segni dei sacramenti della Chiesa; c) i sacramenti appaiono pertanto come «le sorgenti della salvezza», i segni efficaci di quella «vita» che scaturisce dalla croce, dal sacrificio pasquale di Cristo; costruisce la Chiesa, dandole vita e rinnovandone la vitalità; implica quella liturgia della vita che consiste in un inserimento sempre più profondo e totale nel sacrificio di Cristo («attirati al Cuore...»); d) in questo modo la salvezza che nella celebrazione coinvolge i fedeli (*pro nobis*), nell'economia sacramentale della Chiesa supera il ristretto ambito celebrativo per allargarsi fino ad abbracciare tutti (*omnes*).

#### IV. QUALE ITINERARIO ECCLESIALE?

L'insieme del formulario lascia ora intravedere in modo più chiaro la sua ricchezza. Riprendendo le tematiche della *Liturgia della Parola* della solennità, in sintesi possiamo riesprimerne i contenuti globali nell'ottica di una pagina di teologia liturgica che permetta di accostare alcune dimensioni essenziali della spiritualità cui attinge la comunità ecclesiale nella sua dimensione originaria e nella puntualizzazione degli atteggiamenti che scaturiscono proprio a partire dalla celebrazione.

##### 1. Una «comunità spirituale» a partire dalla Parola di Dio

– Nel contesto del ciclo «A» emerge l'annuncio dell'amore del Padre che nella pienezza dei tempi si comunica all'uomo attraverso il Cristo; la celebrazione memoriale del mistero della croce opera la salvezza nella misura in cui se ne accolgono tutte le implicanze nella liturgia della vita.

Nel fare memoria del Cuore di Cristo, segno supremo dei benefici dell'amore del Padre e del Cristo,<sup>3</sup> l'assemblea domanda di poter attingere sempre, con abbondanza e con gioia a tale fonte;<sup>4</sup> di rispondere a tale amore con quel *devotum pietatis obsequium* (II colletta) che esprime tutto l'atteggiamento di adesione al Padre; di poter realizzare in unione al sacrificio di Cristo l'*officium satisfactionis* (II colletta),

<sup>1</sup> Da notare il parallelismo chiasmico tra *transfixum latus* e *cor apertum* per esprimere lo stesso concetto, ma in progressione di significato; una progressione che emerge anche dalla presenza di *exaltatus, transfixum* e *apertum*.

<sup>2</sup> DE LA POTTERIE, «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto», 114-115; cfr. anche T. SORG, A. TESSAROLO, *Cuore - kardia*, in DCB 432-443.

<sup>3</sup> Cfr. I e II colletta, orazione sulle offerte e dopo la comunione.

<sup>4</sup> Cfr. I colletta e prefazio.

dopo aver ottenuto nella celebrazione «il perdono dei peccati» (*expiatio delictorum*) segno dell'«immensa carità del Cuore del... Figlio» (*orazione sulle offerte*); e, infine, di saper riconoscere il Cristo presente nei fratelli (*orazione dopo la comunione*).

La condizione per realizzare tutto ciò – già emersa nell'embolismo prefaziale (*ad Cor apertum Salvatoris attracti*) – ritorna come certezza, come dato di fatto che scaturisce dalla partecipazione al *sacramentum pietatis*, nell'espressione parallela: *ad Filium tuum semper attracti*.

– La tematica del ciclo “B” concentra l'espressione della realtà dell'amore divino nel segno del Cuore trafitto. Questo è il segno di quel mistero rivelato nella pienezza dei tempi e affidato alla Chiesa perché lo celebri, cioè lo attualizzi e lo trasmetta per la vita dei suoi fedeli.

Il costato aperto da cui sgorga la vita provoca però ad agire “vitalmente”, ad agire cioè secondo la vita nello Spirito, in modo da meritare sempre questa *supereffluentem gratiam* (I colletta e prefazio); da presentare al Padre un *munus acceptum*, un'offerta gradita (*orazione sulle offerte*); e da essere sempre animati da *sancta dilectione* (*orazione dopo la comunione*).

– Nel ciclo “C” l'immagine del buon pastore serve ad esprimere in modo plastico la realtà dell'amore del Padre: un amore che attraverso il Figlio si manifesta come sollecito, misericordioso, salvifico.

La celebrazione del Cuore di Cristo implica per il fedele un'accettazione di questa realtà<sup>1</sup> che passa attraverso il mistero della croce (*prefazio*), e una permanenza (= adesione) con tutta la propria vita nella logica di passione e morte, propria di questo dinamismo di vita e di grazia.<sup>2</sup>

La redenzione dell'uomo si è operata, secondo il progetto di Dio, mediante la *effusio sanguinis*. La solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù – posta immediatamente dopo la *sollemnitatis Ss.mi Corporis et Sanguinis Christi* – accentua ancora di più il significato della partecipazione al Corpo e al Sangue di Cristo come segno di partecipazione piena a ciò che il mistero del Cuore trafitto intende richiamare, cioè l'essenza della Pasqua. Le due solennità riconducono ancora una volta al nucleo della storia della salvezza, mentre ne indicano le implicanze che scaturiscono per coloro che partecipano in verità ai santi misteri.

## 2. L'offerta della propria vita, tra memoria-presenza-attesa

Partecipare al mistero del Cuore trafitto è realizzare l'inserimento sempre più totale nella Pasqua del Cristo.

Giovanni, narrandoci l'episodio della trasfissione, ci addita nel Cristo dal costato trafitto il vero agnello della nuova pasqua: il servizio liturgico (*latreia*) e sacrificale (*thusia*) dell'antica pasqua (*Es 12,26-27*) trova la sua piena realizzazione nel Cristo trafitto.

<sup>1</sup> Cfr. I colletta: *dilecti Filii tui Corde gloriantes*; II colletta: *in Corde Filii tui ... largiri dignaris*; orazione sulle offerte: *ineffabilem Cordis dilecti Filii tui caritatem*.

<sup>2</sup> Cfr. II colletta, prefazio, orazione sulle offerte e dopo la comunione.

È dunque in questo momento e per questa sua *oblazione* (Eb 10,14) che il Cristo opera la sua e nostra *pasqua*, ossia la sua e nostra *acquisizione sacerdotale* a Dio. La celebrazione eucaristica, memoriale e sacramento di detto mistero, ne prolunga il significato e l'efficacia: essa non solo ci ricorda l'amore redentore con cui Cristo ci amò, ma rende questo stesso amore tuttora *presente e attuale*, per rendere sempre più effettiva, nel *qui* e nell'*oggi* della celebrazione sacramentale, la nostra liberazione dalla schiavitù del peccato e la nostra acquisizione sacerdotale all'amore del Padre.<sup>1</sup>

La celebrazione di tale mistero, infatti, è anzitutto una *memoria* reale ed efficace del cuore stesso della storia della salvezza; è un ritorno a quelle sorgenti di salvezza che attraverso i segni sacramentali continuano a dissetare il popolo della nuova alleanza, la Chiesa. Tale celebrazione, inoltre, realizza una *presenza*, quella del mistero del Padre che – per Cristo, nello Spirito – si è rivelato nella pienezza dei tempi, perché l'uomo di ogni tempo ne faccia esperienza viva e personale attraverso i santi segni. La partecipazione al mistero del Cuore trafitto comporta infine una *attesa*: attingere oggi alle sorgenti della salvezza è già un aderire al progetto del Padre; un'adesione che chiama in causa ogni settore dell'esistenza umana, e per questo sempre in elaborazione, fino al compimento pieno nella *parusia*.

Attraverso il costato trafitto di Gesù – scrive ancora I. de la Potterie –, lo sguardo del credente... scopre la sua oblazione filiale al Padre e il suo amore salvifico per noi, che sono nascosti nel suo cuore e che vengono simboleggiati dal suo *sangue*; mentre attraverso il simbolo dell'*acqua* che esce da questo nuovo Tempio, il cristiano comprende che gli viene dato lo Spirito di Gesù e che egli deve vivere di questo Spirito di Gesù. Così tutti coloro che volgeranno lo sguardo verso il Trafitto potranno, d'ora in poi, partecipare a quella vita profonda dell'Agnello pasquale, che egli dava per la salvezza del mondo.<sup>2</sup>

#### V. CONCLUSIONE

A questa ricchezza emersa dalla teologia liturgica quale scaturisce dal *Lezionario* e dal *Messale* della solennità del Cuore di Cristo si devono aggiungere anche altri elementi del *Missale Romanum*<sup>3</sup> e della *Liturgia Horarum*. Ma la riflessione non offrirebbe un quadro completo se non si considerasse con attenzione quanto emerge dalla *pietas*. Ed è in questa linea che il riferimento al già sopra citato *Direttorio su pietà popolare e liturgia* è d'obbligo. Attraverso il prezioso *Indice analitico* il documento offre una traccia indicata dal lemma: *Cuore di Cristo*. I rimandi ai diversi contenuti del documento presentano l'opportunità di un percorso di approfondimento che può garantire risultati preziosi allo scopo di fondere maggiormente il rapporto tra liturgia e *pietas fidelium*, secondo la *mens* e il dettato del Vaticano II che si è espresso, in particolare, in SC 13.

<sup>1</sup> SORG, TESSAROLO, *Cuore - kardia*, in DCB 439.

<sup>2</sup> DE LA POTTERIE, "Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto", 118.

<sup>3</sup> Si veda ad esempio il termine *cor* nel *Missale Romanum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis MMII, con l'aiuto della *Concordantia* realizzata da M. SODI, A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*. Editio typica tertia, Lev, Città del Vaticano 2002: il termine è presente in tutte le sue forme verbali ben 293 volte!

L'ampio esame dei testi permette di percepire la multiforme varietà di espressioni coniate dalla fede della Chiesa lungo il tempo per esprimere con sempre maggior profondità il mistero della Pasqua e ciò che essa comporta. Nessuna lingua potrà mai esaurire la polivalenza del mistero; e la Chiesa, con le sue varie espressioni eucologiche, non fa altro che *dire* ad alta voce il frutto della propria contemplazione di tale mistero. Una contemplazione che sgorga dall'ascolto della Parola; si sviluppa nell'atteggiamento di lode e di rendimento di grazie; si completa nell'invocazione e nella supplica; si attualizza nelle variegate forme della pietà popolare; si proietta verso il definitivo compimento quando sarà tolto il "velo" e l'immagine cederà il posto alla realtà, alla *visio Dei*.

Ed è proprio a questo *plêrôma*, a questa pienezza, che nel tempo della Chiesa orientano e preparano i sacramenti, quei *sacra mysteria* che sono il Corpo e il Sangue di Cristo, quei *fontes salutis* scaturiti dalla croce, cui il popolo cristiano è chiamato a dissetarsi, in attesa – appunto – della *sempiterna fruitio divinitatis* dove la "comunione" avrà raggiunto il suo traguardo definitivo attraverso quell'arduo percorso della Croce che, sola, fonda e dà senso al *mysterium reparationis* che accompagna il cammino della Chiesa dal tempo della prima Pentecoste fino alla *parousia*.

#### ABSTRACT

A partire dall'accostamento dei testi liturgici della solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù, l'Autore si pone in un'ottica di teologia liturgica per far emergere tematiche non immediatamente decifrabili, e i cui risvolti vengono a incrementare la ricchezza che è propria della spiritualità e, di riflesso, dell'azione pastorale e della vita della Chiesa. In questa linea lo studio presenta un metodo di lavoro per far emergere i temi teologici del Lezionario e del Messale atti a cogliere la realtà intima di una comunità di fede che si costruisce attorno alla Parola di Dio e che offre al Padre la propria vita in ogni celebrazione che si muove tra memoria, presenza e attesa.

Approaching the liturgical texts of the solemnity of the Most Sacred Heart of Jesus from the point of view of liturgical theology, the Author presents a number of reflections which are not evident to a quick reading of the texts. These are supposed to enrich Church's spirituality and, as a consequence, its pastoral action and life. In the same way, the article presents a method of study to bring out the theological themes of the *Lectio* and the *Missal*, aimed at grasping the inner core of the community of faith. In every celebration, the community builds itself up around the table of the Word of God, offering itself to God-Father. The celebration acts as a memory, a presence and a hope.

# STATUS QUAESTIONIS

# NOTAS SOBRE EL TRATADO DE DIOS UNO Y TRINO

LUCAS F. MATEO SECO · JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La reestructuración del Tratado de Dios Uno y Trino*: 1. La ubicación del tratado sobre Dios Uno. 2. Las orientaciones teológicas del Concilio Vaticano. 3. El Dios de Jesucristo. 4. La crítica de Karl Rahner al “deficit” de piedad trinitaria. 5. Trinidad y creación. 6. La naturaleza teológica del tratado sobre Dios Uno. 7. La teología de la creación y la trascendencia de Dios. 8. La propuesta de una “analogía caritatis”. 9. La unidad de los dos Testamentos. 10. Los esquemas “griego” y “latino”. 11. El encuentro del hombre con Dios. 12. La estructuración del tratado sobre la Trinidad. III. *Temas de especial interés*: 1. Las relaciones entre “theología” y “oikonomia”. 2. Cristo y la revelación del misterio de la Trinidad. 3. El planteamiento estaurocéntrico de J. Moltmann. 4. La teología del dolor de Dios. 5. La misiones divinas. 6. La pneumatología y las cuestiones en torno al “Filioque”. 7. Los estudios históricos. 8. Las instancias propias de la razón humana. IV. *Conclusión*.

## I. INTRODUCCIÓN

EN 1993, en un conocido trabajo, Giuseppe Marco Salvati estimaba que el tratado sobre Dios Uno y Trino se encontraba en plena «fase de reconstrucción».<sup>1</sup> En una forma simple, pero que se aproxima a la realidad dentro de lo discutible que es toda simplificación, Salvati terminaba su trabajo dividiendo en tres etapas el itinerario realizado hasta entonces por los manuales sobre Dios, afirmando: los años 60 fueron de *profecía*, los 70 de *redescubrimiento*, los 80 de *floreCIMIENTO* y de *primera fructificación*. Salvati concluía su trabajo augurando que, en los años 90, se entraría en un consolidado estadio de *madurez*.<sup>2</sup>

Gilles Emery, en su “crónica trinitaria” del año 2000, advertía que «es todavía demasiado pronto para hablar de madurez»<sup>3</sup> en el tratado. Argumentaba que se necesitan mucho tiempo y muchos esfuerzos para conseguir integrar en un tratado todos los temas y todas las cuestiones que deben ser estudiadas en él, sin excederse, además, ni en las cuestiones ni en el número de páginas.

En un trabajo publicado en el año 2005, Salvati volvía sobre este mismo asunto afirmando que se había cumplido aquel pronóstico que hiciera en 1993, es decir, que en lo que se refiere a este tratado hemos entrado en años de madurez.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> G. M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare*, en A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993, 10.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>3</sup> G. EMERY, *Chronique de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 4 (2000) 603-654.

<sup>4</sup> G. M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la “Lumen Gentium” a nuestros días*, «Estudios Trinitarios» 39 (2005) 3-22.

Sin entrar en la cuestión de si el tratado ha llegado ya a la madurez, cuestión que será siempre discutible pues depende, entre otras cosas, de lo que se entienda por madurez, sí es claro que desde el Concilio Vaticano II hasta ahora hemos asistido a un notable florecimiento de manuales y de tratados sobre Dios Uno y Trino, y a un tácito acuerdo, que ha ido creciendo, sobre las líneas fundamentales de este tratado. Así lo atestiguan la notable cantidad de libros publicados<sup>1</sup> y la coincidencia en los temas considerados, incluso en el orden en que se presentan y que, en muchas ocasiones, influye decisivamente en el planteamiento y en el desarrollo de las cuestiones estudiadas.

Por un lado es evidente que la teología de la segunda mitad del siglo xx ha redescubierto la teología trinitaria como la cuestión central que ha de iluminar todo el quehacer teológico. Ha quedado superado aquel tiempo en que predominaba un cierto silencio en torno a esta cuestión.<sup>2</sup> Según Staglianò la teología trinitaria se encuentra en un “presente feliz” si se le compara con su pasado reciente. Según él, en el ámbito de la teología, la catequética y la espiritualidad, se ha alcanzado una nueva etapa en comparación con el “monoteísmo indistinto” o el “monoteísmo débilmente cristianizado” que deploraba Rahner, hasta el punto de que se puede decir: «tutto oggi è trinitario».<sup>3</sup>

En estas *notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino* nos proponemos describir el itinerario seguido desde los lejanos años sesenta, cuando se encontraba dividido en dos, hasta la entrada del siglo xxi. Nuestro objetivo es anotar las adquisiciones más relevantes y, a nuestro parecer, más duraderas, alcanzadas en este itinerario tanto en la estructura y en el orden de las cuestiones, como en los temas que se tratan. Esos temas dependen e influyen a la vez en la estructura de nuestro tratado y son un buen exponente de las verdaderas proporciones de lo que se puede llamar con justicia una *auténtica renovación*. Centramos nuestra atención en los autores católicos, dejando para otra ocasión el análisis de la evolución del tratado en los autores pertenecientes a otras confesiones cristianas.

## II. LA REESTRUCTURACIÓN DEL TRATADO DE DIOS UNO Y TRINO

Este florecimiento de manuales y de tratados ha venido acompañado por numerosos estudios, por extensas notas críticas y por boletines bibliográficos, muchos de ellos de gran calidad y verdaderamente orientadores, sobre todo, en la cuestión que estamos analizando: la estructura y validez de los tratados sobre

<sup>1</sup> Una buena muestra de la variedad de temas de que se ocupa hoy la teología trinitaria es el elenco de títulos del número 2 de la revista de la Pontificia Academia de Teología (PATH: «Pontificia Accademia Theologica», 2 [2003] 3-237) dedicado a la teología trinitaria contemporánea.

<sup>2</sup> Para describirlo, Bruno Forte utilizó la expresión «exilio trinitario» (*Trinità come storia*, Cinisello Balsamo 1985, 13). Nicola Ciola ha hablado de «afasia trinitaria» (*Teologia trinitaria. Storia – Metodo – Prospettive*, Bolonia 1996, 13).

<sup>3</sup> Cfr. A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, en G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), *La teologia del xx secolo: un bilancio*, II. *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 90-91.

Dios.<sup>1</sup> El material del que se dispone en cada uno de los campos que afectan a las cuestiones sobre Dios Uno y Trino no resulta fácilmente abarcable. Dada esta abundancia de material, centraremos nuestro estudio en las convergencias existentes en la estructura de los tratados publicados y en los temas en los que más se ha hecho notar la renovación a partir del año 2000.

### 1. La ubicación del tratado sobre Dios Uno

Quizás con un poco de exageración, pero respondiendo a una realidad todavía existente en 1970, Pius Siller hacía un diagnóstico verdaderamente negativo de la situación del tratado sobre Dios. Conviene recordarlo. Según Siller, el tratado de Dios Uno «no se distingue en nada de la metafísica especial de la escolástica. La estructura del conjunto y la argumentación fundamental se han tomado de ella. Con esto, el progreso de tratados ulteriores y el método teológico se han encontrado gravemente entorpecidos».<sup>2</sup>

Siller enumera algunas consecuencias graves de esta situación, entre ellas, las siguientes: 1) Las propiedades o atributos divinos se deducen *a priori* a partir de una esencia metafísica obtenida por reducción; 2) El *en sí* de Dios da la impresión del ser que no ha salido nunca de sí mismo. Por lo tanto, se prescinde de toda relación de Dios con el mundo y la historia. Se trata de Dios de una manera abstracta, sin ningún vínculo de lo divino con el mundo; 3) Bajo estas condiciones históricas, la doctrina sobre Dios debe aparecer como un cuerpo extraño a una teología de la revelación. La conclusión a la que llegaba Siller era ésta: «Por esta razón, A. Stolz, M. Schmaus y K. Rahner han propuesto que su elaboración se realice incorporando la doctrina sobre Dios uno al tratado de la Trinidad».<sup>3</sup>

El diagnóstico de Siller hacía notar que el tratado de Dios Uno padecía un doble *aislamiento* dentro de la dogmática católica. Por una parte, estaba aislado del estudio de la Trinidad Santísima, que se estudiaba en otro tratado. Por otra parte, la casi exclusiva preocupación metafísica aislaba este tratado de su relación con la *historia salutis*: no estaba presente, fecundando el tratado, la consideración de las intervenciones de Dios en la historia, es decir, el hecho de que, al hablar de Dios, se está hablando del Dios de la Alianza. Siller concluía su

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo, A. COZZI, *Bollettino di teologia trinitaria. Uno sforzo di riconcettualizzazione alla luce della reciprocità*, «La Scuola Cattolica» 133 (2005) 185-213; E. DURAND, V. HOLZER, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au xx<sup>ème</sup> siècle*, París 2008; G. EMERY, *Théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 97 (1997) 718-741; IDEM, *Chronique de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 98 (1998) 469-496; IDEM, *Bulletin de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 549-594; IDEM, *Chronique de théologie trinitaire*, «Revue Thomiste» 100 (2000) 609-654; 101 (2001) 581-632; 103 (2003) 609-642; R. FERRARA, *La Trinidad en el postconcilio y en el final del siglo xx: método, temas, sistema*, «Teología» 39 (2002) 53-92; M. GONZÁLEZ, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires 1998, 9-97; SALVATI, *La dottrina trinitaria* 9-24; *Desarrollos de la teología trinitaria*, 3-22; STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, 89-174.

<sup>2</sup> P. SILLER, *Doctrina sobre Dios Uno*, en H. VORGRIMLER, R. VAN DER GUCHT (edd.), *La teología del siglo xx*, III, Madrid 1974, 3. La edición original lleva como título *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert*, Freiburg in Brisingovia 1970. El trabajo de Siller pretende ser no sólo una descripción de la situación, sino también un balance.

<sup>3</sup> SILLER, *Doctrina sobre Dios Uno*, 4.

estudio llamando la atención sobre los tres meritorios intentos de revitalizar el tratado de Dios, ya citados, por el procedimiento de unirlo con el tratado sobre la Trinidad.

A la luz de estas observaciones de Siller, resulta paradójico que en el volumen que estamos citando, las cuestiones sobre Dios Uno y sobre Dios Trino no sólo aparecen encuadradas en dos tratados distintos, sino incluso redactadas por dos autores distintos. A pesar de la crítica de Siller, la separación entre los dos tratados resultaba bien visible.

## 2. *Las orientaciones teológicas del Concilio Vaticano II*

Es claro que desde su *dorado aislamiento* en el conjunto de la dogmática el tratado sobre Dios ha pasado a ocupar un lugar central en la teología, y desde luego a estar inseparablemente unido al tratado sobre la Trinidad. Son muchas las concausas que han influido en la recuperación metodológica de la unidad del tratado sobre Dios. Se trata de causas profundas, hondamente percibidas, que auguran una gran estabilidad a esta nueva situación.

Entre esas causas se encuentra indiscutiblemente una concepción más perfilada y más amplia del quehacer teológico en la que se da un mayor relieve a la historia de la salvación, a la intervención de Dios en la historia, a la Alianza de Dios con los hombres, al misterio de Cristo.<sup>1</sup> En definitiva, la teología actual es más consciente de la necesidad de contemplar el misterio de Dios en la fuente donde Dios se ha revelado y en el acontecer mismo de esa revelación, es decir, en Jesucristo.

Así se pone de manifiesto en el Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II, en el que se propone que se establezca en todas las disciplinas teológicas un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación.<sup>2</sup> Esta nueva perspectiva resulta fructífera, pues facilita integrar la *theologia* y la *oikonomia* tantas veces excesivamente separadas en los manuales de Teología, especialmente en el tratado de Dios Uno y Trino. Los frutos de estos esfuerzos integradores se comenzaron a recoger muy pronto. Estos frutos venían inevitablemente propiciados por la energía con que se proclama a la Sagrada Escritura «como el alma de toda la teología», y por la exhortación a tener muy presentes a los Padres de las Iglesias de Oriente y Occidente.<sup>3</sup>

La atención privilegiada a la historia de la salvación como marco del quehacer teológico se introdujo con naturalidad en los estudios teológicos por los fecundos avances en teología patristica, por la atención a la liturgia y, sobre todo, por el progreso de los estudios bíblicos al poner de relieve temas tan importantes

<sup>1</sup> En este contexto resultan verdaderamente elocuentes los títulos que Bruno Forte elige para dos de sus libros: *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia; ensayo de una cristología como historia*, Madrid 1983; *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca 1988.

<sup>2</sup> «Item ceterae theologiae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur» (CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, [28.x.1965], n. 16).

<sup>3</sup> *Ibidem*.

para el tratado de Dios como la conciencia filial (el Abbá) de Jesús, o los rasgos esenciales del Dios de la Alianza.

Ya en 1958 se había publicado en *Sources Chrétiennes* la *Epideixis* de san Ireneo de Lyon, toda ella estructurada como un breve manual de historia de la salvación, y con unos impresionantes primeros capítulos en los que se describe acabadamente la estructura esencialmente trinitaria de la *oeconomia salutis* con ese conocido *exitus-reditus* trinitario tan típico del planteamiento ireneano y, en general, de las primeras oraciones cristianas: todo procede del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo; todo vuelve al Padre a través del Hijo por el Espíritu Santo, pues aquellos «que son llevados por el Espíritu son conducidos al Verbo, esto es al Hijo, y el Hijo los presenta al Padre».<sup>1</sup>

### 3. El Dios de Jesucristo

Casi por estas mismas fechas se publicó el célebre libro de Joachim Jeremias sobre el Abbá de Jesús,<sup>2</sup> destacando la personalísima relación de Jesús de Nazaret con el Dios de Israel. Se ponía así de relieve, desde una perspectiva muy sugerente, que la filiación divina de Jesús es clave al hablar de la identidad del Dios cristiano. Nuestra contemplación y nuestra predicación versan sobre el Dios de Jesucristo. Dicho de otro modo, se va afianzando cada vez más la convicción de que el tratado sobre Dios y la cristología son inseparables, pues se implican mutuamente. No decimos simplemente que Jesucristo es Dios, sino que Jesucristo es el Hijo de Dios y, por lo tanto, Dios. Y viceversa: en teología, todo el conocimiento filosófico sobre Dios es puesto en el contexto de cuanto Nuestro Señor ha dicho sobre su Padre.

Es significativo del ambiente teológico del momento el título que W. Kasper da a su tratado sobre Dios: *Der Gott Jesu Christi*.<sup>3</sup> Josef Ratzinger ha dado este mismo título a sus meditaciones sobre Dios.<sup>4</sup> El testimonio de Jesús sobre Dios comienza a recibir atención primordial en las nuevas redacciones del tratado sobre Dios, también en lo que se refiere al Dios revelado en el Antiguo Testamento.

Esta atención a la revelación del misterio de Dios en la Persona y en la enseñanza de nuestro Señor coincide, además, con un cambio de acentos en la importancia que se otorga a la radical novedad que comporta el pensamiento bíblico con respecto a las culturas de su época y de su entorno, tanto en el An-

<sup>1</sup> SAN IRENEO DE LYON, *Epideixis*, 3-8, esp. 7 (*Sources Chrétiennes* 62), 31-44.

<sup>2</sup> J. JEREMIAS, *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966 (traducción española: *Abbá y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1983).

<sup>3</sup> W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982 (traducción española: *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986).

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 1976 (traducción española: *El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios Uno y Trino*, Salamanca 1980). Muchas de las líneas de fuerza de este libro han encontrado un ulterior desarrollo en J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007.

tigo Testamento como en el Nuevo: ahora se destaca más la novedad que la continuidad.

Del Antiguo Testamento se ponen en primer plano dos cuestiones de gran importancia: 1) cómo el concepto de Alianza vertebraba las relaciones de Dios con su pueblo y el mismo concepto de Dios, y 2) cómo la creación *ex nihilo*, de estricta novedad con respecto al pensamiento filosófico, fundamenta la fe en la trascendencia divina sobre toda la creación, sobre la materia y sobre el tiempo, y da al concepto bíblico de Dios una *personalidad* inconfundible. Del Nuevo Testamento se subraya la radical novedad que comporta la filiación divina de Jesús, y la revolución que introduce en la teología del Antiguo Testamento, especialmente en lo que se refiere al misterio de la intimidad divina, es decir, al misterio trinitario.

Muchas más concausas podrían citarse como razones que convergen en el logro conjunto de temas y enfoques que encontramos en muchos de los recientes tratados teológicos sobre Dios. De entre todas ellas, es de justicia mencionar la influencia del pensamiento de Karl Barth en su esfuerzo por subrayar la trascendencia de Dios y cómo el racionalismo impide todo acceso a Él. La primera edición del volumen II de *Die kirchliche Dogmatik*, dedicado a la enseñanza sobre Dios, es de 1958/1959.<sup>1</sup>

En este volumen, Barth insiste con toda la fuerza de su pasión teológica en que Dios está más allá de todo concepto, de toda palabra, de toda formulación filosófica. En nuestro siglo, nadie como él ha sabido formular en todo su dramatismo las objeciones contra la *compatibilidad* entre el *Dios de los filósofos* y el *Dios cristiano*. K. Barth llama al *Dios de los filósofos* sencillamente un *ídolo*, un *dios falso*. En consecuencia, según Barth, la teología natural y el tratado teológico sobre Dios son incompatibles.

La posición de Barth tuvo una doble repercusión en lo que respecta a este tema tan propio del tratado teológico sobre Dios: por una parte, obligó a los teólogos a profundizar, por así decirlo, en la *dimensión teológica* del tratado teológico sobre Dios; por otra parte, ayudó a no perder nunca de vista la trascendencia divina al hablar de Dios, aunque se estuviesen utilizando razonamientos filosóficos. Con esta nueva sensibilidad se hizo más fácil detectar las desviaciones racionalistas que había sufrido el tratado de Dios, y se caminó hacia un nuevo planteamiento de lo que entonces se conocía como *Tratado de Dios Uno*. Al subrayar el concepto de autodonación de Dios al hombre en la revelación, Barth destaca también que la teología es un discurso dentro de la revelación que de ninguna manera puede quedar reducido a mera expresión de experiencias humanas sobre lo trascendente. En efecto, la teología está primero en Dios antes que en el hombre. Detrás de la revelación hay un sujeto divino que se abre al ser humano.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*: II, 1-2: *Die Lehre von Gott*. Zurich 1958/1959. (traducción francesa: *Dogmatique*, Genève 1956-1958). Existe una edición italiana que recoge párrafos selectos ordenándolos por temas: I. MANCINI (ed.), K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna 1990. Los textos correspondientes a Dios están en las páginas 19-62.

<sup>2</sup> Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*: I,1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1952. (traducción francesa: *Dogmatique*, Genève 1953).

Únanse a estas observaciones de Barth sobre la trascendencia divina (muchas veces teñidas de un evidente matiz confesional), el conocimiento y el aprecio cada vez más profundo por la teología oriental en los tratadistas. La consideración detallada de autores como Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, Juan Damasceno, el Pseudo Dionisio, Gregorio Palamas, o los teólogos orientales del siglo XX, ayudaron a poner en primer plano, entre otras cosas, la importantísima verdad contenida en la teología apofática.

#### 4. La crítica de Karl Rahner al “deficit” de piedad trinitaria

La conocida crítica que hizo Karl Rahner en 1967 al *déficit* de doctrina y de piedad trinitaria en muchos cristianos de su época y su propuesta de replantear la orientación del tratado sobre Dios, encontró en este ambiente de renovación teológica un terreno abonado, y tanto la crítica como la propuesta fueron asumidas con entusiasmo por parte de muchos. Yendo más al fondo, la propuesta de Rahner encontró un ambiente abierto a la búsqueda de una nueva estructuración del los tratados sobre Dios Uno y sobre Dios Trino.<sup>1</sup>

La crítica rahneriana no era una constatación *inocente* del *déficit* doctrinal de una época: esta observación era aducida para abrir el camino a la aceptación de su *Grundaxiom*, al que presentaba en el citado estudio como la solución al problema planteado. Más aún, según Rahner, se había llegado a esta situación de *indigencia trinitaria* por no haber planteado y resuelto la cuestión que formulaba en el *Grundaxiom*.

Este *axioma fundamental* sintetiza lo más nuclear del pensamiento de K. Rahner en teología trinitaria. Aunque Rahner había esbozado ya algunas ideas al respecto en sus *Advertencias sobre el tratado dogmático “De Trinitate”*,<sup>2</sup> el *Grundaxiom* como tal es formulado en el trabajo sobre doctrina trinitaria que publica en *Mysterium Salutis* II y que lleva como título *El Dios trino como principio trascendente de la historia de la salvación*.<sup>3</sup> Rahner vuelve sobre la doctrina trinitaria con una visión de conjunto en su *Curso fundamental sobre la fe*,<sup>4</sup> sin alterar el *Grundaxiom*. La formulación del famoso axioma queda, pues, así: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa (*umgekehrt*)».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nos referimos al capítulo titulado *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis*, II, donde afirma: «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente *monoteístas*. Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada» (*Mysterium Salutis*, II-1, Madrid 1969, 361-362).

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Escritos de Teología* IV, Madrid 1967, 105-136. El título original es: *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‘De Trinitate’*, (*Festschrift für Bischof A. Stohr*, Mainz 1960, 130-150), y se encuentra recogido en el volumen IV de *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1962.

<sup>3</sup> J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1969, 339-349. En la edición alemana (Einsiedeln 1967) se encuentra en las páginas 323-377.

<sup>4</sup> K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979 (Edición alemana: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg in Brsgovia, 1976).

<sup>5</sup> RAHNER, *El Dios Trino*, 370.

Las reticencias al «y a la inversa» del *Grundaxiom* fueron numerosas y procedentes de sectores muy diversos.<sup>1</sup> Sin embargo, la observación de que muchos cristianos permanecerían imperturbables si se hiciese desaparecer del Credo el misterio de la Trinidad, fue una poderosa llamada de atención a renovar el tratado sobre Dios hecha en el momento oportuno y en un terreno propicio para encontrar un eco inmediato. El mismo Rahner reconocía ya entonces que «hay teólogos que de una manera más refleja e intensa son conscientes de la obligación que les incumbe de entender y presentar la doctrina de la Trinidad de tal manera que se convierta en una realidad en la vida religiosa concreta de los cristianos (piénsese en la dogmática católica de M. Schmaus o en G. Philips)».<sup>2</sup>

La referencia de Rahner a la dogmática de Schmaus está motivada por su intento de integrar los tratados de Dios Uno y de Dios Trino. El esquema que establece Schmaus en el primer volumen de su *Dogmática* es muy significativo tanto de la atención que el autor presta a este asunto, como del logro obtenido en el intento de dar unidad a los dos tratados. Schmaus privilegia la perspectiva trinitaria y, en consecuencia, su dimensión teológica.

He aquí su división esencial: «1) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a su facticidad (existencia de Dios); 2) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a su mismidad personal (Trinidad personal); 3) La Revelación de Dios Uno y Trino respecto a la plenitud de su vida (propiedades de Dios)».<sup>3</sup> El orden es, pues, éste: existencia de Dios, Trinidad, atributos divinos.

Nótese la prioridad que se da a la enseñanza bíblica y la integración que se consigue de ambos tratados. Con su redacción, Schmaus consigue además provocar en el lector la clara conciencia de que en ambos tratados se está hablando siempre de un mismo y único Dios que se ha revelado progresivamente en la historia, y que siempre, aun antes de la revelación del misterio trinitario, es trino en personas. Quizás por esta razón M. Schmaus apunta ya también al hecho de que la creación es obra de la Trinidad, adelantándose a una consideración que se hará general en las décadas posteriores. He aquí el título de uno de los subapartados: «Las obras divinas *ad extra* como acción unitaria de la mismidad Trinitaria divina».<sup>4</sup>

### 5. Trinidad y creación

La dimensión trinitaria de la creación es una de los temas que ha recibido en los últimos años una atención esmerada y creciente por parte de los teólogos.

<sup>1</sup> Las reticencias partían de Y. Congar, W. Kasper, J. H. Nicolas, y H. U. von Balthasar entre otros. Cfr. A. ARANDA, *La propuesta de K. Rahner para una teología trinitaria sistemática*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 69-123; E. DURAND, *L'identité rahnérienne entre la Trinité économique et la Trinité immanente à l'épreuve de ses applications*, «Revue Thomiste» 103 (2003) 75-92; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 31-39; L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 2008, 719-724.

<sup>2</sup> RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente*, 360.

<sup>3</sup> M. SCHMAUS, *Teología Dogmática 1, La Trinidad de Dios*, Madrid 1961, 206.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 443-446.

Juan Pablo II sintetizó la cuestión de modo conciso y sugerente: «La creación del mundo es obra del Amor: el universo, don creado, fluye del Don increado, del Amor recíproco del Padre y del Hijo, de la Santísima Trinidad». <sup>1</sup> A su vez, el *Catecismo de la Iglesia Católica* formula así esta cuestión: «la creación es la obra común de la Santísima Trinidad» (cfr. CEC 290-292). Se recupera en esta perspectiva la visión ireneana que, en el comienzo de la *Epideixis*, enlaza las creación del mundo por las tres divinas Personas con la dimensión trinitaria de la nueva criatura que surge de las aguas bautismales. <sup>2</sup> Se recupera también la importancia que tiene la afirmación ireneana de que en la obra de la creación el Hijo y el Espíritu son *como las dos manos* del Padre. <sup>3</sup>

Son muy numerosos los escritos de estos últimos años sobre la Trinidad creadora que buscan un equilibrio en el desarrollo de estas dos proposiciones que parecen opuestas: 1) las obras *ad extra* son *comunes* a la Trinidad, pues el Padre, el Hijo y el Espíritu actúan como un principio «único e indivisible de la creación» (CEC, 316); 2) en la obra de la creación cada una de las tres divinas Personas actúa conforme a sus *propiedades*, es decir, conforme a sus relaciones de origen: el Padre crea por medio del Hijo y del Espíritu, que es *Señor y dador de vida*. <sup>4</sup>

El número y la seriedad de los trabajos sobre este asunto dejan bien claro que este es un asunto al que deben atender los manuales. <sup>5</sup> De hecho, ya se encuentra presente casi siempre tanto en los tratados sobre Dios como en los tratados sobre la creación. Esto obliga indiscutiblemente a reflexionar aún más sobre la teología de las apropiaciones y a perfilar la distinción entre ellas y las propiedades.

Conviene recordar que la dimensión trinitaria de la creación está ya presente y de modo explícito en el comienzo de la Iglesia (por ejemplo, en el prólogo del evangelio de san Juan: todo ha sido hecho por el Verbo [Jn 1,1-3]; o en Col 1,12-20: en Cristo fueron creadas todas las cosas). En los últimos siglos, para no poner en peligro la unidad de Dios, se había dejado este tema en la sombra con demasiada frecuencia, aunque los grandes teólogos siempre hablaron de los *semina Verbi* y de los *vestigia Trinitatis* en la creación.

La dimensión trinitaria de la creación puede considerarse ahora como un tema totalmente recuperado. La teología trinitaria no se limita a desarrollar el orden de las Personas divinas en la obra de la redención, sino que aplica este

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 5.III.1986.

<sup>2</sup> Cfr. SAN IRENEO DE LYÓN, *Epideixis*, 4,-5, y 7-8 (Sources Chrétiennes 62, 33-38 y 41-45).

<sup>3</sup> Cfr. SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 4, 20, 1 (Sources Chrétiennes, 100, 624-626).

<sup>4</sup> *Símbolo Nicenoconstantinopolitano*, DH 150.

<sup>5</sup> Cfr. por ejemplo, S. DEL CURA ELENA, *Creación "ex nihilo" como creación "ex amore": su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*, «Estudios Trinitarios» 39 (2004) 55-130; G. EMERY, *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995; A. GANOCZY, *Der dreieinige Schöpfer: Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001 (traducción española: *La Trinidad creadora: teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca 2005); R. GERARDI (a cura di), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Roma 1990; G. MARENGO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma 1990; J. SCHMID, *Creatio ex amore. Zum dogmatischen Ort der Schöpfungslehre. Festschrift für A. Ganoczy zum 60 Geburtstag*, Würzburg 1989.

mismo orden a la teología de la creación. En consecuencia, se muestra con nueva luz la *dimensión cósmica* de la teología trinitaria y la profundidad que contiene la afirmación de que el *Spiritus Creator* es “dador de vida”.<sup>1</sup>

El principio de que el Dios Creador es el Dios trinitario ha sido la idea que ha llevado a algunos teólogos como Klaus Hemmerle a elaborar una “ontología trinitaria”.<sup>2</sup> Según Hemmerle, tanto la teología como la filosofía tienen necesidad de una ciencia del ser (ontología). Es necesario por tanto, elaborar una ontología a partir del dato de la fe, que sea coherente con las aportaciones de la razón. A su juicio, no basta una ontología en la que lo cristiano permanezca sólo como huésped, sin cambiar de fondo unos presupuestos que hubieran sido elaborados desde un punto de partida distinto. Intenta esbozar cómo habría que desarrollar una concepción de la realidad que tomase como punto de partida el hecho de que todo lo que el hombre vive, experimenta y conoce tiene su fuente en el misterio del Dios uno y trino, y que, por tanto, lleva un sello trinitario. Para el cristianismo, el estar-en-sí, la sustancia cerrada, no es lo que permanece. Ha descubierto que el amor es lo único que permanece y, por tanto, sitúa en el núcleo ontológico de las cosas la categoría del don de sí, el movimiento y la relación, entendida como mucho más que un accidente del ser. Lo único que permanece es el estar inmerso en la vida de Aquel que es la *Agápe* misma, don de sí. Es desde una fenomenología del amor desde donde hay que elaborar una ontología trinitaria. Desde este punto de vista, el ser en sí mismo, la sustancia, se encuentra más a sí misma en cuanto entra en relación con lo que existe más allá de sí. La identidad crece en la medida que se da. Es decir, la sustancia existe para la comunión.<sup>3</sup>

### 6. La naturaleza teológica del tratado sobre Dios Uno

Si en la época anterior al Vaticano II el tratado de Dios Uno ha podido confundirse no pocas veces con una teodicea adornada con algunas citas bíblicas y quizás con algún breve texto patrístico, ahora se plantea y desarrolla en una perspectiva estrictamente teológica, utilizando todo el utillaje de que se dispone, especialmente los ricos conocimientos bíblicos y patrísticos que tanto han progresado en este siglo. Es decir, se intenta ahora, en muchos casos con éxito, que el tratado sobre Dios Uno esté realmente fecundado por la revelación.

En consecuencia, se pone en primer plano la importancia de la Alianza en el Antiguo Testamento y su repercusión decisiva en el concepto veterotestamen-

<sup>1</sup> Este es precisamente el título de la pneumatología de H. U. VON BALTHASAR: *Skizzen zur Theologie III: Spiritus creator*, Einsiedeln 1999 (traducción española: *Spiritus Creator*, Madrid 2004). Cfr. también GANOCZY, *La Trinidad creadora*.

<sup>2</sup> Cfr. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976; *Partire dell'unità: la Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma 1998; *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005.

<sup>3</sup> Esta línea de reflexión está siendo cultivada, entre otros, por P. CODA, *Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993; y E. MALNATI, *Dio nella teologia cristiana*, Casale Monferrato 2005.

tario de Dios. El Dios de Israel es antes que nada el Dios de la Alianza, el que ha tomado la iniciativa de establecerla, el que ha elegido a su pueblo, el que es fiel al pacto sellado con Abrahán, con Moisés y con Josué, el que nunca fallará. Se estudian, en muchos casos genéticamente, los distintos atributos de Dios en la Sagrada Escritura, siempre al servicio de la teología de la Alianza. Así se ve, por ejemplo, en la forma en que se habla de la omnipotencia divina, de la omnisciencia de Dios, de su conocimiento del futuro, de su amor, de su indefectibilidad: todos estos atributos se manifiestan en las actuaciones de Dios en la historia, y la teología que se contiene en ellos está al servicio de la teología de la Alianza. Más en concreto, están al servicio de la absoluta fidelidad de Dios a la Alianza, más firme y más estable que todo cuanto existe.

Toda esta teología queda enriquecida por la Persona, el testimonio y la predicación de Jesús de Nazaret, que lleva a su plenitud la revelación del Antiguo Testamento e instaura una *nueva y eterna Alianza* (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Co 11,25; 2Co 3,6). Baste recordar el modo en que Nuestro Señor describe los atributos divinos: la atención del Padre a todos los detalles de la creación, la misericordia de Dios, su paternidad. Los atributos divinos manifestados a lo largo de todo el Antiguo Testamento se revelan ahora, a veces paradójicamente, en el rostro del Crucificado: la Sabiduría divina se concreta en la locura de la cruz (1Co 1,10-4,21); el amor paternal de Dios hacia el pueblo y hacia el Mesías se concreta en nuestra adopción de hijos en el Hijo (Ga 4,4).

La dimensión teológica del tratado de Dios Uno queda así esculpida ya desde las primeras páginas de este tratado.

### 7. *La teología de la creación y la trascendencia de Dios*

Así sucede también con la teología de la creación presente ya en el Antiguo Testamento, que aparece enriquecida cuando se le sitúa en su contexto natural, que es la teología de la Alianza, y que es confirmada y llevada a plenitud en la enseñanza del Nuevo Testamento.

Gracias a la teología de la creación y de la Alianza, a lo largo del Antiguo Testamento va emergiendo paulatinamente un concepto de Dios de una sorprendente novedad y de una llamativa pureza, en especial en lo que se refiere al monoteísmo, al carácter personal de Dios y a su trascendencia sobre todo lo creado. El Dios del Antiguo Testamento se nos presenta con unos rasgos – atributos –, que impiden cualquier confusión con todo otro concepto de Dios, especialmente con el concepto filosófico. Es un Dios que actúa en la historia al mismo tiempo que la trasciende. Es un Dios todopoderoso, que de ningún modo puede confundirse con una pieza de este mundo, aunque esa pieza fuese el *primer motor*. El lenguaje antropomórfico, tan característico de las páginas veterotestamentarias, ayuda a esbozar la imagen de este Dios, a la vez cercano y trascendente, justo y misericordioso. Es el Dios al que Jesucristo llama su Padre, a quien revela plenamente, mostrándolo en total continuidad con el Antiguo Testamento en su condición de Creador del mundo. Nuestro Señor lleva tam-

bién a plenitud la revelación del misterio de la creación. Su enseñanza sobre la Providencia divina en el Sermón del Monte es determinante.

### 8. La propuesta de una “analogía caritatis”

En las últimas décadas ha adquirido gran protagonismo la teología de Ricardo de San Víctor, su originalidad y su significado para la teología trinitaria. Son abundantes los manuales que le dedican amplio espacio y, sobre todo, los que dan gran importancia a su figura y a su método teológico.<sup>1</sup> En la línea que va de san Agustín a santo Tomás de Aquino, Ricardo brilla con luz propia, mostrando unas perspectivas sugerentes que resultan novedosas sobre el planteamiento de san Agustín, sobre todo, en la definición de persona<sup>2</sup> y en la convicción de que el más alto grado de amor – la caridad – exige que haya alteridad personal en Dios.<sup>3</sup>

El camino emprendido por Ricardo – tomar la naturaleza del amor como punto de partida para hablar de la Trinidad – recibe nuevo impulso con los análisis de la vocación de todo ser personal a la comunión. En esta línea se encuadran los intentos de contemplar el misterio trinitario a partir de la *analogía caritatis*. Se encuentra un buen ejemplo de esto en Piero Coda, que toma como fundamento de su reflexión trinitaria la afirmación joanea de que Dios es amor (cfr. 1Jn 4,16) y la revelación de Dios como *agápe* trinitario en el misterio pascual. Coda se inspira en los logros de la teología agustiniana y, sobre todo, en la teología de Ricardo de San Víctor; propone asumir la definición joanea de Dios como amor, y pensar la vida intratrinitaria a partir de la dinámica del amor, como Aquel que ama, el Amado y el Amor, entrando así en el círculo de la teología trinitaria de Ricardo.

La *novedad* de este planteamiento se percibe mejor, si se tiene en cuenta la crítica que dirige a san Agustín. Según Coda, san Agustín señaló este camino con claridad, pero hizo discurrir su reflexión sobre la analogía psicológica y, por tanto *intrasubjetiva*, es decir, a partir de la vida íntima del propio sujeto espiritual,

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo, M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Santafé de Bogotá 1991, 312-345; LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 250-253 y 264-266; MATEO SECO, *Dios Uno y Trino*, 309-313; J. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 45-48.

<sup>2</sup> Comenta L. Scheffczyk: «Con la caracterización de la persona divina como *incommunicabilis existentia* se descarta respecto de las personas en la Trinidad el equívoco del *sistere sub accidentibus* nacido de la fórmula boeciana, a la vez que (con el concepto de existencia) se salvaguarda el *sistere ex alio*. Esto libera a las personas divinas del campo de los puros *modi essendi* y las presenta como *modi obtinendi naturam divinam* en perspectiva cercana a la perspectiva griega de los *tropoi tes hyparxeos*», L. SCHEFFCZYK, *Formulación del Magisterio e historia del dogma trinitario*, en J. FEINER, M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1969, 184.

<sup>3</sup> Ricardo se inspira a su vez en un pasaje célebre de san Gregorio Magno: «Ecce enim binos in praedicationem discipulos mittit, quia duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi, et minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit», SAN GREGORIO MAGNO, *Homilia* 17, 1: PL 76, 1139.

sin adentrarse por la vía de la *intersubjetividad*.<sup>1</sup> Coda propone colocar el acento de la analogía trinitaria en la perspectiva *intersubjetiva*, es decir, en las relaciones que las personas distintas establecen entre sí.<sup>2</sup>

También J. A. Sayés da gran importancia a Ricardo de San Víctor, que ha elaborado una teología trinitaria «basada en categorías más personalistas: el Padre entrega su amor y su ser entero al Hijo, el cual lo recibe del Padre, y ambos, al amarse, hacen surgir al Espíritu como fruto y culminación de ese amor».<sup>3</sup> Sayés dice que con esto se acerca a la teología griega, sobre todo, por partir de la teología del Padre para presentar el misterio trinitario. Al mismo tiempo, con la aplicación de la analogía en el sentido de que el Padre y el Hijo, «al amarse, hacen surgir el Espíritu como fruto y culminación de ese amor»,<sup>4</sup> se muestra totalmente ubicado en el planteamiento latino.

Puede decirse que, en la aproximación al misterio trinitario, tanto el esfuerzo agustiniano-tomista utilizando la analogía psicológica, como el esfuerzo de Ricardo de San Víctor utilizando la analogía del amor, resultan fructíferos y complementarios. La analogía del amor explica muy bien la existencia en Dios de pluralidad de personas; no se puede decir lo mismo con respecto a la explicación del modo en que unas personas proceden de otras, es decir, a la diferencia existente entre *generación* y *espiración*. Ambas aproximaciones, sin embargo, convergen en el hecho de señalar lo relacional como constitutivo de las Personas, y ambas se enriquecen mutuamente. No en vano, Ricardo de San Víctor se encuentra inserto en la tradición agustiniana.

### 9. La unidad de los dos Testamentos

Resulta muy importante la consideración unitaria de la enseñanza sobre Dios contenida en los dos Testamentos, especialmente, en el tratamiento de los atributos divinos y en todo lo que mira a la relación entre Trinidad y Unidad. El Dios de Jesús es el mismo del Antiguo Testamento; el hecho de que Dios sea trino en personas en nada entibia la confesión de monoteísmo realizada por el Antiguo Testamento. La atención prestada al concepto de Dios en el Nuevo Testamento<sup>5</sup> enriquece en gran manera cuanto la teología dice sobre la naturaleza de Dios y sus atributos.

<sup>1</sup> «Así pues, Agustín no sólo renuncia a penetrar en el misterio de la Santísima Trinidad siguiendo la vía de la *analogía caritatis*, sino que se repliega en la analogía psicológica, tomando como punto de partida – para ilustrar el misterio trinitario – la unidad de esencia y la triple facultad del espíritu humano. Se trata de una opción fundamental y decisiva para el desarrollo posterior de la teología trinitaria que, a partir de este momento, sobre todo en Occidente, insistirá en la vía psicológica, llamada también *intrasubjetiva* (que tiene en cuenta al sujeto humano en su constitución íntima y espiritual), para distinguirla de la *intersubjetiva* (relativa a la persona humana en su relación con las otras). El peligro de esta segunda analogía [...] es evidentemente el de no salvaguardar la unidad de la esencia de Dios y el de acabar así en el triteísmo. Pero, por otra parte, ¿acaso la revelación de Cristo no está hecha en términos francamente, aunque misteriosamente, *intersubjetivos*?», CODA, *Dios Uno y Trino*, 202.

<sup>2</sup> Cfr. CODA, *Dios Uno y Trino*, 196-203.

<sup>3</sup> J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Madrid 2000, 182.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Conviene recordar el conocido estudio *Theós en el Nuevo Testamento* de K. RAHNER (*Escritos de Teología* 1, Madrid 1963, 93-167), que tuvo una gran influencia a la hora de llamar la atención sobre la especificidad del concepto de Dios en el Nuevo Testamento y sobre su dimensión *teológica*.

El estudio del Antiguo Testamento debe facilitar la comprensión de que el Dios del que hablamos es ante todo el Dios de la Alianza, el que ha salido al encuentro del hombre, el que ha tomado la iniciativa de establecer la Alianza. Se trata de un ser personal cuya existencia, propiamente hablando, no es un *descubrimiento* del pensamiento humano, sino que es Alguien que ha salido a nuestro encuentro. La enseñanza sobre Dios contenida en el Antiguo Testamento ha ido cristalizando en sucesivos y continuados encuentros, es decir, se ha ido forjando a través de las manifestaciones divinas y de su acogida por parte de los hombres.

Las manifestaciones de Dios en el Nuevo Testamento comportan una radical novedad con respecto a las del Antiguo: la Alianza es nueva y también la epifanía divina, que tiene como centro la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu Santo. La revelación trinitaria es, indiscutiblemente, una novedad radical con respecto a la revelación del Antiguo Testamento. Pero esta novedad, comporta también una nueva revelación de los atributos divinos, pues todos ellos son vividos en dimensión trinitaria. Pero es que, además, en la actuación de Jesús ha habido una manifestación nueva del ser de Dios. Así por ejemplo, la Sabiduría divina se manifiesta en la *locura de la Cruz*, el poder divino en el *anonadamiento*, la providencia de Dios llega hasta los últimos detalles en el cuidado de todos los seres como se pone de manifiesto en el sermón del monte, la fidelidad de Dios llega hasta el envío del Hijo, etc. En una palabra, Dios se ha manifestado definitivamente en el rostro humano de Jesucristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6).

En los tratados sobre Dios, la unidad de los dos Testamentos debe ser visible en el esfuerzo por presentar una síntesis de su enseñanza, nada fácil, dada la riqueza doctrinal de tantos siglos de diálogo de Dios con los hombres. Pero este esfuerzo es de justicia: cuando Nuestro Señor Jesucristo o el mismo san Pablo hablan de Dios y de sus actuaciones en la historia de la salvación están pensando en el Dios único, en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob que se manifestó a Moisés (Ex 3,16) y que habló por medio de los profetas (cfr. Hb 1,1-2).

La unidad de los dos Testamentos lleva a evitar una dicotomía nada infrecuente en los manuales de décadas anteriores: el Antiguo Testamento era utilizado para describir los atributos divinos en el tratado de Dios Uno, y el Nuevo Testamento era utilizado para centrarse en el misterio de la Trinidad. Esto equivale a presentar una visión muy incompleta de la enseñanza bíblica sobre Dios.

Cuanto venimos diciendo, lleva a estas dos conclusiones prácticas: en primer lugar, la consideración de la naturaleza de Dios y de sus atributos, sin renunciar a los planteamientos filosóficos, ha de ser estrictamente teológica, es decir, ha de estar enraizada en las fuentes de la revelación, sin omitir ninguna de las cuestiones fundamentales que plantea la exégesis bíblica; en segundo lugar, las cuestiones sobre la unidad de Dios no pueden considerarse separadas de la consideración de la Trinidad divina, entre otras razones, porque, como M. Schmaus puso de relieve con la estructuración de su tratado, el misterio de la Unidad de Dios pertenece intrínsecamente al misterio de la Trinidad y viceversa.

## 10. Los esquemas “griego” y “latino”

Al llegar aquí, es oportuna una digresión sobre los esquemas utilizados en la estructuración y en el desarrollo del misterio trinitario. Es un tópico y una simplificación, aunque no una falsedad, decir que la teología griega y la teología latina afrontan el estudio del misterio trinitario desde dos perspectivas diversas: los griegos irían desde la trinidad de personas a la unidad de naturaleza, mientras que los latinos irían desde la unidad de naturaleza a la trinidad de personas. Este tópico sintetiza dos formas distintas de proceder, en un intento por destacar las ventajas y las dificultades de dos esquemas ideales, que nunca se han dado realmente con esa pretendida nitidez, aunque efectivamente se trata de caminos diversos, que inciden en la teología trinitaria y notoriamente en la cuestión del *Filioque*.

Se trata de caminos diversos, pero que no pueden tomarse como incompatibles, ni siquiera como paralelos, sino como complementarios. Y mucho menos, si nos remontamos a la época patrística. La teología patrística griega parte de la confesión de fe bautismal y de la Sagrada Escritura en la que se despliega primero la doctrina sobre Dios y, después, su realidad trinitaria. Baste recordar el ejemplo de san Gregorio de Nisa que, en el *Gran discurso catequético*, comienza hablando de la unidad de Dios, para mostrar después que ese Dios tiene un *logos* y un *pneuma*. A su vez, la patrística latina – y su principal representante, san Agustín – tiene como punto de partida la confesión de fe bautismal y la Sagrada Escritura y, aunque san Agustín comienza su *De Trinitate* por la unidad de la esencia divina, tiene muy presente ya desde los primeros libros del *De Trinitate* la trinidad de personas y la teología de las misiones.<sup>1</sup>

La *oposición* que se ha querido ver entre los dos itinerarios teológicos – el griego y el latino – es, en gran parte, ficticia. La realidad histórica es mucho más matizada.<sup>2</sup> En la época patrística, la teología griega y la teología latina están muy cercanas y no admiten semejantes dicotomías. Los planteamientos y los problemas son muy similares.<sup>3</sup> Más bien puede decirse que la teología latina, en su desarrollo, sigue a la teología griega sin contradecirla, aunque utilizando la

<sup>1</sup> No podía ser de otra forma, ya que san Agustín parte de la *regula fidei* y entre los textos claves de la Escritura en que se apoya se encuentra el mandato misional de Mt 28,19.

<sup>2</sup> Se trata, en efecto, de una misma fe cuya formulación teológica se va plasmando por caminos diferentes. La teología griega, cara al peligro de sabelianismo, afirma ante todo la realidad de la *hypóstasis* de cada una de las Personas, mientras afirma en segundo lugar la unidad de *ousía*; en cambio, la teología latina, para garantizar la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo en la unidad de Dios, tiende a afirmar sobre todo la unidad de la sustancia divina, en el seno de la cual tienen lugar las procesiones de las Personas. Pero ambas tradiciones – la oriental y la occidental –, a partir de puntos de vista diferentes, contienen los principios que llevan a distinguir entre lo que se refiere a la esencia divina y lo que concierne a la trinidad de Personas (cfr. F. BOURASSA, *Questions de Théologie Trinitaire*, Roma 1970, 29). Entre estos principios quizás ninguno tan decisivo como la fórmula de los Capadocios *mia ousía, tres hypóstasis*.

<sup>3</sup> Cfr. A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, París 1956, 11.

analogía psicológica en un sentido parcialmente distinto: para Gregorio de Nisa la analogía de la palabra es utilizada considerando que el Verbo es el contenido noético pronunciado por el Padre mientras que el Espíritu es el aliento en el que se pronuncia la palabra; para la teología latina el Verbo es el conocimiento al que sigue el amor.

Una de las adquisiciones más importantes y universal de los manuales sobre Dios consiste en un conocimiento más profundo y extenso del pensamiento trinitario griego, y en la clara conciencia de que ambos *esquemas* han de utilizarse como complementarios en la medida de lo posible.

### 11. *El encuentro del hombre con Dios*

Es obvio que el ateísmo contemporáneo, al que tanta atención prestó el Concilio Vaticano II, presenta al tratado de Dios graves y urgentes cuestiones. Quienes explican este tratado, aunque se encuentren alejados de los intereses de la teología fundamental, han de sentirse seriamente interpelados por el ateísmo contemporáneo, especialmente en lo que se refiere al *encuentro* del hombre con Dios. Sobre los teólogos pesa la responsabilidad de presentar una imagen *verdadera y creíble* de Dios y, por lo tanto, han de poner un gran esfuerzo por cuidar la coherencia y la credibilidad de su discurso sobre Dios.<sup>1</sup>

En este sentido es paradigmático el final de *El Dios de Jesucristo*, en el que W. Kasper llama la atención sobre la importancia que tiene el misterio trinitario para salir al paso del ateísmo contemporáneo, es decir, para hablar de Dios. Según Kasper, no es buen camino oponerse al ateísmo de nuestros días con un *teísmo* que no tenga en cuenta al Dios trino. Esto es así, porque «el teísmo es una fe cristiana ya minada por la Ilustración y por el ateísmo, y degenera siempre y necesariamente en el ateísmo del que intenta preservar, pero cuyos argumentos no es capaz de rebatir. Frente al cuestionamiento radical de la fe cristiana no sirve ya un teísmo tímido, general y vago, sino sólo el testimonio decidido sobre el Dios vivo de la historia, que se manifestó concretamente por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo».<sup>2</sup>

El diagnóstico del ateísmo contemporáneo realizado por Kasper y la terapia que propone son compartidos por muchos y, desde luego, es un argumento más a favor de que el tratado sobre Dios se conciba como un tratado auténticamente teológico, es decir, teniendo como programa – valga la redundancia – ofrecer una “teología teológica” sobre Dios.

Esto quiere decir que es muy importante que en este tratado queden armónicamente unidas las perspectivas bíblica, patrística, histórica, litúrgica y especulativa. De hecho, son abundantes los tratados en los que la convergencia de

<sup>1</sup> Sobre este tema, cfr. J. RATZINGER, *Dios. El hombre de hoy ante la pregunta por Dios*, en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 73-83; IDEM, *Cómo predicar hoy sobre Dios*, *ibidem*, 84-98; F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Hablar de Dios en la Iglesia del futuro*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000*, Madrid 1999, 251-271.

<sup>2</sup> W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 356.

estas perspectivas es resaltada incluso estructuralmente, pues comienzan con una primera parte bíblica, prosiguen con un detenido estudio de la teología patristica y de los grandes teólogos hasta nuestros días, y terminan con una exposición sistemática de las cuestiones especulativas.

### 12. *La estructuración del tratado sobre la Trinidad*

La reestructuración del tratado sobre Dios ha afectado especialmente al antiguo tratado de Dios Uno pues lo ha introducido plenamente en un contexto trinitario. Desde este punto de vista, la nueva estructuración, en cuanto a la ordenación general de las cuestiones, ha afectado mucho más al tratado sobre Dios Uno que al tratado sobre la Trinidad, que siempre estuvo más cercano a los estudios bíblicos y patristicos y que, en su dimensión especulativa, alcanzó en las *Sumas* medievales un orden lógico de gran perfección. En lo que respecta al tratado sobre la Trinidad se han mantenido las cuestiones típicas del tratado y se ha seguido con flexibilidad el orden ya establecido por santo Tomás, especialmente en lo que se refiere a la concatenación entre procesiones-relaciones-personas.

Dentro de esta estructuración, los tratadistas suelen prestar especial atención a la teología de las Personas divinas, especialmente a la teología del Espíritu Santo. En este terreno no hay innovación alguna en cuanto al orden – se sigue el *ordo trinitarius* –, pero sí existe una mayor riqueza teológica, especialmente en lo que se refiere a la Persona del Padre y a la pneumatología.

Son muchos los factores que inciden en este progreso de la teología de las Personas. Quizás el más importante sea el diálogo con los ortodoxos y las cuestiones suscitadas por el *Filioque*. A estas razones ha de sumarse la aportación trinitaria de Juan Pablo II con sus tres Encíclicas de temática trinitaria, cada una de ellas dedicada a una Persona divina, especialmente *Dominum et vivificantem*,<sup>1</sup> sus *Catequesis* de los miércoles cuya estructuración las convierte en pequeños tratados de cada una de las Personas,<sup>2</sup> los Discursos con motivo del centenario del I Concilio de Constantinopla.<sup>3</sup>

A la vez que se concede una mayor importancia a cada una de las Personas

<sup>1</sup> Esta encíclica del 18.5.1986 cierra la trilogía trinitaria de Juan Pablo II, y es una amorosa meditación sobre la Persona y acción del Espíritu Santo, con intuiciones y sugerencias de gran significado teológico. De entre los comentarios que se le dedicaron en su día, cfr. C. SCHÖNBORN, *Es el Señor y da la vida*, «Scripta Theologica» 20 (1988) 551-567; L. SCHEFFCZYK, *La Encíclica sobre el Espíritu Santo (Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza)*, en *ibidem*, 569-587; J. A. DOMÍNGUEZ, *La Teología del Espíritu Santo*, en *ibidem*, 587-626; J. MORALES, *El Espíritu Santo "Creador" en la Encíclica "Dominum et vivificantem"*, en *ibidem*, 627-641.

<sup>2</sup> Se trata de las *Catequesis* sobre el *Credo* que Juan Pablo II desarrolló en las audiencias generales de 1984 a 1991. Las *Catequesis sobre el Espíritu Santo* constituyen un breve e interesante tratado de pneumatología tanto en su esquema como en su desarrollo. Juan Pablo II las califica como "una catequesis sistemática", y eso es lo que son.

<sup>3</sup> Cfr. entre otros escritos, la Carta Apostólica en el XVI Centenario de san Basilio (Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, 2.1.1980), la *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso* (25.III.1981), y el *Discurso al Congreso internacional de Pneumatología*, (26.III.1982).

divinas, se ha prestado también una mayor atención a la cuestión de la *circuminsessio* (de *circum-insidere*, sentarse) o *circumincessio* (de *circum-incedere*, avanzar) conjugando la connotación de quietud del primero de los términos latinos, con la de movimiento del segundo y del término griego *perichóresis*.<sup>1</sup> Como sucede con la teología griega, la atención a la *perichóresis* vuelve a poner en primer plano el marco de unidad en que ha de situarse la consideración de cada Persona.

Finalmente, y en proporción directa al interés que ha despertado todo lo relativo a la intervención de Dios en la historia, es decir, a la *oconomia salutis*, ha cobrado mayor importancia la teología de las misiones, conjugando con gran fruto *theologia* y *oikonomia*.

Así, aunque en cuanto a su reestructuración el tratado de la Trinidad ha recibido menos cambios que el tratado de Dios Uno, de hecho, también este tratado se ha visto profundamente afectado por la renovación. Y esto no sólo porque los temas reciben una atención más esmerada, sino porque, al estar unido al tratado sobre Dios, participa con él de su más estrecha relación con la perspectiva bíblica e histórica. Dada la estrecha unidad en que se han fundido los tratados de Dios Uno y de Dios Trino, en cada una de las partes – la bíblica, la histórica y la especulativa – se suelen estudiar a la vez las cuestiones pertenecientes a ambos tratados.

### III. TEMAS DE ESPECIAL INTERÉS

Cuanto se acaba de decir en torno a la estructura del tratado sobre Dios Uno y Trino (ahora sí se puede hablar en singular de un solo tratado) queda mejor perfilado si se ilumina desde los temas teológicos a los que los tratadistas han prestado mayor atención al redactar sus manuales en esta nueva estructuración.

He aquí algunos de los temas importantes y que suelen estar presentes de un modo u otro en todos los tratados.

#### 1. Las relaciones entre “*theologia*” y “*oikonomia*”

Quizás sea ésta la cuestión que más influya a la hora de unir y estructurar los dos tratados y de redimensionar cuanto se dice en ellos, tanto sobre el misterio de la Unidad de Dios, como sobre el misterio de su Trinidad personal.

El hecho es claro y, al mismo tiempo, nos trasciende: Dios, el Dios Trinidad, ha intervenido en la historia. El Padre ha enviado a su Hijo, que se ha hecho hombre verdaderamente en el seno de santa María; el Espíritu es enviado a nuestras almas para divinizarlos, uniéndonos a la Trinidad Beatísima al hacernos hijos en el Hijo. La *oikonomia* tiene por centro el misterio de la encarnación; desde la *oikonomia*, especialmente desde este misterio de Cristo, se ilumina y tiene sentido cristiano nuestra confesión de fe trinitaria. La *oikonomia*, además,

<sup>1</sup> Cfr. CODA, *Dios Uno y Trino*, 205-208.

es inseparable de la *theologia*, es decir, remite necesariamente ella. Confesamos que el Hijo eterno de Dios se ha encarnado en el tiempo, que el Verbo, preexistente a la creación del mundo, se ha hecho Hijo del hombre en los últimos tiempos.

En las confesiones de fe, *theologia* y *oikonomia* están entrelazadas de modo inseparable. Buena muestra de ello son los numerosos Símbolos que existen tanto en Oriente como en Occidente. La teología del siglo iv distinguió entre *theologia* (el discurso sobre cómo es Dios en sí mismo) y *oikonomia* (la intervención de Dios en la historia), pero siempre teniendo claro que quienes intervienen en la historia son las mismas Personas divinas que, en la *theologia*, son contempladas viviendo en una *communio* eterna: el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo.<sup>1</sup> Y, al mismo tiempo, precisamente porque es real la intervención de las Personas divinas en la historia, esta intervención es el fundamento para hablar en la *theologia* de tres Personas distintas.

Ya desde el comienzo, como es bien sabido, la Iglesia tuvo que luchar contra el monarquianismo modalista, es decir, contra la tendencia *reduccionista* que, por defender la unidad de Dios, reducía la Trinidad a simples modos de presentarse la misma y única persona divina en las diversas intervenciones de Dios. La posición de la Iglesia fue siempre clara y firme al señalar la distinción existente entre las Personas: el Padre envía al Hijo; sólo el Hijo es el que se encarna; el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo.

Lógicamente, el punto principal de referencia para hablar de la intervención de las Personas divinas en la historia es la encarnación del Verbo. En efecto, pertenece a la fe que se ha encarnado Él y sólo Él. Desde aquí se ilumina la intervención de cada Persona en la historia de la salvación. Esta intervención de cada una de las divinas Personas no establece desigualdad en cuanto a su divinidad, pero indiscutiblemente, dentro de la unidad, cada Persona interviene de modo acorde a su propiedad personal.<sup>2</sup>

Esta realidad está ya bellamente expresada en la *Epideixis* de Ireneo con el movimiento de *exitus-reditus* del que ya se ha hablado. La regla de nuestra fe es ésta, explica Ireneo: Dios Padre, increado, inmenso, invisible, creador del universo;

<sup>1</sup> De hecho, el término *theologia* se va cargando cada vez más de significado cristológico. «Poiché Origene – escribe B. Studer –, fra le economie divine, fa prevalere quella della incarnazione – significato già preparato da Ignazio e Giustino – l'economia si limita sempre di più all'azione salvatrice del Verbo incarnato, distinta della sua esistenza eterna», B. STUDER, *Economia*, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Roma 1983, 1063. Para los conceptos de *teología* y *economía* en Gregorio de Nisa, cfr. G. MASPERO, *Teología*, en *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Burgos 2006, 820-826. Según G. Maspero, «la verdadera y pura teología no es otra cosa que la recta enseñanza de la Trinidad [...]. Particularmente, para el Niseno, su contenido específico es el misterio de la Filiación, que se revela en la relación entre *theologia* y *oikonomia*», *ibidem*, 820. Nuevamente, aunque desde una perspectiva diversa, la relación entre teología y economía nos lleva a la relación entre la cristología y el tratado sobre Dios.

<sup>2</sup> Las formulaciones del *Catecismo de la Iglesia Católica* para expresar esta paradoja son bien conocidas: «Toda la economía divina es obra común de las tres personas divinas [...] cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal», n. 258.

el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo que se apareció a los profetas según el momento de la economía del Padre, por quien todo ha sido hecho, que al fin de los tiempos, para recapitular en sí todas las cosas, se ha hecho hombre, visible y palpable; el Espíritu Santo por el que han profetizado los profetas, que al final de los tiempos se ha derramado de un modo nuevo sobre nuestra humanidad para renovar al hombre.<sup>1</sup>

Muchos siglos más tarde, después de las célebres afirmaciones del segundo Concilio de Constantinopla (a. 553) sobre la unicidad de la operación trinitaria *ad extra*<sup>2</sup> y de la afirmación del Concilio de Florencia (a. 1442) de que las tres Personas «no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio»,<sup>3</sup> el *Catecismo de la Iglesia Católica* insiste en que «toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única». <sup>4</sup> Estas palabras, escritas cuando el *Grundaxiom* rahneriano estaba siendo analizado meticulosamente por muchos teólogos, son de una gran importancia: la economía manifiesta la propiedad de cada persona, no sólo *de modo lógico*, sino real; por eso desde la *oikonomía* podemos ascender hacia la *theología*. Buen ejemplo de esto dio san Agustín en su *De Trinitate* al advertir que las misiones de que habla la Escritura manifiestan el orden de origen de una Persona de otra.<sup>5</sup>

La integración entre *theología* y *oikonomía* con las implicaciones que esto lleva consigo es quizás la cuestión más importante de todo nuestro tratado desde el punto de vista metodológico. Si exceptuamos la pneumatología y el asunto del *Filioque*, ha sido ésta la cuestión sobre la que más se ha reflexionado. Convergen hacia ella no sólo el universo de temas suscitados por el *Grundaxiom* rahneriano en su *a la inversa*, sino también los puntos motivados por las versiones contemporáneas de la *Theologia crucis* de Lutero y, de modo más genérico, por la *teología del dolor de Dios* y la dimensión trinitaria de la Cruz de Cristo.

En su libro *La Trinidad, misterio de comunión*, Luis F. Ladaria ha dedicado el primer capítulo precisamente a la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente como una de las más importantes cuestiones trinitarias debatida en los últimos decenios, y toma como referencia clave el *axioma* rahneriano.<sup>6</sup> No le falta razón. La formulación de Rahner sintetiza la problemática existente en la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, y, en su momento, fue la formulación que más reacciones provocó entre los teólogos del momento.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cfr. SAN IRENEO DE LYÓN, *Epideixis*, 6 (Sources Chrétiennes 62), 39-40.

<sup>2</sup> Cfr. CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II, Sesión VIII, 2.VI. 553: DH 421.

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO DE FLORENCIA, Bula *Cantate Domino*, 4.II.1442: DH 1331

<sup>4</sup> CEC, n. 259.

<sup>5</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1, 5, 8; 4, 20, 27; cfr. también F. COURTH, *Dios, amor trinitario*, Valencia 1994, 177-189.

<sup>6</sup> Cfr. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64; cfr. también IDEM, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, especialmente 23-41.

<sup>7</sup> En su tratado sobre la Trinidad, Ladaria prestó ya atención a este *axioma*, enumerando algunas

Pasada ya la polvareda de aquellos años, Ladaria vuelve sobre este asunto ofreciendo una visión más serena del significado y del sentido del *axioma*, poniendo de relieve que los dos miembros del axioma se redimensionan mutuamente: sin la Trinidad inmanente no es posible la Trinidad económica, pues es esa Trinidad de eterna comunión personal la que se nos comunica en la historia. Al mismo tiempo, el realismo de la comunicación exige decir que hay una correspondencia real entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, es decir, entre *oikonomia* y *theologia*.

Por esta razón parece acertada esta observación de Ladaria: «Las dos partes del axioma se sostienen mutuamente. Es evidente que sin la primera la segunda no tiene sentido. Pero tampoco la primera sin la segunda. Si no hay un cierto *a la inversa*, no podemos decir que la Trinidad económica sea la inmanente». <sup>1</sup> Esta es la cuestión de fondo en el estudio de las relaciones existentes entre *theologia* y *oikonomia*: cómo se articula la “correspondencia” que existe entre la Trinidad inmanente y la económica. <sup>2</sup>

## 2. Cristo y la revelación del misterio de la Trinidad

Esta “correspondencia” sólo se puede articular en Cristo Jesús; en Él confluyen la Trinidad inmanente y la económica, pues Él es la suprema comunicación de Dios al hombre. En Cristo – y sólo en Cristo – encuentran una integración adecuada la *theologia* y la *oikonomia*. Este hecho exige que el tratado sobre Dios no sea nunca *aislado* del misterio de la encarnación: la cristología y el tratado sobre Dios están vitalmente unidos. Mutuamente se postulan e iluminan.

En el trabajo que venimos citando, Ladaria remite a un importante documento de la Comisión Teológica Internacional del año 1981 titulado *Teología, Cristología, Antropología*, <sup>3</sup> como una de las más importantes aportaciones en lo que mira a clarificar la relación entre *theologia* y *oikonomia*. La confesión de que el Verbo se ha encarnado (Jn 1,14) lleva consigo la afirmación no sólo de que Jesucristo es el Unigénito del Padre, sino de que en Dios hay pluralidad de Personas. Teocentrismo y cristocentrismo se postulan e iluminan mutuamente.

La Comisión Teológica alude evidentemente al *Grundaxiom* cuando dice: «Por ello el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la economía de la sal-

opiniones significativas. Sobre este asunto, cfr. ARANDA, *La propuesta de K. Rahner*, 69-123; MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 718-722.

<sup>1</sup> LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 63.

<sup>2</sup> Al final del capítulo, Ladaria advierte que «todo esto (el modo en que se presente la *correspondencia* que existe entre *theologia* y la *oikonomia*) hace que el axioma fundamental, que podemos considerar claro en sus líneas generales, ofrezca dificultades a la hora de su aplicación a los diferentes problemas concretos de la teología trinitaria», LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 64.

<sup>3</sup> Citamos la edición española realizada por C. POZO: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, y el texto latino por el *Enchiridion Vaticanum* 8 (1982-1983) 354-399.

vación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación». <sup>1</sup>

Como nota Ladaria, las palabras “libre y graciosamente” (*frei und gnadenhaft, libere et gratiose*) son expresión del mismo K. Rahner, y fueron utilizadas por él para evitar una total adecuación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica: la comunicación de la Trinidad al hombre es siempre libre y gratuita y, por lo tanto, aunque en sí misma responda a la vida intratrinitaria, no la *agota*. En consecuencia, no se puede decir sin más que la Trinidad inmanente se identifique con la Trinidad económica. <sup>2</sup>

La expresión “se comunica” quiere evitar entre otras cosas que la identificación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica lleve de algún modo a la conclusión de que la “comunicación” de la Trinidad inmanente pueda entenderse como un momento fundante del misterio de la Trinidad. La Comisión Teológica utiliza aquí el lenguaje que utilizó el Concilio de Calcedonia para hablar de la unión de las dos naturalezas en Cristo: se trata de una unión en la que se mantiene la distinción de ambas naturalezas, es decir, una unión «sin confusión». No se puede aceptar una conjugación entre *theologia* y *oikonomia* en la que haya confusión entre ellas, como si la *oikonomia* fuese un momento *constituyente* de la *theologia*.

Las palabras de la Comisión Teológica son suficientemente explícitas:

Hay que evitar igualmente toda *confusión* inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza. <sup>3</sup>

Con estas palabras, la Comisión Teológica alude a la variante más extrema de la teología de la cruz, que afecta profundamente al tratado de Dios: aquella en la que la Cruz es puesta como momento fundante de la Trinidad de Dios. <sup>4</sup> Dios

<sup>1</sup> CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I c, n. 2. La frase latina es totalmente clara: «Trinitas quae in salutis oeconomia sese manifestat immanens Trinitas est, et Trinitas immanens ipsa est quae libere et gratiose sese in salutis oeconomia communicat».

<sup>2</sup> Cfr. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 37-41.

<sup>3</sup> CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I c 2.2.

<sup>4</sup> La posición de J. Moltmann en aquellos años no ofrecía dudas a este respecto. Son elocuentes frases como éstas: «Jesu Tod kann nicht als Tod Gottes verstanden werden, sondern nur als Tod in Gott», *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1973, 192. Comenta B. Gherardini: «Il fatto è che Moltmann pone la croce nell'essere stesso di Dio come ciò che, all'interno di quest'essere trinitario, distingue e congiunge le divine Persone nelle loro reciproche relazioni», *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, 320. El mismo Moltmann concretaría su visión trinitaria de la cruz al asumir posturas como ésta: en la cruz, «el Padre sacrifica al Hijo de su amor eterno para convertirse en Dios y Padre que se sacrifica. El Hijo es entregado a la muerte y al infierno para convertirse en Señor de vivos y muertos», J. MOLTSMANN, *Ecumenismo bajo la Cruz*, en A. ORTIZ GARCÍA (ed.) *La teología de la cruz*, Salamanca 1979, 167.

no puede ser entendido como un proceso. Viene a la memoria la sabia insistencia de los teólogos medievales en que las Personas no proceden de la esencia divina, ni siquiera el Padre. La Trinidad no puede concebirse como un despliegue de la esencia divina en un modo que se aproxima a los gnósticos, o como un proceso de autoalienación y de recuperación que se asimila al pensamiento hegeliano. Dios no es un proceso de lucha por alcanzar la propia perfección, sino que es infinitamente perfecto con independencia de la creación del mundo y de su comunicación a los hombres; Dios se posee totalmente en su eternidad y trasciende infinitamente al mundo. La *oikonomia* ni constituye, ni funda a la *theologia*, aunque la manifiesta.

Al mismo tiempo, la *oikonomia* encuentra su momento culminante en la encarnación. Como dijera Nuestro Señor en la Última Cena, quien le ve a Él ve al Padre (Jn 14,9). En el tratado sobre Dios, es necesario evitar una separación radical entre el misterio de Dios y el misterio de Cristo. Y eso no sólo porque la encarnación es el punto de partida para nuestro conocimiento y nuestro lenguaje sobre el misterio de la Trinidad, sino porque la encarnación, utilizando un lenguaje antropomórfico, *afecta* en cierto modo a toda la Trinidad.

La Comisión Teológica lo expresa con fuerza en el documento que tenemos presente: «*Iesu Christi mysterium in Trinitatis structura inseritur*». <sup>1</sup> Desde el momento en que el Verbo se ha unido en unidad de persona a su humanidad comunicándole su propio modo de existir en el seno de la Trinidad, <sup>2</sup> el misterio de Jesucristo ha sido insertado misteriosamente en la misma intimidad de la Trinidad. La conocida afirmación *Unus de Trinitate passus* incide indiscutiblemente en la cristología, pero afecta también al tratado de Dios, pues destaca la radicalidad con que la *theologia* incide en la *oikonomia*.

### 3. El planteamiento estaurocéntrico de J. Moltmann

La *teología de la cruz* de cuño moltmaniano afecta no sólo a las cuestiones propias del tratado sobre la Trinidad, sino también a las que son propias del tratado de Dios Uno como los atributos divinos. En algunas formulaciones de Moltmann, la cruz aparece como el momento en que Dios mismo experimenta el abandono de Dios: el Hijo sufre el abandono del Padre, el Padre sufre al abandonar al Hijo, el Espíritu Santo sufre al abarcar en la Pasión la *distancia* entre el Padre y el Hijo.

Semejante posicionamiento implica el rechazo de una idea universal de lo divino: su absoluta perfección. En cierto sentido, Dios necesitaría de la evolución del mundo y de su propia *kénosis* en la historia para alcanzar él mismo su propia perfección. Dos atributos divinos, tradicionalmente claros en la teología de Dios Uno, resultan un obstáculo para esta posición: la inmutabilidad y la impassibilidad de Dios. De ahí el ataque frontal que se les dirige calificándolos de *préstamos* que el pensamiento cristiano habría recibido del pensamiento griego.

<sup>1</sup> CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I.C.2.1.

<sup>2</sup> Cfr. CEC, n. 470.

Estos ataques ponen en evidencia lo importante que es la unión entre el tratado de Dios Uno y el tratado de Dios Trino. La teología trinitaria enriquece en forma difícilmente cuantificable el tratado sobre Dios, pero, a su vez, el tratado sobre Dios ayuda a la teología trinitaria a exponer el misterio sin caer en la tentación de predicar el absurdo prescindiendo del principio de contradicción. Es un absurdo rechazar los atributos divinos, entre ellos la inmutabilidad y la impassibilidad, que se desprenden de la teología de la alianza y del mismo sentido común. Sobre ambos atributos se asienta la indiscutible fidelidad de Dios a la Alianza: Dios es inmutablemente bueno y misericordioso; Dios no necesita de la criatura para su felicidad. De ahí que su amor al hombre sea totalmente gracioso, gratuito.

El lenguaje antropomórfico de la Escritura ayuda a comprender que la inmutabilidad divina es fruto de su infinita perfección y que la impassibilidad no es insensibilidad, sino fruto de la infinita perfección de su amor. Lo mismo sucede en los Padres de la Iglesia al presentar, por ejemplo, la impassibilidad divina (la *apátheia*) como algo que está por encima de las pasiones de los dioses paganos, sin por ello negar su compasión por el mundo. En esta perspectiva, el estudio de los atributos divinos tanto desde el punto de vista de la teología positiva como desde el punto de vista especulativo sigue resultando muy necesario.

#### 4. La teología del dolor de Dios

A veces la teología *staurocéntrica* a que nos venimos refiriendo suele identificarse sin más con la teología del *dolor de Dios*. Esta identificación no es del todo justa, pues aunque ambas tienen que ver con la impassibilidad e inmutabilidad divinas, el horizonte en que se mueven y las instancias que plantean son bien distintas desde el punto de vista del tratado sobre Dios. Mientras que la *teología de la cruz* plantea una cuestión estrictamente trinitaria — si la cruz pertenece a la Trinidad como un momento fundante de la vida intratrinitaria —, la *teología del dolor de Dios* intenta responder directamente al modo en que Dios *reacciona* ante el dolor del mundo.

Es una cuestión a la que los tratados no pueden renunciar, pues es el eterno interrogante de cómo se conjuga la existencia de un Dios bueno, omnisciente y todopoderoso con la existencia del mal. Dentro de la grandiosidad de este misterio, quizás los teólogos se encuentren ahora en mejor disposición y con mejores instrumentos para profundizar en ella, conjugando la realidad de la *compasión* divina tal y como se desprende de la radicalidad de su amor al hombre con la infinita felicidad de Dios.

La teología del *dolor de Dios*, a su vez, tiene dos facetas: el dolor de Dios en Cristo sufriente, el dolor de Dios ante el mal que padece el mundo. Aunque es claro que las fórmulas usadas al hablar del dolor de Dios en Cristo son percibidas muy limitadamente por nosotros, pues no somos capaces de captar en toda su profundidad la estrecha unión del Verbo con su carne sufriente — es el Verbo quien sufre en su carne — «la cristología de la Iglesia no acepta que se hable for-

malmente de pasibilidad de Jesucristo *según* la divinidad». <sup>1</sup> Tampoco se puede hablar formalmente de mutabilidad y pasibilidad en Dios. <sup>2</sup>

Algunos autores intentan aplicar a este dolor la noción de sufrimiento, purificándola de todo aquello que comporta materialidad, pasibilidad, imperfección en el acto de ser, <sup>3</sup> y, por lo tanto, purificando la noción de dolor de todo lo que no es compatible con la infinita perfección de Dios. Así, estamos de nuevo ante el gran misterio de Dios en su relación con el mundo y con el hombre. Es una cuestión abierta a la profundización teológica, en la que la inmutabilidad divina – entendida correctamente –, constituye un punto irrenunciable; se trata de la inmutabilidad correspondiente a la infinita perfección de la vida divina, y, por lo tanto, no opuesta ni a la libertad, ni al amor de Dios. Una inmutabilidad que nada tiene que ver con la indiferencia, con la ataraxia, ni con la ausencia de vida. <sup>4</sup> En este sentido suele hablarse de la *compasión* divina como el modo en que Dios *sufre* con el pecado y *reacciona* ante el sufrimiento del hombre. La tradición teológica ha acudido con frecuencia a este tipo de afirmaciones. Valgan como ejemplo las palabras de san Bernardo que J. Ratzinger ha citado en distintas ocasiones: *impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*. <sup>5</sup>

Cuando, dentro de los límites indicados, se afirma un sufrimiento de Dios en Sí mismo, nos encontramos, obviamente ante una atribución analógica. Por tanto, es afirmar que existe en Dios algo semejante y al mismo tiempo mucho más desemejante de lo que entendemos por sufrimiento en nosotros. Estamos ante una gran paradoja. He aquí cómo la formula Juan Pablo II:

La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero, en las profundidades de Dios, se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: *Estoy arrepentido de haber hecho al hombre* (cfr. Gn 6,7) [...] Pero a menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre, como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible dolor de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo, para que, por medio del misterio de la piedad, en la historia del hombre el amor pueda revelarse más fuerte que el pecado. <sup>6</sup>

### 5. La misiones divinas

Los temas que hasta aquí hemos destacado son aspectos diversos de la misma y única gran cuestión: la relación entre *theologia* y *oikonomia*. En este marco, des-

<sup>1</sup> CTI, *Teología, cristología, antropología*, II B, 3.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, II B 4.

<sup>3</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, «Revue Thomiste» 69 (1969) 3-27; cfr. también J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; P. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot*, «La Scuola Cattolica» 150 (1977) 114-151.

<sup>4</sup> Cfr. CTI, *Teología, cristología, antropología*, cit., II B, 5.1.

<sup>5</sup> *Sermo* 26, 5, PL 183, 906. Cfr. RATZINGER -BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, 116; J. RATZINGER, H. U. VON BALTHASAR, *María Iglesia naciente*, Madrid 1999, 58. Estas palabras se encuentran citadas también en BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe Salvi*, 30.11.2007, n. 39.

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 39.

tacan aún tres temas relacionados entre sí: las misiones, la filiación adoptiva, la inhabitación trinitaria. Son temas especialmente puestos de relieve en los tratados actuales, atentos casi todos a subrayar lo propio de cada Persona en la santificación del hombre tal y como se revela en las misiones del Hijo y del Espíritu.

La misión del Hijo es tomada como prototipo de la misión del Espíritu Santo. Sólo el Hijo se encarna; la encarnación le afecta tan profundamente que es Él, el Verbo, quien responde de las acciones de su Humanidad. La misión del Espíritu ha de concebirse, pues, con igual realismo al hablar de su acción vivificadora y santificadora. Es decir, el *conceptus "de Spiritu Sancto"* ha de tomarse en armonía con el *et incarnatus est*. En cristología es usual subrayar la relación de Cristo con el Espíritu, dando un sentido fuerte al *conceptus de Spiritu Sancto*, y siguiendo las enseñanzas de Cristo, que pone su misión mesiánica en dependencia de su unción por el Espíritu (cfr. Lc 3,4; cfr. Is 40,3-5). En el tratado sobre Dios, muchos tratadistas intentan ir más allá de una simple *apropiación* cuando hablan de la misión del Espíritu Santo como *gratia increata* y de su papel en la divinización del hombre.

En la antropología sobrenatural se destaca que, en la santificación, lo primordial es la acción del Espíritu, de la *gratia increata*.<sup>1</sup> La filiación adoptiva en Cristo es concebida como fruto de la misión del Espíritu al alma; también lo es la inhabitación trinitaria, que es como la otra cara de la moneda de la filiación divina. Se ha hecho universal este axioma para describir la filiación adoptiva: "hijos de Dios en Cristo por el Espíritu Santo". Toda esta concatenación de cuestiones ha quedado enriquecida precisamente por la energía con que se ha puesto en primer plano la realidad de la Trinidad económica y la prioridad santificadora del Espíritu.<sup>2</sup>

Esta forma trinitaria de enfocar la historia de la salvación ha dado lugar a una profunda elaboración de la teología de la liturgia. J. Corbon ha recogido la sabiduría teológica y litúrgica del Oriente al elaborar la teología del misterio de la salvación que fundamenta su teología de la liturgia. Tomando pie del texto de Ap 22, concibe la liturgia como el manar del río de la vida del Espíritu Santo desde la fuente del Trono del Padre y del Cordero. De esta forma, la liturgia es continuación de la economía en el actual momento de la historia.<sup>3</sup>

## 6. La pneumatología y las cuestiones en torno al "Filioque"

El estudio del Espíritu Santo que se ofrece en los recientes manuales de Dios Uno y Trino se ha enriquecido notablemente, si bien no tanto debido a una es-

<sup>1</sup> Cfr. J. L. LORDA, *La gracia de Cristo*, Madrid 2006, especialmente 83-122.

<sup>2</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972; IDEM, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 91-95; 175-223; 323-355; MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 704-740; G. EMERY, *Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit*, «Revue Thomiste» 106 (2006) 51-100.

<sup>3</sup> J. CORBON, *Liturgie di Source*, Paris 1980 (traducción española: *Liturgia fundamental: misterio, celebración, vida*, Madrid 2001). Por lo demás, resultan muy abundantes los estudios de teología de la liturgia que establecen una relación directa entre la oración cristiana y el misterio trinitario. Cfr. F. M. AROCENA, *Trinidad y liturgia*, «Estudios Trinitarios» 40 (2006) 609-628.

tructuración nueva como a los nuevos conocimientos y a la nueva perspectiva teológica en que está inserto el tratado sobre Dios.

Al contemplar la persona del Espíritu Santo, los tratados de Dios Uno y Trino ni pueden, ni pretenden suplantar lo que actualmente se entiende como *pneumatología* en cuanto tratado en el que se ofrece una visión completa de la fe y de la enseñanza sobre el Espíritu Santo, tanto en la vida intratrinitaria como en la economía de la salvación. Tampoco una pneumatología puede suplantar la amplia visión trinitaria de un tratado sobre Dios Uno y Trino en el que se debe enmarcar el estudio trinitario del Espíritu Santo. Los planteamientos y los objetivos de ambos tratados son bien distintos, aunque complementarios.

Obviamente, el estudio del tratado sobre Dios Uno y Trino debe preceder al tratado sobre el Espíritu Santo y, a su vez, la pneumatología debe remitir siempre al contexto más amplio del tratado como el horizonte en que encuentra sus debidas proporciones todo cuanto se diga sobre el Espíritu Santo. Se correría un grave riesgo presentando una pneumatología desgajada del tratado general sobre la Trinidad. La pneumatología está esencialmente subordinada a ese tratado, pero resulta necesaria también una consideración unitaria y completa en la que se recojan, sistematizándolos, todos los elementos teológicos sobre el Espíritu Santo que aparecen dispersos en los demás tratados, y que, por elementales razones de espacio, ni siquiera se enumeran en el tratado sobre Dios.<sup>1</sup>

Las actuales reflexiones sobre el *Filioque* han propiciado una gran número de publicaciones, que han servido para profundizar en la pneumatología y en el significado teológico de esta cuestión cuya importancia doctrinal no se puede minimizar.<sup>2</sup> La atención prestada al *Filioque* – nada polémica en estos últimos años – ha propiciado la apertura a una consideración más cuidadosa de la histo-

<sup>1</sup> Existen numerosas pneumatologías, casi todas concordantes en los capítulos y en el orden en que se tratan los temas que afectan a la teología del Espíritu Santo. Cfr. J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica*, Pamplona 2006; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols., Paris 1979-1981; J. M. GARRIGUES, *El Espíritu que dice "Padre": El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Salamanca 1985; J. HILBERATH, *Pneumatología*, Barcelona 1996; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo, mistero e presenza: per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1991; R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint*, Bruxelles 1984; L. F. MATEO-SECO, *Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Madrid 2005; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia: la Iglesia como misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos*, Salamanca 1998; C. PORRO, *Nella forza dello Spirito*, Torino 2000; C. SCHUTZ, *Introducción a la pneumatología*, Salamanca 1991; N. SILANES, *El Don de Dios*, Salamanca 1976; IDEM, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1981.

<sup>2</sup> Un hito importante en la consideración del *Filioque* ha sido la publicación de la *Clarificatio* (cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *La processione dello Spirito Santo* (8.IX.1965) en *Enchiridion Vaticanum* 14 (1994-1995), nn. 2966-2992). Entre los comentarios a este documento, cfr. B. BOBRINSKOY, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, en «La Documentation Catholique» (21.I.1996), 89-90; J.-M. GARRIGUES, *La Clarification sur la procession du Saint-Esprit*, «Irenikon» 68 (1995) 501-506; IDEM, *À la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, *ibidem*, 69 (1996) 188-212; G. FERRARO, *L'origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina*, «La Civiltà Cattolica» (1996/1), 222-231; FR. PH. JOBERT, *A propos du Filioque*, «La Documentation Catholique» (26.IX.1995), 601-603.

ria del problema<sup>1</sup> y de toda la teología trinitaria,<sup>2</sup> de forma especial, a la teología de Dios Padre.<sup>3</sup> Existe el convencimiento cada vez más generalizado de que la clave para encontrar el ensamblaje entre la tradición oriental y la occidental encuentra una de las perspectivas más esclarecedoras en la teología de Dios Padre.<sup>4</sup>

Al considerar la convergencia de ambas tradiciones conviene recordar este pensamiento de santo Tomás de Aquino: quien diga solamente que el Espíritu Santo procede del Padre, no está negando que proceda también del Hijo.<sup>5</sup> Se trata de un pensamiento que es fruto de una gran penetración en el misterio de la Persona del Padre: el Padre es el único principio en la Trinidad; decir que el Espíritu Santo procede también del Hijo (obviamente no como si fuera un co-principio junto con el Padre), es lo mismo que decir que el Espíritu Santo procede del Padre, pues Padre e Hijo son *un único* principio en la procesión del Espíritu Santo.

Es la doctrina que encontramos en la *Clarificatio*, que insiste en que, con el *Filioque*, no se niega que el Padre sea en verdad la fuente y el origen de toda la Trinidad. El Espíritu Santo procede del Padre, pero el Padre es Padre sólo en cuanto que engendra al Hijo. Afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre, equivale a decir que procede del Padre *en cuanto* que tiene un Hijo.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* es un buen ejemplo del esfuerzo por integrar ambas tradiciones, entendiéndolas como complementarias y presentándolas en el marco de la consideración global del misterio trinitario. Por eso se dice que el Padre «en tanto que Padre del Hijo único y juntamente con Él es el *único principio* de donde procede el Espíritu Santo».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla del 150 aniversario del Concilio de Éfeso*, 25.III.1981, n. 1. Cfr. también Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 608-646; J.-M. GARRIGUES, *El Espíritu que dice "¡Padre!"*. *El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Salamanca 1985, 98; L. F. MATEO-SECO, *Juan Pablo II: Una lección de pneumatología*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 311-328; A. M. RITTER, *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato della ricerca*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 341-365.

<sup>2</sup> Las nuevas reflexiones llevan a perfilar la distinción entre el modo de proceder el Hijo y el del Espíritu Santo, y profundizan en la inseparabilidad entre la paternidad de Dios Padre y la filiación del Verbo.

<sup>3</sup> Baste citar este párrafo de la *Clarificatio* que llama la atención sobre el hecho de que la paternidad del Padre está *caracterizada* por el Hijo: «El Espíritu no precede al Hijo, porque el Hijo caracteriza como Padre al Padre del cual trae el Espíritu su origen, lo que constituye el orden trinitario. La espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por y a través (son los dos sentidos del *diá* griego) de la generación del Hijo que ella – la espiración – caracteriza de modo trinitario» (*Clarificatio*, n. 2999).

<sup>4</sup> Para una información más detallada, cfr. L. F. MATEO SECO, *Teología Trinitaria: Dios Espíritu Santo*, Madrid 2005, 146-203.

<sup>5</sup> He aquí sus palabras: «Sic cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit. Etiam si adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater et hic est Filius», *Summa theologiae* I, q. 36, a. 2, ad 1.

<sup>6</sup> CEC, n. 248.

### 7. Los estudios históricos

Los tratados sobre el misterio de Dios se han visto enriquecidos por la gran riqueza de estudios históricos publicados a lo largo del siglo xx y que, en su conjunto, constituyen un cuerpo doctrinal de gran solvencia. La seriedad y la profundidad de estos estudios, especialmente los referentes a la época patrística, han llevado a una convergencia de pareceres que proporciona a los manualistas un terreno firme sobre el que basar sus explicaciones.

Así ha sucedido de forma llamativa – y la cuestión es de gran importancia – con los estudios sobre los dos primeros concilios ecuménicos. Recuérdense, por ejemplo, los escritos de Ortiz de Urbina<sup>1</sup> y de Ayres<sup>2</sup> sobre el Concilio de Nicea (a. 325), y los de A. Martin Ritter<sup>3</sup> y L. Abramowski<sup>4</sup> sobre el Concilio I de Constantinopla, en cuyos símbolos se expresa con nitidez la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo, y cuya doctrina resulta básica para cualquier tratado sobre la Trinidad.

En este sentido resultan de gran importancia las numerosas publicaciones sobre los pormenores históricos y las discusiones teológicas del período que media entre Nicea (a. 325) y Constantinopla I (a. 381): se trata de los años en los que cristaliza la doctrina cristiana sobre la divinidad del Hijo, y va madurando la doctrina sobre el Espíritu Santo que será proclamada en el Concilio I Constantinopla. En estos agitados años del siglo iv se condensan cuestiones clave para el tratado de Dios, desde la consolidación de la teología apofática con la refutación de Eunomio y la conjunción entre atributos y simplicidad divina, hasta la igualdad y distinción entre las Personas.

Son muchas y muy profundas las publicaciones sobre Arrio y el arrianismo,<sup>5</sup> sobre Eunomio,<sup>6</sup> sobre san Basilio de Cesarea,<sup>7</sup> san Gregorio de Nacianzo<sup>8</sup> y

<sup>1</sup> I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, Madrid 1947; IDEM, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969.

<sup>2</sup> L. AYRES, *Nicaea and its Legacy: an Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

<sup>3</sup> A. MARTIN RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965.

<sup>4</sup> L. ABRAMOWSKI, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (c) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun?*, «Theologie und Philosophie» 67 (1992) 481-513.

<sup>5</sup> Cfr. C. KANNENGIESSER, *Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians*, Hampshire 1991; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

<sup>6</sup> Cfr. E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, Roma 1976; Th. A. KOPECEK, *A History of Neo-arianism*, 2 vols., Cambridge MA 1979; R. P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000. A los libros de san Gregorio de Nisa contra Eunomio se han dedicado ya dos simposios internacionales cuyas actas se encuentran publicadas: L. F. MATEO-SECO y J. L. BASTERO (eds.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988; L. KARFIKOVÁ, S. DOUGLASS, J. ZACHUBER (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, Leiden 2007.

<sup>7</sup> P. J. FEDWICK, *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic* (2 vols.), Toronto 1981; M. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de san Basilio Magno*, Frankfurt am Main, 2004; R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Roma 1992.

<sup>8</sup> A este respecto, son de sumo interés los cinco discursos teológicos de san Gregorio de Nacianzo. Cfr. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31*, P. GALLAY, M. JOURJON, (eds), Paris 2008.

san Gregorio de Nisa.<sup>1</sup> Puede decirse que, gracias a estos trabajos, disponemos de noticias fidedignas y bastante completas de los avatares históricos y de su trasfondo teológico, noticias que ayudan a exponer con exactitud cuestiones tan importantes para nuestro tratado como las referentes a la procedencia del Espíritu Santo, la naturaleza de la *ekporéusis*, y los argumentos que fueron utilizados para la justificación teológica de la igualdad del Espíritu con el Padre y el Hijo. También los estudios históricos sobre la cristología proporcionan, aunque de forma indirecta, datos y argumentos muy valiosos sobre el tratado de Dios. Así sucede, por ejemplo, con las obras de F. M. Young,<sup>2</sup> A. Grillmeier<sup>3</sup> y B. Sesboüé, que trata conjuntamente la doctrina trinitaria y la cristológica en la patrística.<sup>4</sup>

En justicia debe decirse que la floración de estudios históricos sobre las cuestiones propias del tratado sobre Dios es espléndida, incluso las que sólo le afectan indirectamente. Esta floración alcanza a toda la historia de la teología, no sólo a la época patrística<sup>5</sup> sino también a los grandes los escritores medievales como san Buenaventura<sup>6</sup> y santo Tomás,<sup>7</sup> sin excluir el devenir histórico hasta nuestros días, aunque muchos manuales por la necesaria economía de temas y espacio prefieren terminar la parte histórica con el final de la época patrística, dejando el estudio de la teología medieval para la parte especulativa evitando así repeticiones.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Cfr. A. OJELL, *Teología apofática*, en L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, Burgos 2006, 827-835 (traducción italiana: *Dizionario di Gregorio di Nissa*, Roma 2007); G. MASPERO, *Trinidad*, en *ibidem*, 870-895.

<sup>2</sup> F. M. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon: a Guide to Literature and its Background*, Canterbury 2005.

<sup>3</sup> A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg in Breslau 1979, 1986, 1989, 1990 (traducción italiana: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1982; traducción española: *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* [451], Salamanca 1997).

<sup>4</sup> SESBOÛÉ, *El Dios de la salvación*, 57-269.

<sup>5</sup> Cfr. por ejemplo W.-D. HAUSCHILD, V. H. DRECOLL, *Le Saint Esprit dans l'Église ancienne*, Bern 2004; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo* (sobre el *Ad Ablabium* de Gregorio de Nisa), Roma 2004; B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, en *Historia de los Dogmas I*, Salamanca 1994; B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca 1993; IDEM, *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999; IDEM, *Augustins De Trinitate. Eine Einführung*, Paderborn 2005; V. TWOMEY, L. AYRES, *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church*, Dublin 2007; L. TURCESCU, *The Concept of Divine Persons in St. Gregory of Nyssa's Works*, Toronto 1999.

<sup>6</sup> Cfr. R. WOZNIAK, *Primitas et plenitudo: Dios Padre en la teología trinitaria de san Buenaventura*, Pamplona 2007.

<sup>7</sup> Son muy numerosos y profundos los estudios dedicados a santo Tomás, realizados con perseverancia ejemplar por nombres prestigiosos como A. Patfoort, J.P. Torrell, S.Th. Bonino, G. Emery. Estos estudios no sólo mantienen vivo a santo Tomás y lo leen, por así decirlo, con ojos nuevos, sino que, al liberarlo de interpretaciones reductivas, lo ofrecen como una referencia irrenunciable. Cfr. E. ALARCÓN (ed.), *Thomistica 2006: An International Yearbook of Thomistic Bibliography*, Bonn 2007. Entre esos estudiosos de la cuestiones trinitarias en santo Tomás destaca G. EMERY, *Trinitas in Aquinas*, Ypsilanti, Michigan 2000; IDEM, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004; IDEM, *La Théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin*, «Annales Theologici» 19 (2005) 99-134; IDEM, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford 2007.

<sup>8</sup> Así sucede, por ejemplo, con los manuales de Rovira Belloso (*Tratado de Dios Uno y Trino*) y Lardaria (*El Dios vivo y verdadero*).

Los estudios históricos, aunque no pertenecen directamente a la estructura del tratado sobre Dios, sí influyen decisivamente en su desarrollo y en la perfección con que se formulan muchos de sus temas. Han sido los estudios de teología positiva los que más han influido en la estructura del tratado sobre Dios y en muchas de sus cuestiones; son de particular importancia en la pneumatología y en la cuestión del *Filioque*, como ya se ha visto.

#### 8. *Las instancias propias de la razón humana*

La teología del siglo xx ha sido testigo de una sucesión de propuestas de sustitución del instrumento metafísico como armazón del pensar teológico por otras herramientas tomadas del existencialismo, la hermeneútica o la dialéctica. Después de décadas de debate sobre el papel de la filosofía en el tratado sobre Dios, los diagnósticos de la teología trinitaria publicados en las últimas fechas atestiguan la recuperación de un clima más sereno y una valoración más positiva respecto al empleo de la filosofía y la metafísica en el ámbito de la teología.<sup>1</sup> No es extraño que sea así, ya que ninguna afirmación que quiera tener pretensión de verdad puede prescindir de la metafísica. Incluso la misma declaración de la muerte de Dios –y por tanto de todas sus *sombras* como la verdad y el bien– realizada por Nietzsche no puede prescindir en último término de su pretensión de decir algo verdadero y por tanto de aceptar la metafísica aunque sea para rechazarla.<sup>2</sup> Cabe hablar por tanto de la inevitabilidad de la metafísica.

La difusión del prejuicio antimetafísico generado en el seno del empirismo, el positivismo y el idealismo trascendental, en definitiva, en el movimiento de crítica a la teología cristiana por parte de la Ilustración, condujo a la elaboración de la tesis de la *helenización del cristianismo*, que encontró en A. von Harnack su máximo exponente. Este debate ha perdido una buena parte de su enconamiento gracias a una más neta distinción entre los enfoques históricos y sistemáticos, a la renuncia a emitir juicios omniabarcantes e inamovibles sobre una etapa histórica tan variada y compleja como es la era patristica, a la realización de análisis más detenidos y detallados, y a la utilización de instrumentos metodológicos más ajustados. En general, puede decirse que la polémica ha dado paso a una visión, no uniforme, pero sí más serena, sobre la importancia del conocimiento natural de Dios, sobre la teología natural y sus relaciones con el tratado de Dios.<sup>3</sup>

Uno de los factores de superación del debate en torno a la helenización radica, sin duda, en la recuperación del valor insustituible del ejercicio de la razón humana en la filosofía y en la misma teología. En efecto, para solucionar la cuestión era vital distinguir entre los aspectos materiales (determinar en qué autor,

<sup>1</sup> Cfr. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, 100-103.

<sup>2</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007.

<sup>3</sup> Cfr. J. I. RUIZ ALDIZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Panzenberg y otros*, Pamplona 2006; IDEM, *¿Es cristiano deshelenizar el cristianismo?*, «Scripta Theologica» 39 (2007) 801-828.

en qué obra y en qué concepto ha habido una aceptación positiva o falsificadora para la fe cristiana de conceptos griegos) y los aspectos formales de la cuestión (relación fe-razón, historia-verdad, Escritura-Tradición-Magisterio). Por tanto, dos de las cuestiones centrales que era necesario resolver son el alcance de la razón humana y el concepto de verdad. Hay que decir que, en estos temas, el pensamiento teológico de Ratzinger ha supuesto una aportación de gran valor.<sup>1</sup> En el campo del Magisterio, es sumamente positivo el clima intelectual propiciado por acontecimientos como la Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II y el Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, tan atentos al papel que debe jugar la razón humana en la búsqueda y a la exposición de la verdad, especialmente en lo que concierne a la verdad sobre Dios.

La posible helenización del concepto de Dios ha sido, no obstante, un debate largo, con cientos de publicaciones.<sup>2</sup> Las graves acusaciones que se hacían por aquellos años a la doctrina clásica sobre Dios disuadían de poner empeño en prestar atención al vigor especulativo del tratado.<sup>3</sup> En los manuales actuales, se afronta esos temas con un vigor nuevo, en la medida en que son considerados no sólo desde la razón, sino también desde la fe. Un mayor acercamiento a la enseñanza bíblica y patristica ayuda considerablemente a plantear de modo más equilibrado lo que pertenece al área del conocimiento natural de Dios, al valor del pensamiento analógico, a la relación entre razón y fe a la hora de hablar de Dios. A su vez, la atención a cuanto dice la sabiduría filosófica evita el que se pueda confundir la predicación del misterio con la predicación del absurdo.

En esta perspectiva, el tratado sobre Dios Uno y Trino se nos presenta como uno de los de mayor vigor especulativo.<sup>4</sup> La controversia sobre la helenización

<sup>1</sup> Cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid 2005.

<sup>2</sup> Aunque no es objeto directo de este estudio, es de justicia llamar la atención sobre la positiva y moderada posición mantenida por W. Pannenberg en torno a la helenización del cristianismo en sus *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca 1976, 93-142. Sobre esta posición, cfr. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 167-169; RUIZ ALDAZ, *El concepto de Dios*, 141-160.

<sup>3</sup> Entre los que manifestaron su pensamiento con *parrhesía* destaca la figura de Pannenberg cuya obra es de una gran densidad especulativo y de un gran vigor intelectual. Los títulos de algunas de sus obras no dejan lugar a dudas: *Metafísica e idea de Dios*, Madrid 1999; *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.

<sup>4</sup> Un buen ejemplo se encuentra en la *Teología Sistemática* de Pannenberg, en tres volúmenes (Salamanca 1992, 1996 y 2007; título original: *Systematische Theologie*, Göttingen 1988-1993). La característica más notable de esta obra de síntesis es el esfuerzo por partir siempre de la unidad entre *teología* y *economía* y, en consecuencia, el esfuerzo puesto en que los diversos capítulos estén directamente relacionados con el misterio trinitario. Buen ejemplo de esto son los capítulos dedicados a la Creación y a la Soteriología (volumen 2): ambas son consideradas explícitamente en cuanto obras de la Trinidad. Resulta verdaderamente elocuente el epígrafe con que cierra el volumen: *El Dios uno y trino como reconciliador del mundo* (p. 470). La templada posición que Pannenberg ha mantenido en el tema de la helenización del cristianismo influye en la importancia que otorga a la *noticia natural* de Dios y en la ordenación que da a su *Teología Sistemática*, como se aprecia en la estructura del primer volumen. Pannenberg no elude tratar por extenso cuestiones como el concepto de Dios o las pruebas de su existencia. En el capítulo segundo del primer volumen (*La idea de Dios y la cuestión de su verdad*, 65-126) impresiona la fuerza con que fundamenta su pensamiento en Rm 1,18-32; el capítulo quinto (*El Dios trinitario*, 281-364) comienza con un epígrafe revelador: *El Dios de Jesús y los comien-*

del cristianismo no ha concluido del todo, pero a un siglo de distancia de su comienzo, puede decirse que está resuelta, al menos en sus extremos más delicados y en sus líneas fundamentales. De hecho existe hoy un amplio consenso sobre la importancia de la filosofía en el trabajo teológico. Al mismo tiempo que se exige que el tratado de Dios sea auténticamente teológico, se acepta la importante aportación de la filosofía y de la teología medieval, especialmente de santo Tomás y de san Buenaventura, aportación que está más allá de los cambios históricos, porque la verdad no sufre desgaste por el paso del tiempo.

#### IV. CONCLUSIÓN

Al terminar nuestro recorrido por la evolución de los tratados de Dios en estas últimas décadas, se pueden individualizar los logros principales en su estructuración y en los temas que han pasado a ocupar la atención principal de los manualistas. He aquí algunos:

Se considera de gran importancia el estudio en un único tratado de todo lo referente a la Unidad y Trinidad de Dios. En esto existe una concordancia abrumadora. Se trata de una unidad que no es una mera yuxtaposición de ambos tratados, sino una unión íntima y vital, que brota, entre otras cosas, de la convicción de que pertenece a la confesión de fe bautismal tanto el misterio de la Trinidad de Personas en Dios como el misterio de su Unidad, y de que no existe más que un único Dios, el cual es, al mismo tiempo, trino y uno.

Se destaca también la perspectiva cristológica del tratado de Dios. Se protegen así cuestiones de sumo interés, entre otras, que el discurso cristiano sobre Dios versa directa e inmediatamente sobre el Dios de Jesucristo.

Junto a esto, es de justicia señalar el decidido esfuerzo por conseguir que el tratado sobre Dios Uno sea plenamente teológico, a pesar de su *carga filosófica* a la que no puede renunciar. En efecto, el discurso sobre Dios debe dar razón de nuestra esperanza en una forma en la que pueda entrar en diálogo con la filosofía y con la increencia en un terreno común que es el de la teología natural. Malentendería el progreso real que se ha dado en los tratados sobre Dios, quien pensase que el esfuerzo por hacerlo *más teológico* debe ir en detrimento de su vigor especulativo.

En este sentido, san Buenaventura y santo Tomás constituyen un magnífico ejemplo de cómo se puede conseguir una buena presentación de las cuestiones fundamentales del tratado sobre Dios Uno con un auténtico buen hacer teoló-

*zos de la doctrina de la Trinidad* (p. 281); encontramos finalmente el interesantísimo capítulo sexto (*La unidad de la esencia divina y sus atributos*, 365-486) con una ordenación sugerente y personalísima de los atributos considerados en dimensión trinitaria. La ordenación que aquí realiza Pannenberg parte, pues, de la unidad de los tratados de Dios uno y de Dios Trino: comienza con cuestiones pertenecientes a la idea de Dios y al acceso del hombre al conocimiento de su existencia, pasa después a lo más específico de Dios Trino tomando como punto de partida la autorrevelación de Cristo, y termina considerando desde la Trinidad de Dios los atributos divinos, usualmente tratados al hablar de su unidad.

gico. Como es bien sabido, las cuestiones que ellos proponen están tratadas con una gran coherencia filosófica; esta coherencia, sin embargo, no daña a la dimensión teológica del tratado, ya que la teología natural en que se apoyan, tan cercana al tratado de Dios Uno, en realidad está elaborada desde la fe cristiana.

Quizás una de las mayores dificultades a la hora de escribir el tratado sobre Dios sea el hecho de que es necesario que este tratado sea a la vez ejemplar en su vigor filosófico y en su profundidad teológica. El discurso sobre Dios debe ofrecer al pensamiento de nuestra época un razonamiento vigoroso (predicamos a un Dios que está más allá de toda palabra y de todo pensamiento, pero no predicamos un absurdo), y debe ser a la vez un discurso perfectamente teológico, pues lo que ofrecemos a nuestros contemporáneos es un tratado sobre el Dios de Jesucristo, el Dios Trinidad que ha intervenido y sigue interviniendo en la historia.

En este punto resultan muy ilustrativas estas palabras de G. Emery: «La unidad de Dios, en una perspectiva trinitaria, es la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. No hay una unidad divina al margen de las tres personas: la unidad de Dios no existe realmente más que en la forma de esa unidad trinitaria. El monoteísmo cristiano no ha sido dado con anterioridad a la fe trinitaria, ni al lado de ella, sino en la misma fe trinitaria».<sup>1</sup>

Las cuestiones sobre la Trinidad deben aparecer coherentemente insertas en el marco de la unidad del tratado, sin cambiar en su mayor parte ni las cuestiones tratadas, ni el orden en que se trataban, pero vivificadas y renovadas profundamente por un modo de hacer teología especialmente atento a las fuentes de la revelación y a las intervenciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la historia conforme se explicitaba ya en los venerables textos ireneanos. Es de suma importancia, pues, saber articular correcta y fructíferamente, la *theologia* y la *oikonomia*, la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Son ya muchos los logros conseguidos en este campo en tres temas claves: la teología de las misiones, la consideración trinitaria de la filiación adoptiva y la inhabitación de la Trinidad en el alma del justo.

Santo Tomás de Aquino no defrauda nunca. Las cuestiones de la *Summa Theologiae* dedicadas a la Trinidad son modélicas, no sólo por su perfecta estructuración, sino también por el modo en que están tratadas, particularmente en lo que concierne a la unión entre *theologia* y *oikonomia*. En un importante estudio sobre la teología trinitaria de santo Tomás, G. Emery ha hecho notar la importancia que tienen en esas cuestiones «las relaciones entre la economía y la teología, la atención que se presta a las personas y al Espíritu Santo en particular, el lugar central de la relación y, en fin, la dimensión contemplativa de la teología trinitaria».<sup>2</sup> Por esta razón, resultará siempre de gran provecho una lectura de la *Summa* que vaya al fondo del pensamiento tomasiano, especialmente, si se hace

<sup>1</sup> P. GISEL, G. EMERY. *Le christianisme est-il un monotheisme?*, Genève 2001, 33.

<sup>2</sup> EMERY, *La théologie trinitaire*, 483.

teniendo en cuenta esta observación de Emery: «En oposición a la tesis reductora que no ve en la economía más que la prolongación del *De Deo uno*, Tomás de Aquino enseña que el Padre crea por el Hijo y en el Espíritu, de tal modo que las procesiones trinitarias son la causa, la razón y el ejemplar de la aparición del mundo con sus criaturas y de su retorno a Dios». <sup>1</sup> Lo mismo hay que decir desde el punto de vista de la teología espiritual. <sup>2</sup>

#### ABSTRACT

Se describe aquí la situación del tratado de Dios Uno y Trino tanto en su estructuración general como en los temas que reciben mayor atención. Los autores estudian el itinerario seguido por el tratado desde los años sesenta hasta la entrada del siglo XXI. Al narrar la evolución de estos casi cincuenta años, enumeran las adquisiciones más relevantes y duraderas. El juicio de este proceso es muy positivo; se trata hasta de una *auténtica renovación*. La atención se centra en el campo católico, dejando para otro momento el análisis de la evolución del tratado en autores pertenecientes a la Ortodoxia y a otras confesiones cristianas. También aquí se debe hablar de un progreso altamente positivo.

The treatise of God as One and Trine is described here, both its general structure and the themes that receive most attention. The authors study the itinerary followed by the treatise from the Sixties until the beginning of the twenty-first century. In our account of developments over these last fifty years, the most relevant and lasting acquisitions are enumerated. The overall judgment of this process is very positive, as we may even be witnessing a genuine renovation. Attention centers on the Catholic field, as we leave aside analysis of the evolution of this treatise in authors belonging to Orthodoxy and other Christian denominations. Here too, we must point out that the progress in this field has been extremely positive.

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> EMERY, *La théologie trinitaire spéculative*, 130-132.

## RECENSIONI

G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2005, pp. 480.

EL comentario de Giancarlo Biguzzi al Apocalipsis es una obra de síntesis, que recoge el fruto de años de estudio dedicados al último libro de la Biblia, como reflejan un gran número de artículos y especialmente dos monografías del autor: *I settenari nella struttura dell'Apocalisse: analisi, storia della ricerca, interpretazione* (EDB, Bologna 1996, reimpresión 2004), sobre el problema de la estructura global del Apocalipsis, especialmente de la segunda parte (Ap 4-22), y *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (Paideia, Brescia 2004), dedicado a algunas dificultades específicas.

Apoyado en los resultados de estos estudios, Biguzzi ofrece un comentario atento tanto a mostrar la trama de la narración, como a explicar problemas puntuales, a los que dedica once breves *excursus*. Al inicio, presenta una introducción con la información básica sobre fecha, autor, género literario, etc. (pp. 13-52). Al final del volumen, además de la bibliografía y de los diversos índices, se encuentra una síntesis del mensaje teológico del Apocalipsis (pp. 381-400) y un léxico bíblico-teológico (pp. 401-419), pensado –al igual que los *excursus*– para facilitar al lector una consulta rápida, que permita aprovechar la lectura continua del comentario.

Uno de los aportes más significativos del comentario, que se encontraba ya en la monografía sobre los septenarios, consiste en la dilucidación de la compleja estructura de la segunda parte del Ap (4-22), que Biguzzi consigue a partir de la distinción entre los septenarios de sellos, trompetas y copas. No se trata, contra la teoría de la recapitulación, de series equivalentes de castigos, sino de tres sucesiones a la vez ligadas entre sí y diversas una de la otra. Más concretamente, Biguzzi muestra que el septenario de los sellos que abre el Cordero no es un conjunto de castigos, sino la representación visual del contenido escrito en el rollo de Ap 5. Los castigos sí caracterizan a los otros dos septenarios, pero tampoco éstos son idénticos entre sí. El septenario de las copas se distingue del de las trompetas por su diversa finalidad: se dirige contra la idolatría de la Bestia, es decir, contra el culto al emperador, mientras que las plagas vinculadas al sonar de las trompetas castigan lo que Biguzzi llama la “idolatría tradicional”, es decir, la adoración de ídolos y demonios (cf. Ap 9,20).

Otro punto positivo del comentario es el uso inteligente no sólo de la bibliografía moderna, sino también de comentarios patrísticos y medievales al Apocalipsis. También resulta provechosa la opción metodológica de intentar aclarar el Apocalipsis dentro de sí mismo, antes de controlar las referencias bíblicas y extrabíblicas a las que alude, que a menudo no resuelven los puntos oscuros.

Entre los diversos sistemas de interpretación que se han aplicado al Apocalipsis, Biguzzi prefiere, frente al escatológico y al atemporal, el llamado “*zeitgeschichtlich*, che vede descritta nell'Apocalisse l'epoca neotestamentaria o subapostolica, trovandovi allusioni alla guerra giudaica o alla persecuzione di Nerone” (p. 49). En esta línea, muestra la vinculación de la historia narrada con las circunstancias de la segunda mitad del siglo I en Asia Menor. Así, la ciudad de Babilonia corresponde a la Roma imperial; la “bestia que sube del mar” (Ap 13,1) representa al emperador, mientras que “la bestia que sube de la tierra” (13,11) “è con ogni probabilità l'organismo promotore del culto del sovrano nel Asia proconsolare” (p. 268). Sin duda, tener en cuenta estas y otras referencias histó-

ricas resulta imprescindible para comprender correctamente el mensaje del Apocalipsis. Además, Biguzzi evita con acierto caer en el exceso de algunos comentarios que intentan vincular cada elemento (por ejemplo, los dos testigos de Ap 11) con un referente histórico concreto, una tarea a menudo infructuosa por hipotética. Pero al mismo tiempo este sistema interpretativo da la impresión de un empobrecimiento del contenido. De hecho, Biguzzi reconoce que el mensaje del Apocalipsis goza de permanente actualidad (cf. p. 52) y que su autor recurre abundantemente al lenguaje simbólico, porque el símbolo "è universale e applicabile a ogni situazione" (p. 43). Sin embargo, como resulta inevitable a propósito de un libro tan denso como el Apocalipsis, el lector del comentario podrá echar de menos una mayor profundización en el significado simbólico de algunos elementos, que oriente hacia una correcta actualización. Quizá tal empresa requeriría una extensión excesiva y el autor ha preferido dejarla al lector.

Por último, puede resultar útil consignar que el profesor Biguzzi ha publicado una versión simplificada de este comentario, dirigida al gran público: *Gli splendori di Patmos. Breve commento all'Apocalisse*, Paoline 2007.

J. C. OSSANDÓN

G. BRIENZA, *I gesuiti e la rivoluzione italiana nel 1848*, Solfanelli, Chieti 2007, pp. 64.

IL 1848 è un anno di straordinaria rilevanza nella storia contemporanea d'Europa: l'anno in cui parve che la rivoluzione divampasse per tutto il continente, dall'Italia alla Francia, dalla Germania all'Ungheria, fino alla stessa Austria, centro politico del sistema della Restaurazione. Al termine del 1849 i moti rivoluzionari erano sedati e l'Europa sembrava tornare tranquilla, ma in realtà molti fenomeni storici avevano preso il via: la presidenza di Luigi Napoleone Bonaparte in Francia, insieme con l'ascesa di Casa Savoia a guida del movimento nazionale italiano, apriva la strada all'unificazione della penisola (1861); gli avvenimenti del mondo germanico e asburgico erano il preludio per l'affermazione del progetto piccolo-tedesco e per la nascita del Secondo Reich (1871); mentre con la rivolta magiara, seppur domata, erano stati gettati i semi per la costituzione della duplice monarchia austro-ungarica (1867).

In questo contesto così importante e tanto studiato, c'è ancora spazio per approfondimenti e riflessioni, grandi e piccole, come dimostra il volumetto di Giuseppe Brienza, di recente pubblicazione, che presenta la sorte della Compagnia di Gesù in Italia durante tale periodo rivoluzionario. I gesuiti, ricostituiti da Pio VII nel 1814, a circa quarant'anni dalla *Dominus ac Redemptor*, dimostrarono fin da subito una grande vivacità e una notevole capacità organizzativa, ed erano tornati ad essere, nel 1848, uno dei baluardi della Chiesa Cattolica e della Santa Sede; in particolare si distinguevano per il loro appoggio all'ultramontanismo e la loro avversione alle idee liberali del tempo, delle quali vedevano i rischi per la Chiesa, qualora fossero state tradotte nella pratica politica e sociale. Non sorprende quindi che durante i sommovimenti rivoluzionari del 1848-1849 quest'ordine religioso fu preso particolarmente di mira dai fautori del cambiamento.

Lo studio di Brienza presenta dunque al lettore, in modo sintetico, ben ordinato e ragionato, le difficoltà cui dovettero andare incontro i gesuiti, tra i quali erano tanti personaggi della cultura italiana del tempo, come Francesco de Vico, Angelo Secchi, Giovanni Perrone, Johann Franzelin, Luigi Taparelli d'Azeglio. Dopo aver ripercorso la ricostituzione della Compagnia e il suo sviluppo nel periodo della Restaurazione, nonché

il suo apporto alla lotta contro la diffusione delle idee liberali, l'autore ricorda le vicende dei gesuiti in un paese vicino all'Italia, la Svizzera; qui essi si trovarono al centro della Guerra del Sonderbund, scoppiata nel 1847: questo conflitto fu motivato, tra l'altro, dal rifiuto, da parte dei cantoni cattolici, di accettare il decreto federale del 3 settembre 1847, che ordinava espulsione dei gesuiti dal territorio elvetico. Brienza passa poi a presentare l'antigesuitismo italiano degli anni '40, del quale Vincenzo Gioberti fu il principale rappresentante, con la sua opera *Il gesuita moderno* (1847). Quindi la narrazione entra nel vivo della tematica, elencando le persecuzioni di cui la Compagnia fu fatta oggetto un po' in tutta la penisola: negli stati sabaudi (Savoia, Piemonte, Liguria e Sardegna), nel Lombardo-Veneto dopo la cacciata degli austriaci, nel Regno delle Due Sicilie e negli stessi Stati Pontifici nei mesi in cui furono governati dai liberali, infine nella Repubblica Romana. I 453 gesuiti italiani dovettero spesso fuggire per aver salva la vita dalle bande di facinorosi che li avversavano, mentre i loro beni erano sovente rapinati e le loro sedi devastate e saccheggiate. L'autore fa presente che «una vera tempesta si abbatté contro i religiosi», i quali, come afferma il p. Giacomo Martina, furono «spesso cacciati in quattro e quattr'otto, costretti a scappare travestiti o con quattro stracci addosso, coperti di calunnie insussistenti».

Il volumetto di Giuseppe Brienza è quindi un ulteriore piccolo contributo al lavoro, tanto necessario in Italia, di rivisitare la storia nazionale con più oggettività, al di là delle mitizzazioni di alcuni eventi o fenomeni storici (in questo caso del Risorgimento), che sono state operate per motivi alieni alla vera ricerca scientifica, la quale dev'essere guidata solo da una rigorosa ricerca della verità. Ci auguriamo che altri studiosi si dedichino a quest'opera, così necessaria per far sì che gli italiani giungano a possedere un patrimonio di conoscenze della loro storia contemporanea, che sia più rispondente alla realtà degli avvenimenti, e che tenga presente le diverse prospettive di approccio ai diversi fenomeni storici.

C. PIOPPI

I. CARBAJOSA, L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2007, pp. 166.

EL volumen es el fruto de una Jornada de estudio sobre el Antiguo y Nuevo Testamento organizada por el departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid el 15 de enero de 2007. El libro se compone de cinco artículos y está estructurado en dos grandes partes. En la primera parte, "El Antiguo y el Nuevo", se presentan cuatro artículos que estudian de modo general si es posible una unidad de lectura entre ambos testamentos. La segunda parte se titula "El Antiguo en el Nuevo" y se compone de un único artículo, que aplica la interconexión Antiguo-Nuevo a un caso concreto: la presencia del Pentateuco en el evangelio de Juan.

El trabajo que abre el libro, "El Antiguo Testamento, realidad abierta" (pp. 21-50), se debe al Prof. Ignacio Carbajosa, profesor de Antiguo Testamento en la Facultad San Dámaso de Madrid. El autor entra en diálogo con el crítico literario judío H. Bloom, para quien la Biblia hebrea es un texto cerrado en sí mismo, del que los cristianos se han apropiado indebidamente. Carbajosa muestra que la Biblia hebrea era, en el momento de formación del Nuevo Testamento, un canon abierto de libros, y por tanto la inter-

pretación que el Nuevo Testamento ha hecho de ella no es una interpretación externa, ajena a la Biblia hebrea, sino interna y concerniente a ella.

El segundo artículo corre a cargo del Prof. Luis Sánchez Navarro (profesor de Nuevo Testamento en la Facultad San Dámaso) y versa sobre “La relación Antiguo-Nuevo, clave hermenéutica de la Escritura” (pp. 51-67). Para el Prof. Sánchez Navarro el AT y el NT se requieren mutuamente, de tal modo que el Nuevo es clave de interpretación del Antiguo (se estudia esta conexión a través de la escena de Emaús, Lc 24,13-35) y el Antiguo es clave de interpretación del Nuevo (en el artículo se afirma esta conexión a través del concepto neotestamentario de “Nueva Alianza”, expresión que tiene su origen en Jer 31,31). Para ilustrar esta interconexión, el Prof. Sánchez Navarro presenta a continuación un resumen de las posturas de B.S. Childs y P. Beauchamp, dos exegetas modernos que desde distintos puntos de vista han defendido la interrelación entre ambos testamentos. En resumen, el artículo subraya la necesidad de acudir a uno y otro testamento para la interpretación fecunda de cada uno, y afirma la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento como testimonios de la acción única de Dios.

La siguiente contribución corre a cargo del Prof. Carlos Jódar Estrella, docente de Antiguo Testamento en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma) y lleva por título “La relación Antiguo-Nuevo Testamento y la configuración de la Biblia como texto” (pp. 69-84). La investigación afronta la cuestión de la unidad de la Biblia desde la perspectiva de si es un texto unitario o no. En contra, y es la opinión por ejemplo de James Barr (con el que dialoga el autor del artículo), se podría decir que un texto sólo es unitario cuando es interpretado en el contexto en que nació, que es el que conserva inalterado los elementos fundamentales de la comunicación: emisor-mensaje-receptor. Pero a favor de la unidad textual de la Biblia se cuenta con la evidencia del uso común, en el que la Biblia es aceptada de modo generalizado como un libro. El estudio del Prof. Jódar ofrece interesantes aportaciones para la consideración de la Biblia como texto, en concreto: 1. la Biblia puede concebirse como una unidad bajo la categoría de “macrotexto”, es decir, un texto de textos (p. 82); 2. en el acto de comunicación “textual” algunos elementos del eje autor-mensaje-receptor se reconfiguran, como es por ejemplo el caso del autor porque “todo texto una vez emitido adquiere una cierta autonomía con respecto a su autor” (p. 83); 3. por tanto, la interpretación de un libro bíblico en su contexto “textual” actual, que es precisamente el contexto bíblico, es perfectamente válida, y ello no va en detrimento del sentido originario del libro sino que lo enriquece con la nueva perspectiva de conjunto.

La última ponencia de la primera parte lleva por título “¿Por qué usa Pablo las Escrituras de Israel? Esbozo de respuesta” (pp. 85-104) y va firmada por el Prof. Filippo Belli, docente de la Facultad de Teología de Italia Central (Florencia). El trabajo es una aplicación concreta de las relaciones entre AT y NT en las cartas de san Pablo y desde este punto de vista quizás hubiera sido más lógica su inclusión en la segunda parte del libro. El estudio es novedoso por su enfoque, ya que busca una respuesta a la cuestión de cuándo y por qué usa san Pablo el AT en sus cartas. El autor llega a una doble conclusión, que es manifestación de la continuidad y discontinuidad entre ambos testamentos. La continuidad se muestra precisamente en las citas del AT, recurso que usa el apóstol con una función “eminente argumentativa” (p. 96), es decir, la cita del AT facilita y es el mejor cauce para el avance del discurso paulino. En cambio la discontinuidad se muestra precisamente en los momentos en que el apóstol no recurre al AT para fundamentar su mensaje. Esto ocurre cuando la realidad a que se refiere san Pablo forma par-

te del contenido propio del NT, ya sea por tratarse de un “misterio”, de una “novedad de la experiencia cristiana” o de “partes parenéticas” (pp. 101-102).

El libro se cierra con la aportación del Prof. Domingo Muñoz León, investigador emérito del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y profesor invitado en la Facultad San Dámaso. El artículo, “El Pentateuco en San Juan”, es extenso (pp. 107-166) y ocupa toda la segunda parte del volumen. La investigación recorre el cuarto evangelio buscando las huellas del Pentateuco, no sólo bajo la forma de citas, sino especialmente a través de referencias indirectas. Bajo esta amplitud de mira, la primacía referencial del cuarto evangelio según el Prof. Muñoz León “debe concederse al Pentateuco” (p. 110, nt. 5). El estudio se lleva a cabo haciendo uso en gran medida del método derásico y la literatura targúmica, de los que el autor del artículo es buen conocedor. La investigación sigue el orden de los capítulos del evangelio, y los datos obtenidos se reúnen bajo dos principios que manifiestan la presencia del Pentateuco en el cuarto evangelio: 1. el principio de cumplimiento, unas veces bajo la forma de simple cumplimiento, otras bajo la forma de superación y contraposición (cfr. especialmente pp. 114-115); y 2. un principio de ruptura o si se quiere de novedad, que el autor llama “derás de tras-paso” y que consiste en la asignación de atributos divinos a Jesús. De gran utilidad resulta la consulta del penúltimo punto del artículo (“4. Visión sintética”, pp. 152-165) que resume el amplio panorama de referencias del Pentateuco en el cuarto evangelio: citas y alusiones; estructuras y formas literarias; personajes, acciones salvíficas e instituciones.

E. GONZÁLEZ

L. M. FEDRIGOTTI, *An Exegetical Study of the Nuptial Symbolism in Matthew 9:15. Jesus of Nazareth, the Bridegroom Who Is Present and Who Will Depart*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2006, pp. 492.

“AND Jesus said to them, «How can wedding guests mourn as long as the bridegroom is with them? But days will come when the bridegroom departs from them, and then they will fast” (Matt 9:15). The words addressed by Jesus to the disciples of John the Baptist are not deprived of mystery, but at the same time they insinuate a hidden richness which stimulates their proper interpretation. This task was assumed by Fr. Lanfranco Fedrigotti S.D.B, missionary in China since 1966 and currently residing in Hong Kong, where he is Professor at the Holy Spirit Seminary and the Catholic Biblical Institute. This book is his Doctoral Thesis, discussed at the Pontifical Biblical Institute in Rome (2004) and supervised by Fr. Klemens Stock S.J. – who has written as well the foreword to this volume.

The work is divided into five chapters. They are preceded by an Introduction (1-11) where the matter is presented; first of all we find the *status quaestionis* of the studies on this saying (mainly Jülicher 1899; Feuillet 1968; Zimmermann 2001; Cremer 1965; Mudiman 1976). These authors lead us to see the term “bridegroom” as a Messianic title – although differently interpreted (Jesus’ or evangelists’ level? Christian or Jewish sense?); they also agree in seeing the three Synoptic Gospels (Matt 9:14-15, Mk 2,18-20 and Lk 5,33-35) as a unified witness to the content of Jesus’ saying. But there are some open questions: The bridegroom is to be identified with Jesus in a metaphorical, a Messianic or a divine sense? The pericope 9:14-17 is fasting-centered or wedding-centered? How is its literary form best described: polemic controversy or master-disciple dialogue? What

is the actual NT/OT background for Matt 9:14-15 par? And finally, who is the bride – if there is? To all these questions proposes F. an answer which surely will raise interest and discussion.

Chapter I (13-53) deals with the history of interpretation of parable exegesis and contains F.'s methodology on this matter. Chapter II (55-127) presents a thorough philological analysis of Matt 9:15. In Chapter III (129-85) we find a summary review of the OT nuptial symbols and an investigation on the use Jesus made of them. Chapter IV (187-242) is devoted to the relationship of this verse with the pericope it belongs to (Matt 9:14-17). Finally Chapter V (243-76) contains a study of this saying in its wider context of the whole Matthew's Gospel. The Conclusion (277-302) outlines and compares nuptial symbolism in Matt and in the rest of the NT. An important Appendix is devoted to the OT background of the "OT Nuptial Feasting and Nuptial Mourning Symbolism" (303-84). In a Postface (385-96) the author offers his personal reflection on his work from a theological, hermeneutical and pastoral point of view. After the List of Acronyms and Abbreviations (397-416) and the Bibliography (417-61), the book is closed with two Indexes of Authors (463-4) and of Biblical References (465-92).

Let us pick up some of the most relevant contributions offered by F.'s outstanding work. Matt 9:14-17 is a highly unified Gospel unit centered mainly on the advent of the new and eternal nuptials, rather than on fasting; it is not a controversy but a revelational dialogue. *Hoi huiōi tou nymphōnos* are not "the friends of the bridegroom" but "the children of the bridechamber", that is, "the wedding guests", the word *nymphōn* meaning "bridechamber" and then metonymically "bridal feast", "wedding"; the expression embraces then *all* the guests, not only a reduced circle of them. The bridegroom is to be identified with Jesus himself (which is confirmed by v. 15b), who presents himself in a transcendent sense as the eschatological spouse whom the OT nuptial prophecies identify with YHWH. The verb *aparthēi* is not to be translated as "Is taken away", in a passive sense, but with the active meaning of "depart", which enigmatically stresses the bridegroom's freedom and initiative in departing; its precise denotation can be clarified only in the light of the whole Gospel and specially in the passion narratives (a parallel text can be seen in Luke's account of the Transfiguration, where also in view of the passion it is spoken of the *éxodos* ["depart"] which Jesus "was to accomplish in Jerusalem": Lk 9:31). Matt 9:15 appears then as an amazing synthesis of the whole Gospel; in it we find together the joy of the Good News represented by the presence of the Messiah and a prophecy of Jesus' passion. Let us add that the Appendix on the OT nuptial symbolism, although always referring to Matt 9:15, is a complete treatise on this matter which makes clear the deep roots of Jesus' nuptial parable in the Hebrew Scripture – a Scripture Jesus gives a new shine to with his interpretation.

One remarkable point of this work is the identification of the bride; it does not lack difficulties. F. identifies the bride based on Matt 16:18, a verse he considers implicitly nuptial: "... and on this rock I will build my Church". The supposed bride would be the community, the *ekklēsia* Jesus is about to build (*oikodomēō*) on Peter; this would be the "new name" given by Jesus to his bride (cf. Isa 62:2). F. bases this statement on the prophetic announcements of the restoration of Jerusalem and specially on the fact that in this context the OT speaks of the future "building" of Jerusalem (the same verb, *oikodomēō*): cf. Jr 31,3-4; 33,7; Tob 14,5. The fact that this "building" belongs to the future would explain the absence of the bride in Jesus' nuptial parables (9,15; 22,1-14; 25,1-13); "Jesus' resurrection and the birth of the Church bring about that mutual physical presence that

makes possible the nuptial consummation” (276). We acknowledge it as a coherent possibility; but there are two facts that do not allow us to subscribe it wholly. First of all, it is not easy to demonstrate Matt 16:18 as nuptial: it will always remain a hypothetical proposal, since no explicit reference to the theme is made there. And secondly, the bride is not mentioned in 9:15 – although semantically a “bridegroom” will always reclaim a “bride”; but in fact this figure is absent, making it difficult then to identify it with a precise reality. Nevertheless F.’s interpretation is well founded on the OT and fits in the global Gospel context; it is not self-evident but remains however as a challenge that cannot be ignored.

The study, in sum, is profound and shows not only a deep knowledge of both ancient and modern bibliography but also a particular skill in exegetical analysis, with a respectful and insightful way of dealing with the texts. The book is well written and the reader knows always where he is, what has been said and what still remains to be dealt with. Its theological scope, which can be appreciated from the very beginning, is explicitly stated in the Postface; the reader cannot help perceiving the author’s profound spirituality and love for the Biblical Text and for Christ’s Church. Because of all these reasons this work represents a high valuable contribution to the study of this text and of the whole Gospel of Matthew, as well as to the NT understanding of Jesus’ self-consciousness as the Bridegroom who has come to “be with us” (cf. Matt 1:23) and so to become the source of His disciples’ perennial joy.

L. SÁNCHEZ-NAVARRO

A. FERREIRO, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 371.

NELL’anno 1990, Alberto Ferreiro, Professor of European History nella Seattle Pacific University e autore di questo libro, stava cercando alcuni dati su elementi che i Padri della Chiesa attribuivano agli eretici e arrivò quasi per caso, come lui stesso descrive nell’introduzione del suo libro, ad interessarsi nella ricerca sul argomento ed a pubblicarne molti articoli. Adesso tutti questi articoli riuniti in un volume costituiscono questo compendio su Simone mago nella patristica, nel medioevo e nei primi momenti dell’età moderna.

La figura di Simone mago ha suscitato tutta una serie di adattamenti dagli autori delle diverse epoche. A cominciare dagli Atti degli Apostoli (8,4-25), per i Padri della Chiesa il Simone mago del Nuovo Testamento, era la stessa persona che compariva negli apocrifi cristiani. Negli *Atti* si racconta che Simone mago reclamava il diritto di essere un Messia, che fu seguito da numerose persone in Samaria, fu battezzato da Filippo, e tentò di acquistare il potere di conferire lo Spirito Santo da Pietro, cosa che gli costò l’inimicizia di Pietro e una severa correzione.

Molti studiosi sono d’accordo nel considerare il Simone mago del Nuovo Testamento come lo stesso attestato da Giustino martire, la nostra prima fonte patristica. Ci troviamo più o meno nella stessa controversia che troviamo in Ireneo contro la setta gnostica dei simoniani. Alcuni studiosi ritengono che queste e altre questioni non saranno mai soddisfacentemente risposte con la documentazione che abbiamo a disposizione e che sembra non cambierà se non per una sensazionale scoperta di manoscritti, il che è del tutto improbabile.

Quello che oggi non si può discutere, e così viene dimostrato da questo libro, è che Simone mago è stato adattato per renderlo attuale ad ogni età. Per esempio, è diventato il padre di tutte le sette gnostiche, è diventato una corrente opposta all'apostolo Pietro e poi anche a Paolo, aveva poteri straordinari e morì violentemente a Roma durante un confronto con Pietro e in presenza dell'imperatore Nerone e una folla di gente.

I primi due saggi di questo volume si riferiscono alle tradizioni maggiori su Simone mago che si trovano nella storiografia moderna. Il primo (*Simon Magus: The Patristic-Medieval Traditions and Historiography*) dimostra che il Simone mago, noto non solo dagli *Atti degli Apostoli*, ma anche dagli *Atti di Pietro* e dalla *Passione dei santi Pietro e Paolo*, fu usato metaforicamente e tipologicamente dalla Chiesa per censurare il suo atteggiamento immorale, eretico e magico. Si testimonia dall'inizio del cristianesimo fino alla fine del medioevo l'emergenza di tradizioni su Simone mago che sono primariamente passate dai testi canonici e apocrifi e quelle che sono completamente indipendenti da queste fonti. Ferreiro segnala sette tradizioni maggiori chiaramente identificabili che sono le seguenti: Simone mago come il primo gnostico e fondatore dello gnosticismo; il confronto tra Simone mago e Simone Pietro riguardante i cani furiosi; Simone mago nel folclore irlandese e nei dibattiti sulla tonsura di ambito celtico irlandese e anglosassone; Simone mago come fondatore della successione Pseudo-apostolica; Simone mago nelle polemiche dei cristiani contro il l'Islam; Simone mago come padre della simonia; la volata aerea di Simone mago, resa possibile dall'assistenza demoniaca. Il tentativo di questo studio è dare uno sguardo complessivo alle tradizioni (e a quello che è stato fatto dal punto di vista dei ricercatori) su Simone mago. Nel secondo capitolo (*Ten Years of Editions and Publications on New Testament Apocrypha*) si fa una rassegna delle edizioni e pubblicazioni sugli Apocrifi del Nuovo Testamento. Spazio molto importante si dà all'*Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne* (AELAC).

Il terzo capitolo (*Typological Portraits of Simon Magus in Anti-Gnostic Sources*) ci fa vedere le più importanti testimonianze dei Padri della Chiesa, da Giustino martire a Vincenzo di Lerino, che hanno presentato Simone mago come il prototipo eretico che ha ispirato tutte le sette gnostiche tramite una successione pseudo-apostolica. L'opposto si trova nel tentativo dei Padri della Chiesa di stabilire la successione legittima dei vescovi cattolici fondata sugli Apostoli. Allo stesso tempo essi non dimenticano la figura di Simone mago ispirato dal testo lucano degli *Atti degli Apostoli*. Dopo il quinto secolo, seguendo Girolamo e Vincenzo di Lerino, il tipo gnostico è stato sostituito dal mago accompagnato da altri tipi che hanno sopravvissuto nel medioevo. Parte importante di questo capitolo è il compendio della dottrina di Simone mago che comprende gli aspetti magico, angelologico, l'ossessione per la distruzione di Pietro, l'adorazione degli eoni e i riti sessuali.

Nel quarto capitolo (*Simon Peter and Simon Magus in the «Acts of Peter» and the «Passion of the Holy Apostles Peter and Paul»*) si fa un'analisi comparativa sulle due principali fonti apocrife, gli *Atti di Pietro* e la *Passione dei santi Apostoli Pietro e Paolo*, che furono scritte contemporaneamente al periodo gnostico. Questi due atti apocrifi furono usati intensivamente nel medioevo e di fatto durante quest'epoca si è scritto di più sul nostro eretico. Questa analisi comparativa è divisa in cinque paragrafi: donne, uomini, Nerone e Agrippa, Paolo, Simone Pietro. La novità di questo studio è evidente poiché non si era fatto mai un paragone tra i due testi in una maniera così specifica.

Nei capitoli quinto, sesto e settimo si vedono Girolamo e Vincenzo di Lerino come rappresentanti dell'immagine di Simone come gnostico. Il quinto capitolo (*Jerome's*

*Polemic against Priscillian in his «Letter to Ctesiphon (133,4)»*) si riferisce alla controversia Priscillianista nella penisola iberica e nella Gallia alla quale, di fatto, Girolamo assimila il padre della prima eresia cristiana, Simone mago. L'autore di questa monografia segnala molto bene le differenze e il cambio di prospettiva di Girolamo nei confronti di Priscilliano. Merita particolare attenzione lo studio dettagliato delle liste di eretici in Girolamo, nelle quali si fanno apprezzamenti interessanti sul posto degli uomini e delle donne nei diversi sistemi eretici. In questo capitolo Simone mago è trattato solo tangenzialmente, ma l'insieme del lavoro spiega molto bene la sua inclusione nel libro. Dall'altra parte, il supposto successore di Simone è Nicola di Antiochia, fondatore della setta Nicolaita, accusato principalmente di libertinismo sessuale. Questo è l'oggetto del sesto capitolo (*Priscillian and Nicolaitism*), nel quale si tratta di identificare precisamente nella letteratura anti-cristiana quali autori sono stati responsabili dell'accusa a Priscilliano e ai suoi seguaci di immoralità sessuale; di ricercare qualsiasi evidenza che identificasse se il libertinismo è stato attribuito ai priscillanisti; e, infine, a distinguere tra informazione fondata nei rumori sul libertinismo sessuale come opposto a quello che è stato decretato nella legislazione conciliare.

Dall'altra parte, Vincenzo di Lerino ha impiegato la tipologia gnostica in una maniera molto più ristretta che Girolamo. Nel settimo capitolo (*Simon Magus and Priscillian in the «Commonitorium» of Vincent of Lérins*) si paragonano Simone mago e Priscilliano. Ci sono tre concetti che bisogna sottolineare in questo capitolo: in primo luogo l'identificazione del *primato* di Simone mago, poi l'implicito riferimento a S. Pietro e in terzo luogo la successione pseudo-apostolica segreta degli eretici.

Il capitolo ottavo (*The Fall of Simon Magus in Early Christian Commentary*) mette insieme tutti i commenti patristici sulla volata di Simone mago: il suo confronto specialmente con Pietro, ma anche con Paolo, a Roma e la sua successiva morte in mezzo a miracoli spettacolari nella presenza dell'imperatore Nerone e un gran numero di spettatori. Funge da esempio anche per vedere come il Simone apocrifo è stato conosciuto e come queste storie hanno penetrato profondamente la *intelligenza* teologica della Chiesa. Il Professor Ferreiro in questo capitolo individua i maggiori temi che hanno trattato i Padri della Chiesa mediante l'uso dell'immagine della caduta di Simone mago con una tradizione molto sparsa geograficamente e temporalmente. In questo capitolo si trova una interessante distinzione tra la *Passione* e gli *Atti* di Pietro (p. 145) che poi viene ripresa nel capitolo quattordicesimo (p. 297), in cui si sottolinea l'assenza di Paolo e Nerone negli *Atti* così come la fine diversa di Simone mago: secondo gli *Atti* Simone mago è morto ad Ariccia, dato che manca completamente nella *Passio*.

Forse il fiore all'occhiello di questo libro, almeno a giudicare dal numero di pagine, è il capitolo nono (*Simon Magus, Dogs, and Simon Peter*), in cui si fa un profondo studio sulla comparsa di cani nella letteratura pagana, veterotestamentaria e cristiana antica. Come è noto, ci sono due scene in cui Simone mago ha a che vedere con cani. Un primo cane è quello che impedisce l'ingresso nella casa dove è ospitato Simone mago, che Pietro riuscirà ad aggirare per poter mettersi in contatto con Simone. L'altra scena è un confronto verbale in cui Simone mago, grazie alla sua magia, manda un gruppo di cani per attaccare Simone Pietro, che riuscirà a fermarli dando loro del pane. Queste due storie hanno sopravvissuto nei secoli patristici e medievali e sono state rievocate o adattate in una maniera molto immaginativa. L'immagine del cane come tipo del male o del bene, come si trova in questi documenti apocrifi, è solamente una parte di una molto più estesa tradizione. L'immagine del cane divenne molto utile agli esegeti che l'hanno

usato ripetutamente per combattere l'eresia, la magia e la decadenza morale. Ci sono tre usi molto chiaramente distinguibili del cane negli *Atti di Pietro* e nella *Passio*: il cane come predicatore o messaggero della parola di Dio; la rappresentazione di cani come nemici della fede; l'uso del pane da parte di Simone Pietro per pacificare i cani ostili. L'autore esplora la tipologia del cane nell'antichità, nell'era patristica, e nel medioevo, includendo le volte in cui la scena è rappresentata nell'arte. Come lo stesso autore dice (p. 175) i cani guardiani della Chiesa, i domenicani (*Domini canes*), sono stati molto indaffarati non solo con i musulmani e gli ebrei, ma anche con gli eretici.

Simone mago fu incorporato nelle fonti irlandesi e anglosassoni che rappresentano alcuni dei più immaginativi ed interessanti adattamenti, come dimostra il decimo capitolo (*Simon Magus and Simon Peter in Medieval Irish and English Legends*). In esso si fa una sintesi comparativa e comprensiva su Simone mago negli studi inglesi e irlandesi per vedere poi come sono state adattate in Irlanda e in Inghilterra le leggende apocriefe degli *Atti di Pietro* e la *Passione di Pietro e Paolo*. Le fonti principali sono sermoni e Omelie dell'Irlanda.

Nell'undicesimo capitolo (*Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad*) si spiega come il trionfo petrino nella questione del primato non era centrale per i propositi di Embrico di Mainz e Pietro il venerabile. Il desiderio primordiale di questi era stabilire la natura eretica dell'Islam. Pietro il venerabile utilizza il tipo di Simone mago per associarlo a Maometto. Altre fonti anonime contemporanee fanno altrettanto, come fa anche Embrico di Mainz. Il merito del capitolo è sottolineare come si trovano diverse storie che vedono Maometto implicato in una volata aerea come quella di Simone mago. L'autore afferma che non conosce nessuna pittura di Simone mago o Nicola di Antiochia con Maometto.

I tre successivi studi si incentrano su argomenti relativi alla penisola iberica nel medioevo. La figura di Simone mago è presente nelle omelie e nella pietà popolare. Un buon esempio di questo si trova nel capitolo dodicesimo (*Vincent Ferrer's «Beati Petri Apostoli»: Canonical and Apocryphal Sources in Popular Vernacular Preaching*) dove l'autore esplora il sermone in catalano della festa di S. Pietro del domenicano Vincenzo Ferrer nel quattordicesimo secolo. In questo sermone si trattano argomenti riguardanti Simone mago, ma qui quello che interessa è la sua creatività nell'impiegare insieme fonti apocriefe e canoniche che hanno a che vedere con l'apostolo Pietro e illuminare questa interessante opera omiletica come un esempio specialmente istruttivo della predicazione popolare in lingua vernacola nel quattordicesimo secolo. Predicatori come Vincenzo hanno svolto un ruolo fondamentale nel loro secolo nella propagazione della fede e con una molto abile combinazione di materiale canonico con leggende apocriefe, queste omelie hanno fatto sì che questi testi non solo penetrassero profondamente nelle credenze popolari della Chiesa, ma che anche colmassero le lacune delle vite tardive degli Apostoli con dati non trovati nelle fonti scritturistiche.

Nell'immensa quantità di materiale omiletico del medioevo esiste indubbiamente molto materiale riguardante Simone mago e altre figure apocriefe. I capitoli tredicesimo e quattordicesimo esplorano le rappresentazioni artistiche di Simone mago nelle cattedrali di León e Oviedo. Nella prima (*Pope Clement I, Martin of Tours and Simon Magus in the Cathedral of León, Spain*) Simon mago è rappresentato in una cappella dedicata al papa Clemente I. La cappella di León combina in una maniera unica le figure di Clemente, Simone mago e Martino di Tours. Ferreiro tratta di rispondere alla questione del perché queste rappresentazioni sono state messe insieme e in secondo luogo qual è il messaggio che cercavano di dare. L'autore è convinto che ci sono molte rappresentazio-

ni artistiche di Simone mago nella penisola iberica e anche nel resto d'Europa che non sono state adeguatamente studiate.

In tutto l'inventario di immagini in cui compaiono Simone mago e Pietro insieme, il rilievo di Oviedo (*Simon Magus and Simon Peter in a Baroque Altar Relief in the Cathedral of Oviedo, Spain*) è l'unico che attinge ispirazione completamente dalle leggende apocriefe del Nuovo Testamento. Il tema degli apocrifi cristiani nella letteratura e l'arte della Chiesa è virtualmente inesplorato. Il rilievo dell'altare nella cappella della cattedrale di Oviedo è un esempio molto chiaro del tipo di ricerca che potenzialmente è alla portata di mano degli medievalisti iberici.

Il quindicesimo capitolo (*Artistic Representations of Simon Magus and Simon Peter in the Princeton Index of Christian Art: With Up-to-Date Inventory and Bibliography*) chiude il volume con un inventario di novantanove rappresentazioni artistiche di Simone mago in tutte le arti dal terzo all'ottavo secolo. Questo inventario, il *Princeton Index of Christian Art (PICA)*, ha una lunga storia raccontata da Ferreiro nelle pagine di questo quindicesimo capitolo. La bibliografia che accompagna ogni entrata dell'*index* illustra il fatto che molte rappresentazioni hanno ricevuto attenzione da parte dei ricercatori mentre altre non sono state studiate affatto. Il tema più abbondante è la volata di Simone mago. L'autore ha la speranza che questo inventario possa incoraggiare altri ricercatori a studiare il materiale artistico riguardante l'argomento.

Il volume si chiude con una estesissima bibliografia che ripercorre tutte le pubblicazioni in cui si fa riferimento a Simone mago. L'indice di autori moderni e quello di materie aiutano il lettore a non perdersi nella quantità straordinaria di dati che offre questa opera allo studio del cosiddetto padre degli eretici. I nostri complimenti all'autore per aver messo insieme queste perle della sua ricerca.

J. LEAL

M. HAUKE, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie*, Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 3a (2. Teil), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, pp. 174.

EL célèbre *Handbuch der Dogmengeschichte*, que comenzó su andadura hace ya algunas décadas sigue completando la publicación de volúmenes prevista. En concreto, con el presente texto de M. Hauke (unido al de M. Stickelbroeck, editado en el mismo año 2007), se concluye la tercera parte del segundo volumen, que tiene por objeto la doctrina del pecado original. Si L. Scheffzcyk se había ocupado de los primeros siglos hasta San Agustín, y H. Köster del periodo que abarca de la escolástica a nuestros días (en dos cuadernos distintos), faltaba considerar los siglos que van desde San Agustín hasta la escolástica, tanto en el ámbito latino (del que se ocupa Stickelbroeck) como en el griego. Con el bagaje de su conocida tesis de habilitación (*Heilsverlust in Adam*, Bonifatius, Paderborn 1993), que había considerado la doctrina griega del pecado original en los primeros siglos, Hauke aborda ahora con la misma seriedad y sistematicidad –aunque lógicamente con mayor brevedad, para adaptarse a las dimensiones de la colección– el estudio de la teología griega posterior a San Agustín.

Como el mismo autor aclara en la introducción, no es frecuente estudiar este período de la historia del dogma del pecado original, pues se suele considerar que las aclaraciones importantes se realizaron con ocasión de la controversia pelagiana. No obstante,

Hauke se propone mostrar con el presente estudio que los siglos posteriores son también dignos de atención y ofrecen elementos interesantes en la historia de la doctrina del pecado original.

El libro está dividido en tres capítulos. El primero trata de las distintas posiciones – y sus precedentes – en el siglo v, sobre todo del rechazo del pelagianismo y del mesalianismo. Como es sabido, uno de los errores mesalianos condenados era la opinión según la cual la “raíz del pecado” (*rhíza tê hamartías*) no se quitaría por medio del Bautismo sacramental, sino más bien por medio de un místico bautismo del espíritu. En este sentido se analiza el *Liber Graduum* sirio (s. iv) donde cabe encontrar una cierta preparación del mesalianismo; después, los escritos de Pseudo Macario (fin s. iv), que constituyen ya un testimonio destacado, aunque en una variante moderada, del mesalianismo, sobre todo con la idea de que el bautismo místico del espíritu (no el sacramental) arranca la “raíz del pecado” y libera del peso de las pasiones. Se recoge asimismo la reacción del monje escritor Marcos el Eremita, que ataca la tesis mesaliana según la cual el pecado de Adán no se quita (o al menos no completamente) con el bautismo sino más bien con el esfuerzo ascético, denunciando que de ese modo se equipara la inclinación al pecado con la transgresión voluntaria. Contra esto, Marcos el Eremita subraya la perfección del Bautismo, que realmente libera del “pecado de Adán” (*hē propatorikē hamartía*). Como bien hace notar Hauke, en el fondo hay una afinidad visible entre el mesalianismo y el pelagianismo: la gracia aparece ante el adversario de Marcos sobre todo como recompensa por la lucha moral; pero entonces la gracia ya no es gracia. Por último, el capítulo trata de Diadoco de Fótice, quien acoge determinadas exigencias mesalianas, como el significado de la experiencia espiritual, pero distinguiendo claramente entre la “mancha” (*rhýpos*), que proviene del pecado original y se borra con el bautismo, y la inclinación al pecado, que queda también después del bautismo.

El segundo capítulo investiga el desarrollo de la doctrina desde el concilio de Éfeso (431) hasta el segundo concilio Trullano (691), que asimiló para el ámbito bizantino la doctrina del pecado original occidental canonizada en el sínodo de Cartago (418). Se analiza en primer lugar la obra de Teodoreto de Ciro, el más conocido teólogo y exégeta de la escuela antioquena, que ofrece alguna información sobre los errores del mesalianismo, pero no conoce la trasmisión del pecado de Adán. Es interesante su visión del estado original del hombre, consistente en que la imagen viva de Dios está adornada con la gracia divina y el don del Pneuma divino (*Gn 2,7*). Teodoreto resalta que la caída ocurrió libremente y además, contra Apolinar de Laodicea, subraya que no sólo tomó parte la carne, sino también y sobre todo el alma. Aunque no acentúa tanto como otros autores que la muerte es consecuencia de la caída, piensa que el pecado tiene una estrecha relación de desgracia con la muerte corporal, en cuanto el pecado de Adán trae consigo la pérdida de la gracia del Espíritu Santo y un oscurecimiento de la imagen de Dios. Viene a continuación una referencia a la doctrina de Hesiquio de Jerusalén, que no menciona el mesalianismo, pero ofrece los testimonios más significativos para la doctrina griega sobre el pecado original del siglo V, en concreto, su descripción de la situación del recién nacido, proveniente de la caída de Adán, con los conceptos de “suciedad” (*rhýpos*) y “pecado” (*hamartía*), que con el Bautismo se borra. Esta descripción implica una recepción de la explicación alejandrina de *Jb 14,4ss* y *Sal 50,7* (LXX), y, por tanto, el abandono de la teoría origenista de la preexistencia.

Más breve es el espacio dedicado seguidamente al Pseudo Dionisio, para quien la comunión con la vida divina aparece estrechamente relacionada con una particular ca-

racterización de la imagen viva de Dios, en el sentido de que una peculiar gloria y el don de la gracia hacen agradable al hombre paradisiaco ante Dios. Por otro lado, son importantes sus definiciones para el análisis sistemático del mal, según las cuales el mal se muestra como ausencia del bien. Asimismo, el Pseudo Dionisio, influido de neoplatonismo, subraya la libertad en sí misma: el pecado original fue una verdadera separación de Dios, aun cuando ahí juegan un papel la negligencia y la irreflexión. Viene a continuación una referencia al diácono alejandrino Olimpodoro (s. vi), sobre todo a su gran comentario al libro de Job. En esta síntesis, en analogía con las consideraciones de Hesiquio, se encuentra el concepto de “pecado de Adán” (*tò propatorikòn hamartēma, hē propatorikē hamartía*), que está unido a la expresión “pecado de los primeros padres” (*hē progonikē hamartía, peccatum originale*), que se encuentra en la traducción griega de los cánones del Sínodo de Cartago de 418.

Hauke dedica su atención a renglón seguido a la disputa entre Julián de Halicarnaso y Severo de Antioquía en el siglo vi. Julián y sus seguidores enseñaban la “incorruptibilidad” de Cristo en el sentido de una original libertad respecto del sufrimiento y de la muerte ya incluso en su vida terrena. Con esto el Redentor renovaría en sí mismo el estado original paradisiaco. Esta opinión acerca de la incorruptibilidad será estigmatizada por sus adversarios como *aphtartodocetismo*. Los errores cristológicos de los *aphtartodocetas* se basan en su protología, que no distingue el elemento de gracia del paraíso respecto del estado de naturaleza creada del hombre, que se conserva después de la caída. La controversia con el *aphtartodocetismo* reclama una distinción entre naturaleza y gracia, y esto es lo que subrayará, apoyado en Cirilo, Severo de Antioquía: el pecado original ha quitado al hombre no su naturaleza, sino la gracia. El estudio prosigue con el pensamiento de Anastasio el Sinaíta, particularmente de las *Quaestiones et responsiones*, donde se cita expresamente el canon del concilio de Cartago de 418, que establece inequívocamente que el pecado de los primeros padres se borra en los recién nacidos mediante el Bautismo. Un espacio mayor se dedica lógicamente a la síntesis antropológica de San Máximo el Confesor, que constituye la descripción doctrinal más original de esta época, con algunas semejanzas respecto del pensamiento de San Agustín, subrayando que en el pecado original se unen la ignorancia y el amor desordenado de sí (*philautia*). En Máximo pueden asimismo encontrarse las formulaciones más claras acerca de la muerte como consecuencia del pecado original, que vale ante todo para el alma: la muerte que Adán ha ocasionado a nuestra naturaleza es en cierto sentido la separación de Dios.

Concluye este segundo capítulo con una alusión breve a la recepción de la doctrina del pecado original del concilio de Cartago (418) por parte del segundo concilio Trullano (690-691), particularmente el concepto de “pecado de los primeros padres”, que es borrado en los recién nacidos por el Bautismo. Hauke hace notar aquí que, en cuanto a la trasmisión del pecado original, la traducción griega es todavía más clara que la del texto original latino. Y concluye que la doctrina occidental del pecado original, por tanto, pertenece también, al menos en su núcleo dogmático, a la teología griega. No obstante, a renglón seguido el autor se ve obligado a precisar que esta recepción de los cánones norteafricanos sobre el pecado original en la iglesia griega no implica el desarrollo de una clara doctrina sistemática en este terreno, que queda reservada para el Occidente.

El tercer capítulo estudia las diversas posiciones teológicas al final de la patrística griega en su transición hacia el medievo bizantino. Por eso, comienza con un repaso detallado del pensamiento de San Juan Damasceno, último Padre de la iglesia oriental.

Aunque en él se encuentran alusiones claramente críticas contra el mesalianismo, sin embargo no da demasiadas aclaraciones a la pregunta por el pecado original; es decir, ciertamente menciona el pecado de los primeros padres, presente en el hombre desde su nacimiento, pero no lo esclarece sistemáticamente en su peculiaridad. Más clara es su concepción del paraíso, que aparece a la vez como sensitivo y espiritual, como lugar terreno majestuoso en Oriente y como portador de un simbolismo espiritual. Si ya vimos cómo la controversia con el *aphtartodocetismo* reclamaba la distinción entre naturaleza y gracia, tal distinción aparece especialmente clara en el Damasceno: la vida divina en el estado original está sobre y fuera de la naturaleza. Sin embargo, la naturaleza puede referirse tanto al origen dado por Dios como al estado creado de naturaleza que no se pierde con el pecado. Como motivo del primer pecado, señalará una aspiración prematura a la divinización, que sin embargo ya era efectiva anticipadamente en el paraíso. Menos clara es su descripción de la muerte en su aspecto espiritual. Por otra parte, determina el mal en un doble modo: como libre abandono de Dios y como falta del bien que Dios había dado a la naturaleza humana al inicio. Aquí se abre el espacio, de cara a una reflexión sistemática posterior, para una descripción de la condición pecadora subsiguiente a Adán en el sentido de una *privatio gratiae*. En cuanto a la teología del bautismo, el Damasceno insiste en que con su obra salvadora Jesús libera la naturaleza humana del pecado de los primeros padres, y así el bautismo elimina el pecado.

A continuación Hauke se hace eco de las primeras huellas de la doctrina de la concepción inmaculada de la Madre de Dios (siglos VI-VIII) en diversos autores (Teoteco de Livia, Andrés de Creta, San Germán de Constantinopla), que muestran que las consecuencias morales del pecado original generalmente no se entendían bajo la noción de pecado, sino que ante todo aparecían como malversación de la vida divina y del don del Espíritu Santo. El origen puro de María, desde el primer momento de su vida en adelante, se muestra entonces como nueva creación de la gracia del paraíso. Junto a las descripciones de la *privatio gratiae*, se encuentran en estos testimonios en primer plano la tiranía del diablo y de las pasiones desordenadas, así como las metáforas del oscurecimiento y de la contaminación de la imagen viva de Dios.

El capítulo culmina con el tratamiento de la doctrina de Focio, cuya máxima contribución a la historia del dogma del pecado original estriba en su recepción de los cánones antipelagianos de Cartago, así como sus indicaciones en la controversia contra el mesalianismo. Signo claro de la brecha entre Oriente y Occidente es la la asunción fociana de la polémica contra la doctrina del "pecado de naturaleza". La discusión del tema muestra que la comunicación espiritual entre Oriente y Occidente era defectuosa y que en Oriente el tema del pecado original necesitaba todavía una versión sistemática fundamentada. En realidad, como ocurría con Juan Damasceno, Focio no trata sistemáticamente la doctrina del pecado original. Siguiendo la línea típicamente griega de concebir la gracia como divinización, en lo que se refiere al estado paradisiaco, se subraya que es una realización inicial, sólo un prólogo del futuro reino de los cielos. Asimismo, la mirada a la controversia con los *aphtartodocetas* obliga a Focio a decir que la carne de Adán era por naturaleza mortal, pero por la gracia divina podía haber sido inmortal. Por otra parte, son también importantes las consecuencias del pecado original para la imagen de Dios. La ofuscación se funda en el despojamiento en la naturaleza humana de todos los dones de la gracia.

Al final se realiza una lograda síntesis de los principales elementos surgidos durante la exposición. La conclusión del estudio de Hauke es que el desarrollo de la teología grie-

ga desde el siglo v hasta el ix contiene aspectos nuevos e interesantes. Entre ellos destaca, en primer lugar, la controversia con el mesalianismo, cuya condena lleva consigo como fruto más importante la distinción entre inclinación al pecado (concupiscencia) y pecado personalmente cometido. En segundo lugar, la recepción de la doctrina del pecado original del concilio de Cartago (418) por parte del concilio Trullano II (690-691). Esta recepción constituye el argumento más fuerte de tipo histórico-dogmático a favor de la doctrina del pecado original en la Iglesia griega al final de la antigüedad. En tercer lugar, una más precisa distinción entre naturaleza y gracia con base en la disputa acerca de la incorruptibilidad de la carne de Cristo tras la muerte en cruz. Por otra parte, son dignas de aprecio también las opiniones sobre el estado original, la caída, y las consecuencias del pecado original en general.

El libro concluye con un breve recorrido por el desarrollo posterior de la teología griega (tradición bizantina y las iglesias ortodoxas) del pecado original hasta nuestros días. Aunque no forma propiamente parte del periodo estudiado en este fascículo, reviste un cierto interés, por cuanto Hauke presenta una visión de conjunto que llega a algunas constataciones dignas de mención. Entre ellas, el hecho de que los problemas de comunicación con la antropología occidental se muestran de un modo ejemplar en cuanto a la recepción de San Agustín. El más grande Padre de la Iglesia latina será en Oriente honrado como santo, pero en comparación su teología es poco conocida, y en cuanto al pecado original no siempre será explicada adecuadamente.

No obstante, y este es quizá el resultado más notable del estudio, la doctrina del pecado original no constituye un punto de real oposición entre católicos y ortodoxos, sino más bien se aprecia en ella un diferente acento y un diverso nivel de reflexión, lo cual implica que ambas tradiciones están en condiciones de enriquecerse mutuamente. Según Hauke, los orientales, desde el tiempo de los Padres griegos, pueden dar un impulso a los occidentales para describir el estado caído de los hombres de un modo más exhaustivo y evitar una rigidez aislada en el concepto de pecado original; por su parte, la teología occidental, más fuertemente sistemática y reflexiva, puede ayudar a los orientales a aclarar algunos puntos.

En definitiva, Hauke ofrece en estas páginas una significativa contribución a la historia de la doctrina del pecado original, pues estudia con detalle por primera vez de modo orgánico un periodo normalmente silenciado, o al menos poco considerado, de la historia de este dogma, que proporciona aspectos sistemáticos dignos de mención, también desde un punto de vista ecuménico.

S. SANZ SÁNCHEZ

G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos. Estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación*, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina) 2008, pp. 644.

LE livre du Père Guillermo Juárez n'a pas besoin d'une autre recommandation que lui-même: tous les lecteurs pourront constater la haute valeur de cette recherche dont les conclusions sont solidement établies sur une lecture rigoureuse de textes patristiques et médiévaux. Les lecteurs s'apercevront également dès les premières pages que ce livre demande une attention soutenue: sa lecture est exigeante. Cette difficulté tient au sujet

lui-même qui réunit la théologie trinitaire, la doctrine de la création et l'anthropologie théologique. Cette réunion requiert une profonde réflexion métaphysique, seule capable de fournir les instruments appropriés pour une telle synthèse, chez des auteurs dont la pensée n'a pas la réputation d'être facile. Au fil des chapitres, les lecteurs découvriront cependant que ce livre ne leur offre pas seulement une érudite réflexion d'histoire des doctrines, mais qu'il fournit en réalité une véritable clef pour l'intelligence théologique du mystère chrétien à l'école de saint Thomas d'Aquin. C'est pourquoi, au début de ce livre, le préfacier voudrait attirer l'attention sur les enjeux de cette recherche et présenter sa thèse centrale, en notant également quelques aspects de sa méthode exemplaire et certaines de ses découvertes.

Dans son propos central, ce livre a pour sujet l'enseignement du *Scriptum super Sententiis* de saint Thomas d'Aquin sur la présence de Dieu en toutes ses créatures et sur la présence spéciale de Dieu dans les justes. Plus précisément, ce livre montre les rapports de ces deux «modes» de la présence de Dieu dans l'explication qu'en donne le premier enseignement universitaire de saint Thomas d'Aquin. Au premier regard, ce thème pourrait paraître fort limité, car il concerne un point particulier de la doctrine sur Dieu, chez un auteur déterminé. Mais en réalité, ce thème est très vaste et il nous conduit au cœur de l'intelligence du mystère de Dieu, dans une approche de théologie spéculative. La «spéculation» trouve ici l'une de ses plus hautes réalisations: c'est une *contemplation* de l'intelligence croyante qui cherche à rendre compte de la présence de Dieu créateur et du dessein de sa grâce en faveur des créatures qu'il appelle à sa communion. Une telle approche spéculative ne peut pas être détachée des conditions concrètes de l'intelligence humaine, en particulier du progrès de la réflexion théologique accompli dans l'histoire. C'est pourquoi la matière de cette étude est fort étendue: le Père Juárez montre que saint Thomas s'est appliqué à recueillir les fruits de la tradition issue de saint Augustin, et qu'il a su tirer profit de l'approfondissement doctrinal effectué par les docteurs chrétiens qui l'ont précédé. L'enquête historique n'est pas une fin en elle-même, mais elle constitue une étape nécessaire pour saisir en profondeur la doctrine spéculative de Thomas d'Aquin. Les lecteurs constateront que cette enquête historique est effectuée avec une exceptionnelle connaissance des instruments de la pensée scolastique: cette connaissance permet au Père Juárez de présenter la pensée des maîtres médiévaux avec rigueur et justesse, sans y projeter des conceptions étrangères, et avec une aisance qui maîtrise admirablement les textes étudiés. Ainsi, ce parcours d'histoire de la pensée nous donne de saisir, *de l'intérieur*, la progressive maturation de la tradition doctrinale dont saint Thomas d'Aquin a offert une expression théologique «sûre».

L'enjeu de la question traitée par ce livre concerne une réalité essentielle de la foi chrétienne, qui se trouve au centre de nos débats théologiques contemporains. Il s'agit des relations que Dieu entretient avec ses créatures dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce. Il n'est guère besoin d'insister sur son importance: la façon de traiter cette question, et la façon d'y répondre, déterminent l'ensemble de la théologie dogmatique et morale, jusque dans leurs conséquences les plus pratiques. Les débats théologiques sur le «surnaturel», sur la vocation de l'homme à voir Dieu, sur la doctrine chrétienne de la grâce et sur la divinisation, l'ont montré de manière éloquente. La discussion oecuménique entre chrétiens catholiques et orthodoxes, aussi bien qu'entre chrétiens catholiques et réformés, s'y intéresse aussi directement. De même, le renouveau actuel de la théologie de la création et de l'eschatologie, ainsi que les récents développements de la théologie chrétienne des religions, indiquent l'importance de ce champ de réflexion:

en quoi consiste la présence de Dieu par sa grâce, et en quoi se distingue-t-elle d'autres modes de la présence de Dieu?

La question posée concerne le mystère de Dieu qui se communique en donnant à toutes ses créatures de participer à sa bonté, et en offrant aux anges et aux hommes de participer à son bonheur. Ce livre offre une importante contribution sur l'agir créateur et sauveur de Dieu Trinité, tant du côté de Dieului-même (Dieu qui donne l'être de la nature et Dieu qui donne la grâce) que de notre côté (notre être de créatures et l'union sainte avec Dieu). La recherche du Père Juárez invite à redonner toute son ampleur à la question des rapports entre la création et la grâce, sans réduire cette question à sa dimension anthropologique. En effet, la valeur de ce livre tient en grande partie à son objet formel qui envisage la relation des créatures avec Dieu *sous l'aspect de la présence de Dieu lui-même*. Les résultats de cette recherche, dans la mesure où l'on reconnaît en saint Thomas un maître de la doctrine chrétienne, sont de la plus grande importance pour l'intelligence théologique du dessein de Dieu.

Ma lecture du livre du Père Juárez m'a convaincu de la profondeur de son enjeu: en examinant les modes de la présence de Dieu, saint Thomas d'Aquin dégage et élabore la *matrice doctrinale* qui préside à tout ce que le théologien dit de la création, de l'exercice de la providence, de l'envoi du Fils et du Saint-Esprit, du retour des hommes à Dieu par la grâce et les vertus, jusqu'à la vision bienheureuse de Dieu Trinité. Il ne s'agit donc pas d'un simple thème parmi d'autres, mais de la clef d'une véritable synthèse théologique.

L'interrogation théologique, en ce domaine, se cristallise habituellement autour d'une question en particulier: en quoi consiste la présence spéciale de Dieu qui «habite» dans les saints ou qui «demeure» dans les justes, comme le Seigneur Jésus lui-même l'a promis à ses disciples? Pour donner à cette question une réponse adéquate, il ne suffit pas de considérer seulement l'inhabitation de Dieu «en elle-même», pour ainsi dire, mais il faut l'envisager dans son rapport à la présence universelle de Dieu en toutes ses créatures et partout. Tel est le propos de cette étude. Cette formulation de la question mérite qu'on en saisisse bien la précision. En effet, la plupart des travaux rédigés sur ce sujet concentrent toute leur attention sur l'inhabitation divine: ils ne traitent que secondairement l'omniprésence de Dieu, dans le cadre de l'inhabitation divine. Or, à la différence de ces travaux, le Père Guillermo Juárez a très judicieusement opté pour une approche inverse qui considère d'abord la présence de Dieu en toutes ses créatures et en tous lieux, en donnant à cette présence toute l'attention qu'elle mérite; il envisage ensuite la doctrine de l'inhabitation divine, afin de déterminer ses rapports avec l'omniprésence du Créateur. Cet aspect, conjugué avec la dimension historique de la présente étude, et complété par la recherche des présupposés doctrinaux puis par la proposition finale de synthèse, explique le plan de ce livre et de ses 19 chapitres.

Les deux premiers chapitres exposent l'enseignement de saint Augustin dans sa *Lettre à Dardanus* et dans son *De Trinitate*. Ils montrent que saint Augustin saisit l'action créatrice de Dieu comme le fondement de sa présence dans le monde, et qu'il explique l'inhabitation divine par la capacité de connaissance de Dieu chez les hommes sanctifiés par la grâce qui s'approchent de Dieu par la similitude d'une vie pieuse. Pour rendre compte de l'omniprésence divine, saint Augustin fait ainsi référence à Dieu comme principe efficient du monde. Et dans sa méditation doctrinale sur l'inhabitation divine, le docteur africain saisit Dieu comme la fin et l'«objet» de l'activité théologale des hommes, en soulignant la causalité exemplaire des personnes divines. De plus, la *presencia*

ubicua des personnes divines constitue le point de départ de la réflexion augustinienne sur les missions du Fils et de l'Esprit, et elle se trouve au point de départ de la réflexion sur l'inhabitation. Ces thèmes exerceront un rôle décisif dans les développements médiévaux que ce livre examine. Le deuxième chapitre offre une étude approfondie de la notion augustinienne de «mission» du Fils et du Saint-Esprit. Dans cette doctrine de la mission, une place importante est accordée à la connaissance de la personne envoyée: la personne divine est envoyée lorsqu'elle est «connue». Le Père Juárez dégage deux éléments principaux de la doctrine augustinienne sur la mission invisible du Fils et du Saint-Esprit: la procession éternelle de la personne divine, ainsi que sa présentation à la connaissance spirituelle de la *mens*. Le second élément inclut l'exemplarité de la personne divine (doctrine de l'*imago Dei*), de telle sorte que, chez saint Augustin, le Fils et le Saint-Esprit apparaissent comme la source exemplaire des dons créés de sagesse et d'amour qui présentent ces personnes divines à la connaissance aimante de la *mens*. L'auteur expose ici la pensée de saint Augustin en elle-même, sans y projeter les développements ultérieurs des maîtres médiévaux; mais la suite de ce livre manifeste que les développements médiévaux s'enracinent profondément dans cette doctrine augustinienne.

Je ne veux pas, dans cette préface, m'étendre trop longuement sur les chapitres suivants qui étudient l'enseignement de Pierre Lombard, de la *Summa* attribuée à Alexandre de Halès, de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure. Mais je tiens à souligner que le Père Juárez y entreprend une étude originale et approfondie de ces auteurs. Il ne s'est pas limité à recueillir les résultats d'autres études, mais il a entrepris personnellement, à nouveaux frais, un examen renouvelé et détaillé de ces maîtres. Les textes étudiés sont d'une grande complexité et font l'objet d'analyses très minutieuses. Ces chapitres comportent des exposés très instructifs pour mesurer les progrès et les différences dans la réception de l'héritage augustinien. Ici également, les textes sont d'abord étudiés rigoureusement pour eux-mêmes, sans réduire leur intérêt à l'influence qu'ils exerceront sur saint Thomas.

Pour inviter à la lecture de ces chapitres, je signale certains éléments qui me paraissent mériter une attention spéciale. Le Père Juárez montre le rôle déterminant que la *Summa* d'Alexandre de Halès attribue à l'infinité de Dieu pour saisir son ubiquité. Nous sommes ici aux origines du rôle que la tradition franciscaine reconnaîtra à l'immensité de Dieu pour saisir la présence de Dieu en toutes choses et en tous lieux; le vocabulaire théologique y fait encore écho aujourd'hui lorsque, pour désigner ce mode de présence de Dieu, certains théologiens parlent de «présence d'immensité». La *Somme* d'Alexandre de Halès clarifie également les rapports de la Grâce créée et de la grâce créée: la grâce créée est une disposition nécessaire à la réception de la Grâce créée. Cette explication, formulée en termes de «disposition» (grâce créée) et de «perfection comblante» (Grâce créée), fournit une clé essentielle de la doctrine de la grâce et de la divinisation. Quant à l'inhabitation, la *Summa* halésienne l'explique par les actes humains divinisés qui donnent de «jouir» de Dieu comme fin et «objet». Les deux chapitres consacrés à saint Albert le Grand sont également d'un grand intérêt, car ils manifestent l'originalité et la valeur de la réflexion albertinienne qui demeure, aujourd'hui encore, souvent méconnue. Le Père Juárez montre que saint Albert explique l'omniprésence de Dieu par l'action divine de création et de conservation des êtres. Mais la principale originalité d'Albert réside dans son explication des relations entre l'omniprésence et l'inhabitation: il le fait en distinguant différents modes dans l'action divine elle-même. Saint Albert

distingue, d'un côté, l'action divine de création et de conservation procurant les effets de nature, et, de l'autre côté, l'action divine qui procure les dons de la grâce unissant à Dieu. Autrement dit, le rapport entre l'omniprésence et l'inhabitation s'explique ici par une distinction de raison au sein de l'opération divine (efficiente et exemplaire) elle-même. En expliquant ainsi l'inhabitation par une raison spéciale d'opération et d'exemplarité de Dieu, saint Albert ouvre une voie différente par rapport à l'école franciscaine. Enfin, les deux chapitres consacrés à saint Bonaventure montrent la maturité que la tradition franciscaine acquiert chez le docteur séraphique. L'ubiquité divine y est principalement manifestée par l'infinité et par l'immensité de Dieu: saint Bonaventure porte l'enseignement de la *Somme* halésienne à son achèvement. Quant à l'inhabitation, saint Bonaventure ne suit pas l'explication qu'en donnait saint Albert, mais il en rend compte par les effets de grâce qui donnent aux justes de s'unir à Dieu comme fin et «objet» de connaissance et d'amour.

La deuxième partie de ce livre présente une splendide étude de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. On y découvre le profond enracinement de saint Thomas dans la tradition doctrinale qui le précède, les nombreux éléments qu'il reprend de ses devanciers et qu'il organise dans une synthèse originale. La comparaison détaillée avec l'enseignement des maîtres franciscains et avec saint Albert permet de mesurer la part d'héritage ainsi que les avancées propres de saint Thomas.

Le Père Juárez montre que, pour saint Thomas, l'omniprésence et l'ubiquité divines s'expliquent par l'action de Dieu comme cause de l'être des créatures, avec une note d'immédiateté et de permanence. Le fondement ultime en est l'affirmation de Dieu comme *Ipsium esse subsistens*, principe et fin de l'être des créatures (de leur *esse* et de leur essence) aussi bien que de l'agir des créatures. À la suite de saint Albert, saint Thomas explique l'omniprésence et l'ubiquité divines à partir de l'opération de Dieu plutôt qu'à partir de son infinité (c'était la perspective des maîtres franciscains étudiés). L'opération créatrice et conservatrice de Dieu est la clef de voûte permettant d'expliquer la présence de Dieu en toutes choses, en tout lieu, ainsi que l'extension universelle de cette présence, tout en garantissant la transcendance de Dieu.

Les textes de saint Thomas d'Aquin relatifs à l'inhabitation divine ont donné lieu à des interprétations divergentes que le Père Guillermo Juárez rappelle dans son introduction et dont il critique certaines insuffisances en plusieurs endroits de ce livre. La *thèse centrale* démontrée par le Père Juárez est que le commentaire de Thomas d'Aquin sur les *Sentences* présente deux «descriptions» complémentaires de l'inhabitation divine. Ces deux explications diffèrent par leur point de départ, ainsi que par l'aspect sous lequel elles envisagent Dieu lui-même. La première description, que l'auteur nomme «explication ascendante», envisage l'inhabitation divine à partir des dons créés de la grâce par lesquels la créature rationnelle s'unit à Dieu; elle considère Dieu comme fin, «objet» de connaissance et d'amour (fruition). La seconde description, désignée par l'expression «explication descendante», envisage l'inhabitation à partir des personnes divines comme principe efficient et exemplaire des dons créés de sagesse et d'amour par lesquels les justes sont unis à Dieu. Ces deux manières de rendre compte de l'inhabitation divine – l'une part du don créé de la grâce, l'autre part de l'influence du Fils et de l'Esprit envoyés invisiblement dans les cœurs – ont divisé les interprètes de saint Thomas d'Aquin, qui favorisent souvent l'une au détriment de l'autre. Le Père Juárez montre que ces deux descriptions répondent à des perspectives distinctes; elles peuvent être déroulées séparément comme des explications de soi autonomes ou complètes. Cependant, elles ne s'opposent pas

et doivent être regardées comme complémentaires. En effet, chacune de ces deux explications inclut les éléments présents dans l'autre, et développe des contenus qui sont pré-supposés dans l'autre. Saint Thomas recourt généralement à l'explication «ascendante» pour décrire l'inhabitation comme telle, tandis qu'il recourt à l'explication «descendante» lorsque qu'il traite la mission invisible du Fils et de l'Esprit (l'envoi sanctifiant du Fils et du Saint-Esprit dans les âmes). D'une manière bien fondée et convaincante, l'auteur soutient qu'il n'y a pas d'évolution fondamentale de la doctrine de Thomas d'Aquin entre le commentaire des *Sentences* et la *Somme de théologie*. Malgré des différences entre ces deux œuvres, qui sont respectivement la première et la dernière synthèse de théologie de saint Thomas, on n'observe pas de rupture mais plutôt une autre perspective: c'est là une conclusion importante de cette étude touchant l'interprétation des textes thomasiens. Saint Thomas ne s'est pas explicitement prononcé sur la raison de cette double explication de l'inhabitation, mais il offre les principes et les contenus doctrinaux pour intégrer l'ensemble des éléments. Cela permet au Père Guillermo Juárez d'élaborer une définition de synthèse où chaque mot importe: «la inhabitación es la relación de presencia edificada sobre la conjunción de la creatura racional con Dios a la que ordenan los dones de la gracia que tienen como causa y razón a las procesiones divinas». On découvre alors que la doctrine de l'homme comme «image de Dieu» manifeste, du côté de l'homme lui-même, ce que la doctrine des missions divines révèle du côté de Dieu.

Dans ces explications, il convient d'observer avec soin les précisions apportées au chapitre XVI concernant les rapports entre le Don incréé et les dons créés. Le Don incréé, qui est Dieu lui-même, possède la priorité de la cause efficiente, finale et exemplaire. Cette priorité du Don incréé dans l'œuvre de sanctification est absolue. De son côté, le don créé possède une priorité dispositive, du côté de la créature. Cet enseignement prolonge celui de la *Somme* halésienne. La priorité absolue du Don incréé est bien mise en valeur par la description «descendante» de l'inhabitation, tandis que la description «ascendante» considère l'inhabitation suivant la priorité dispositive du don créé. Ces explications me paraissent d'un très grand intérêt pour éclairer la discussion théologique et œcuménique au sujet de la «grâce créée» et de la «Grâce incréée».

L'explication de la relation entre l'omniprésence divine et l'inhabitation divine constitue le moment culminant de l'étude des deux manières de rendre compte de l'inhabitation. Les analyses du Père Guillermo Juárez montrent qu'il y a, chez saint Thomas, deux façons de considérer la relation entre l'omniprésence et l'inhabitation de Dieu. Suivant la première façon, l'omniprésence et l'inhabitation sont considérées comme deux modes de présence de Dieu. Ce première «modèle» développe l'héritage franciscain et correspond à l'explication «ascendante» de l'inhabitation: il est le plus fréquent dans le commentaire des *Sentences* aussi bien que dans les œuvres postérieures de saint Thomas. Suivant la seconde façon, qui correspond à l'explication «descendante» de l'inhabitation, l'omniprésence et l'inhabitation divines sont comprises comme deux modes distincts d'influence efficiente et exemplaire des personnes divines: il s'agit de l'influence des personnes divines sur les dons de la nature dont ces personnes divines sont le principe (omniprésence), et de l'influence des personnes divines sur les dons de la grâce qui nous unissent à Dieu comme fin (inhabitation). Dans les deux cas, on observe une très claire distinction entre l'omniprésence et l'inhabitation, l'inhabitation étant cependant fondée sur l'omniprésence qu'elle présuppose nécessairement.

Dans l'ultime phase de sa recherche, le Père Juárez propose une coordination de ces deux modèles au moyen de principes trouvés chez saint Thomas lui-même. Cette coor-

dination repose principalement sur deux thèmes. Le premier thème est celui de la «circulation» des créatures qui sortent de Dieu et retournent à Dieu. Saint Thomas a pu trouver ce thème chez les auteurs franciscains, dans la *Somme* halésienne et chez saint Bonaventure. Le second thème est la double participation des créatures à la bonté divine, en vertu d'une double «procession de la bonté divine dans les créatures»: la procession de la bonté divine selon les effets de nature, et la procession selon les effets de grâce qui unissent à Dieu comme fin. Saint Thomas a pu trouver ce second thème chez saint Albert le Grand, qui avait intégré ici l'héritage du Pseudo-Denys de l'Aréopage. Ces deux thèmes fournissent le fondement ultime de l'explication théologique de la distinction entre l'omniprésence et l'inhabitation de Dieu, c'est-à-dire du rapport des créatures avec Dieu selon la nature et selon la grâce.

Ce discernement théologique aboutit à la formulation d'une explication générale du rapport entre l'omniprésence de Dieu et son habitation dans les saints. Cette explication finale s'édifie sur la relation entre les dons de nature et les dons de grâce, à partir de la doctrine des deux processions de la bonté divine et au moyen du schéma plus ample de la «circulation» des créatures. Le schéma de la «circulation» permet en effet d'expliquer l'omniprésence divine à partir de l'opération de création et de conservation des êtres; il permet aussi d'expliquer l'inhabitation divine à partir de l'union à Dieu comme «objet» de connaissance et d'amour par les dons de la grâce. De son côté, la doctrine des deux processions de la bonté divine permet de mieux saisir pourquoi les dons de la nature sont à l'origine de l'omniprésence et pourquoi les dons de la grâce à l'origine de l'inhabitation.

Cette étude de la présence de Dieu conduit ainsi à dégager une véritable «structure théologique» qui préside à l'intelligence de toute la réalité *à la lumière de Dieu Trinité*. C'est là le projet même de la théologie suivant saint Thomas, pour qui la «sacra doctrina» traite de toutes les réalités «sub ratione Dei». Le livre du Père Juárez nous montre l'étendue et la profondeur de ce «sub ratione Dei» qui est l'objet formel et propre de la théologie chrétienne.

G. EMERY

J. M. MAGAZ, *Historia de la Iglesia Antigua*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2007, pp. 437.

L'AUTORE ha redatto un manuale completo e aggiornato, dotato di una bibliografia di base che presenta le pubblicazioni degli ultimi decenni, oltre a quelle classiche; l'opera verte sulle principali tematiche della storia della Chiesa dai suoi inizi fino ai tempi di sant'Agostino, ed è prioritariamente diretta a lettori che hanno già una certa conoscenza della materia.

Risulta di interesse l'introduzione (pp. 7-25), che è di fatto la rielaborazione di una ricerca e di una pubblicazione precedente, in cui si ragiona sui problemi chiave che lo studioso di storia della Chiesa si pone nel momento di impostare la sua ricerca; per citare alcune delle questioni sviluppate in queste pagine, possiamo menzionare: l'armonizzazione tra l'aspetto teologico e quello metodologico-scientifico; il ruolo della fede nell'indagine storica; la conoscenza dell'identità della Chiesa allo scopo di discernere tra gli aspetti sociali e culturali di una determinata tappa storica, e quelli che invece sono costitutivi di essa.

Il libro è diviso in tre parti di diversa ampiezza: la prima studia la Chiesa dell'età apostolica (capitoli 1-5); la seconda tratta della Chiesa nel tempo delle persecuzioni (capitoli

6-9); per ultimo, troviamo una sezione su “la Chiesa in libertà” (capitoli 10-14). La prima sezione tratta dunque principalmente della Chiesa in ambito ebraico. Magaz presenta una particolareggiata visione delle tendenze del pensiero religioso e politico dei diversi gruppi all’interno del giudaismo. Poi situa la vita pubblica di Gesù, l’inizio e lo sviluppo della comunità giudeocristiana di Gerusalemme, e la missione degli apostoli, dedicando un capitolo completo alla missione di san Paolo. Questi fatti principali dell’inizio della Chiesa sono anche completati con gli eventi paralleli della storia romana, come la persecuzione di Nerone e la Guerra Giudaica; vengono anche presentate le difficoltà interne che le prime comunità cristiane soffrirono a causa delle eresie.

In questa prima parte, la più estesa del libro, l’autore offre una buona sintesi dell’ellenismo e della situazione del popolo ebraico al tempo di Gesù, la quale fornisce al lettore un’informazione di rilievo per inquadrare i fatti. Per quanto riguarda il commento alla missione di Gesù e degli apostoli e alla fondazione della Chiesa, l’autore si serve di opinioni provenienti dal campo esegetico, le quali, nonostante riuniscano spunti interessanti e aprano prospettive degne di considerazione, devono essere adoperate con cautela proprio per appartenere all’esegesi e non alla storia (cfr. ad esempio le sezioni, *Complot y arresto de Jesús*, pp. 59-61; *Pentecostés*, pp. 68-69; *El Apocalipsis de Juan*, p. 181).

I capitoli relativi alle persecuzioni espongono i dati fondamentali della congiuntura politico-sociale e religiosa dell’Impero nella quale esse ebbero luogo. In uno stesso capitolo sono trattate le persecuzioni del secolo II, accanto ai padri apostolici e apologeti, e le persecuzioni del III secolo. Le pagine successive si concentrano sulle eresie e sulle scuole teologiche, presentando le grandi figure del pensiero teologico d’Oriente e d’Occidente: Clemente e Origene, Tertulliano e Cipriano, e altre di minore rilievo; i due capitoli restanti vertono rispettivamente sull’organizzazione della Chiesa e sullo sviluppo della liturgia.

Riguardo alle persecuzioni del secolo II si potrebbe sottolineare che la visione di Adriano resta leggermente incompleta se soltanto si dice che: «La moderación de Adriano hacia los cristianos la recoge la *Historia Augusta*, indicando que Adriano pensó reconocer a los cristianos y dedicar algunos templos paganos a Cristo» (p. 198). Bisognerebbe però anche aggiungere che Adriano decise la costruzione di tempio pagano sopra il Santo Sepolcro a Gerusalemme e la trasformazione della città santa in Colonia Aelia Capitolina. Si può osservare anche che la spiegazione del manicheismo rimane un po’ troppo sintetica, sebbene poi questo movimento religioso sia trattato con più attenzione al momento di presentare la conversione di Agostino (p. 412).

“La Chiesa in libertà” inizia con la situazione dell’Impero al tempo di Diocleziano e la persecuzione dei primi anni del secolo IV. Viene poi presentata la figura di Costantino e la sua politica religiosa, in particolare l’azione in favore dei cristiani. In questo periodo l’imperatore intervenne nella questione donatista e convocò il Concilio di Nicea allo scopo di risolvere la crisi ariana. I restanti imperatori del IV secolo e le gravi conseguenze occasionate dalla questione ariana nell’Impero, i contributi teologici dei padri, e la serie di sinodi convocati tra il 325 e il 362, sono trattati nel capitolo seguente. A seguire si studiano le questioni dogmatiche del V secolo relative alle controversie cristologiche, i concili di Efeso e di Calcedonia e i padri che contribuirono alla formulazione dei dogmi. L’organizzazione della Chiesa viene presentata nel capitolo su vescovati, patriarcati e liturgia, che fornisce dati di grande interesse. Si presenta anche con cura la nascita e lo sviluppo del fenomeno monastico. Infine, la tarda antichità è impersonata da sant’Agostino.

Si deve sottolineare che Magaz ha realizzato una sintesi chiara e utile dei sinodi post-niceni fino al Primo Concilio di Costantinopoli. Riguardo al paragrafo dedicato al concilio di Arles del 314 l'autore precisa: «no tuvo éxito alguno y entonces Constantino decidió en el 317 acabar directamente con el conflicto desterrando y confiscando sus iglesias» (p. 314). Senz'altro, dal punto di vista pratico, nell'immediato la misura non portò i risultati dell'unità desiderata dall'imperatore; si dovrebbe però tenere conto invece che dal punto di vista della dottrina sacramentaria il concilio stabilì quale dovesse essere la prassi battesimale, che fu anche riaffermata dal Concilio di Nicea e sulla quale si poggiò Agostino nella polemica donatista. Le pagine dedicate a sant'Agostino offrono una visione che aiuta a conoscere le grandi linee del pensiero del *Doctor gratiae*. Rimarrebbe leggermente più completo se si aggiungesse un paragrafo in più per riferire la scena del giardino (*Confessiones* VIII, 12, 29) che aiuterebbe a capire in modo meglio profilato il ruolo della grazia nell'esperienza personale del vescovo d'Ipbona.

In sintesi, la *Historia de la Iglesia Antigua* di Magaz è un manuale ben documentato ed equilibrato. L'autore inserisce teorie di diversi autori che offrono prospettive e impostazioni interessanti, tentando di far sì che i dati parlino per se stessi. Sono ugualmente di notevole valore gli scritti coevi ai fatti o di autori dell'antichità che illustrano gli argomenti presentati. Va però detto che nella parte relativa alla cristologia, sarebbe stato utile – benché siano brani molto conosciuti – esplicitare la provenienza del testo delle citazioni conciliari (pp. 372, 378) o dei passi di Nestorio (pp. 364-366) e di Cirillo (p. 368).

Purtroppo sono presenti qua e là refusi di stampa e alcune – poche – imprecisioni di contenuto: ad esempio, la morte di Sant'Antonio si colloca dieci anni prima e poi si dice che visse 105 anni (p. 402); la morte di Agostino si colloca nel 440 (p. 408); si afferma anche che il libro x delle *Confessioni* tratta del tempo, quando invece tale argomento si trova nel libro xi (p. 414); il libro di Lattanzio è denominato una volta: *La muerte de los emperadores* (p. 310); Eunomio è detto di Cizimo e non di Cizico (p. 335). Segnaliamo ciò nell'auspicabile evento di una seconda edizione del libro, in modo che queste piccole sviste, del resto inevitabili quando si cerca di sintetizzare in un volume una materia così vasta, possano essere eliminate.

Per concludere, bisogna ringraziare José María Magaz per il suo lavoro, che ha reso possibile a tanti una gradevole lettura, con la quale, attraverso una serie di dati magistralmente organizzati e strutturati, si può arrivare a toccare tutte le grandi tematiche di questo periodo della storia della Chiesa, cogliendo anche le sfumature necessarie per approfondire le circostanze e le complessità di ognuna delle successive tappe che costituiscono l'antichità cristiana.

S. MAS

C. POVERO, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Istituto Storico dei Cappuccini ("Bibliotheca Seraphico-Cappuccina" 77), Roma 2006, pp. 422.

LEGGENDO il titolo di quest'opera della professoressa Chiara Povero, si potrebbe di primo acchito pensare di trovarsi dinnanzi a uno studio di storia prettamente locale; d'un lato questo è vero, perché il libro tratta con cura e completezza un aspetto della storia religiosa di alcune valli del Piemonte, ma d'altro canto il lavoro dell'autrice trascende l'ambito geograficamente determinato: esso viene infatti ben inserito nella

storia religiosa e politica dell'Italia e dell'Europa, e consiste inoltre in un capitolo dello studio di un fenomeno – quello dei tentativi di riconquista cattolica delle regioni passate alla Riforma – che è di dimensioni europee.

Ma procediamo con ordine: *Missioni in terra di frontiera*, pubblicato dall'Istituto Storico dei Cappuccini, è un eccellente e completo studio dei tentativi cattolici di riconquista, nell'età moderna, delle valli alpine abitate dai valdesi; questi formavano una comunità religiosa la cui nascita risale al medioevo, che con il Sinodo di Chanforan (1532) aveva accettato la Riforma nella versione calvinista. Le zone geografiche oggetto dello studio sono dunque le valli di Perosa, di Pragelato, di Luserna e di San Martino (attualmente chiamate Val Chisone le prime due, Val Pellice e Valle Angrogna la terza, Val Germanasca l'ultima), ma si trovano nel testo anche importanti riferimenti alla Val di Susa. Come s'affermava sopra, il fatto che il campo di ricerca sia geograficamente limitato non significa che ci si trovi davanti a un'opera d'interesse puramente locale: con grande abilità, l'autrice riesce a inquadrare le missioni cattoliche in queste valli all'interno degli avvenimenti italiani ed europei, sia ecclesiastico-religiosi, che meramente politici: nella lettura del libro si vedranno dunque intervenire la corte del *roi très chrétien* di Francia, gli ugonotti, la Ginevra calvinista, i governi inglese ed olandese, la Santa Sede, *Propaganda Fide*, i superiori romani dei cappuccini e dei gesuiti, e, ovviamente, la corte sabauda di Torino: questa apertura di orizzonti è testimoniata dalla ricchezza degli archivi consultati: oltre a quelli comunali ed ecclesiastici del Pinerolese, si trovano di continuo riferimenti all'Archivio di Stato di Torino, a quello arcivescovile della stessa città, a quello della Provincia Piemontese dei Cappuccini, all'Archivio Segreto Vaticano e a quello della Sacra Congregazione *de Propaganda Fide*, all'Archivio Dipartimentale dell'Isère (Grenoble), all'*Archivum Romanum Societatis Iesu*, ecc.

Come detto sopra, quello della riconquista cattolica di territori passati alla Riforma è un fenomeno europeo: lo studio qui presentato si può quindi accostare a quelli riguardanti l'Austria, la Boemia, l'Ungheria, la Transilvania, la Dalmazia, la Savoia (le missioni di san Francesco di Sales), la Svizzera (quelle di san Fedele di Sigmaringen), la Francia; l'autrice ne è cosciente e si trovano sovente paragoni o parallelismi con questi fenomeni coevi, appoggiati, come sempre, su accurata indagine bibliografica.

Gli ordini che più si occuparono delle missioni nelle valli valdesi, come si può apprezzare dall'elenco degli archivi, furono i gesuiti, i cappuccini e, in misura inferiore, i minori osservanti; Chiara Povero mostra le differenze dei metodi fra i missionari della Compagnia e quelli degli ordini mendicanti, mostrando come i primi privilegiassero di solito l'aspetto intellettuale e il tentativo di conquistare al cattolicesimo i personaggi più influenti della società delle valli, mentre i secondi cercavano per lo più di convertire il popolo, con l'esempio e una predicazione semplice e da esso comprensibile, non scevra talvolta di immagini impressionanti e sentimentali. È interessante notare che, fatte salve le necessarie distinzioni, troviamo un simile schema, nello stesso periodo, nelle missioni in Cina: basti pensare alla interminabile diatriba sui Riti Cinesi, avvenuta tra la metà del '600 e quella del '700, proprio tra gesuiti e mendicanti, con i primi che miravano alla conquista degli animi dei mandarini, e gli altri dediti alla conversione del popolo. Fa dunque bene l'autrice ad aprire il libro con alcune considerazioni generali sulla missione nell'età moderna, e a ricordare come le valli dei valdesi venissero a volte chiamate dai missionari le "Indie interne".

Un altro grande pregio di questo lavoro, cui lo storico non può che plaudire, è quello di presentare gli eventi e i fenomeni studiati in modo oggettivo e distaccato, cercando al

tempo stesso di comprendere e spiegare l'azione sia dei missionari cattolici che dei ministri protestanti; di tutti costoro il lettore può apprezzare d'un lato i grandi motivi ideali, dall'altro il ricorso a mezzi non sempre corrispondenti a tali ideali, come gli atti violenti o la persuasione attraverso la concessione di benefici economici o materiali, mezzi cui ricorsero tanto i missionari quanto i pastori valdesi. Questo sforzo di obiettività della narrazione è tanto più importante se si pensa che sinora questi temi sono stati per lo più studiati – com'è ovvio – dalla prospettiva riformata, che metteva molto l'accento sulla capacità di resistenza della popolazione valdese, e sull'opera di repressione posta in atto dalle autorità dei cattolici.

È anche di grande interesse osservare nel libro l'atteggiamento del popolo delle valli; scopriamo quindi una fascia non indifferente di persone senza troppa preparazione o convinzione dottrinale, che si trova nel mezzo, e diviene il "campo di battaglia" tra missionari e pastori. Veniamo inoltre a sapere che la gente di questi villaggi apprezzava grandemente le dispute pubbliche tra ministri valdesi e cattolici: la professoressa Povero dedica un ampio spazio al questo fenomeno, nel quale possiamo individuare una certa qual forma di dialogo, seppure a volte con toni un po' forti, che s'instaura una volta che da parte cattolica si vede tramontare la possibilità reale dell'imposizione dell'ortodossia con le armi.

Dal punto di vista cattolico, viene descritta molto bene la complessa dinamica decisionale, che vede la collaborazione, sovente accompagnata da tensioni e reciproche incomprensioni, di Stato Sabauda e Santa Sede, di clero regolare e secolare, di *Propaganda Fide* e ordini religiosi: collaborazioni e tensioni che si rinvergono nell'articolazione dell'attività pastorale di tutta la Chiesa nell'età moderna.

*Missioni in terra di frontiera* inizia con un'interessante introduzione sulle missioni come problema storiografico, e si suddivide poi in tre grandi parti: la prima ("gli spazi"), più breve, presenta la geografia delle valli abitate del Pinerolese, e anche la diversa percezione che avevano dello spazio geografico-sociale i riformati (le "Valli valdesi"), e i missionari (le "Indie interne"), e dunque la rappresentazione che gli uni e gli altri si facevano della popolazione locale. La seconda parte ("i protagonisti") offre al lettore una storia ordinata e ragionata dell'attività missionaria, articolata in tre periodi: l'"esordio delle missioni", dal 1559, anno della presa del potere da parte del duca Emanuele Filiberto, il quale diede avvio a una politica repressiva nei confronti dei riformati, sino al 1630, anno in cui, in base all'Armistizio di Cherasco, una parte delle Valli fu ceduta al Regno di Francia, e di conseguenza i valdesi poterono giovare delle norme stabilite dall'Editto di Nantes. Il secondo periodo va dal 1630 al 1715 (morte di Luigi XIV), caratterizzato da una compresenza politica franco-piemontese nelle Valli, e durante il quale ebbe luogo il più importante tentativo della dinastia sabauda di ripristinare l'unità religiosa con la forza delle armi (l'episodio delle "Pasque Piemontesi" del 1655); l'ultimo periodo ("il declino delle missioni"), che va dal 1715 al 1773, anno della bolla *Dominus ac Redemptor*, che sanciva la soppressione della Compagnia di Gesù; i gesuiti avevano fornito buona parte del personale missionario, e dunque la loro scomparsa dalla scena, insieme con il mutamento di mentalità in corso, causato dal diffondersi delle idee illuministiche, condussero le missioni nelle Valli alla loro fine.

In sintesi, un volume che non può mancare nella biblioteca di uno storico; ci auguriamo che la giovane autrice possa offrirci in futuro altri studi come questo.

J.-I. SARANYANA (dir.), C.-J. ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina*, vol. II/2: *De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Iberoamericana, Madrid, Vervuert, Frankfurt am Main 2008, pp. 1126.

ESTA obra forma parte de una serie de volúmenes con el título general *Teología en América Latina*. Es el fruto maduro de las investigaciones, publicaciones y reuniones académicas en ambas partes del Atlántico, dirigidas y coordinadas por Josep Ignasi Saranyana (Universidad de Navarra), al menos desde 1987, con la colaboración de un grupo de estudiosos siempre creciente, entre los que destaca Carmen-José Alejos Grau (Universidad de Navarra). El primer volumen fue publicado en 1999, *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715*; el II/1 en el 2005, *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715*; el III en el 2002, *El siglo de las teologías latinoamericanistas, 1899-2001*, y la serie se cierra ahora con el presente volumen, que abarca la vida religiosa del primer siglo republicano, desde los gritos de emancipación hasta el gran Concilio Plenario de América Latina de 1899. Colaboran en esta obra once autores de México, España, Brasil, Perú, Argentina, Guatemala y Colombia, afincados en ocho centros universitarios.

Como se explica en la introducción, nadie había abordado hasta ahora un estudio global de la teología latinoamericana en el sufrido siglo XIX. En este sentido, dice Saranyana, es claro el «carácter pionero» del libro, por lo que «los autores que han intervenido en la elaboración de esta obra se darían por satisfechos si con su aportación, aunque todavía provisional, estimularan investigaciones sobre el mismo tema, que harían justicia a la impresionante labor cultural y evangelizadora de la Iglesia en la América Latina durante el siglo XIX» (p. 30).

La estructura del volumen se desglosa en dos partes. La primera, de tipo introductorio, presenta una visión general de la Iglesia en América Latina en el siglo XIX (Marta Eugenia García Ugarte), con un documento final tan interesante como desgarrador: la memoria del vicario general de Montevideo al Cardenal Laurenzi (febrero de 1888); cierra esa primera parte un capítulo sobre los concordatos, elemento esencial de la vida eclesial tras la independencia (Alfonso Alcalá Alvarado). La segunda parte afronta directamente la temática teológica, y está dividida en cinco capítulos, que siguen una lógica geográfica-cronológica. El primero, coordinado por Carmen-José Alejos Grau, con colaboraciones de Elisa Luque Alcaide y Néstor Tomás Auza, se ocupa de la «teología de la independencia», entendida como «las justificaciones teóricas de la insurgencia», desde 1810 a 1830, aproximadamente. El segundo capítulo de esta segunda parte se dedica a las polémicas teológicas del s. XIX. Sus fuentes son muchas veces folletos, periódicos y otros escritos menores, que dan una gran vivacidad a los debates. Ha sido redactado por Alejos Grau, con la colaboración de Hugo Aníbal Dávila, Iván Darío Toro Jaramillo, Fernando Armas Asín y Néstor Tomás Auza.

El capítulo principal del volumen ha sido escrito por Josep-Ignasi Saranyana, con la colaboración de Celina A. Lértora Mendoza para el ámbito argentino. Se ocupa de los teólogos y canonistas académicos en las repúblicas independientes y en Cuba. A lo largo de 354 páginas se pasan revista a más de cuarenta pensadores, además de diversos epígrafes dedicados a colectivos de obispos, a centros de enseñanza, etc. El lector encontrará estudios muy particularizados sobre autores en buena medida ignorados. El hecho de presentarlos unidos ofrece una imagen bastante insólita de la vivacidad teológica y canonística del s. XIX americano. El capítulo termina con los proyectos culturales y la producción teológica de finales de siglo, a las puertas del Concilio Plenario de 1899.

El siguiente capítulo es de Elisa Luque Alcaide, que se detiene a dar una visión general de los numerosos concilios decimonónicos, enmarcados en las corrientes promotoras de concilios provenientes de la Santa Sede y de la Iglesia de los Estados Unidos (concilios de Baltimore). El último capítulo, redactado por Alexandre Antosz Filho se ocupa del particularísimo mundo brasileño, centrado fundamentalmente en los movimientos mesiánicos, en el periodo 1810-1938. Sólo nos queda felicitar al director Saranyana y a todos los autores por haber culminado un trabajo sin duda alguna difícil, pero que ha sido coronado por una gran aportación que estamos seguros tendrá un duradero influjo en la cultura latinoamericana.

L. MARTÍNEZ FERRER

J. J. SCHMID, *Sacrum Monarchiae Speculum. Der Sacre Ludwigs XV. 1722: Monarchische Tradition, Zeremoniell, Liturgie*, Aschendorff, Münster 2007, pp. xliii + 647.

**B**EREITS in der Aufklärung verstanden sich Erkenntnisphilosophie und Historiographie als Dekonstruktion metaphysischer und religiöser Grundannahmen und ihrer Traditionen. Bei allen methodologischen Errungenschaften des aus dieser Entwicklung hervorgegangenen Historismus, – die Quellenkritik der Bollandisten setzte allerdings bedeutend früher an, – beruhte er auf der methodologischen Prämisse, dass religiöse Phänomene (geistes-)geschichtlich bedingt und damit ihr Wahrheitsanspruch kontingent sind und der geschichtlichen Entwicklung unterliegen. Aufgabe der Geschichtswissenschaft war es demnach, Entstehungs-, Entwicklungs- und Wirkungszusammenhänge dieser Phänomene auf der Basis der Quellenkritik verstehend zu beschreiben. Die Frage nach der Geltung und somit nach der Wahrheit ihres metaphysischen Gehalts, gar ihres überzeitlichen theologischen Werts, konnte nicht Gegenstand historischen Forschens sein.

Diesen methodischen Agnostizismus entwickelte *Marc Bloch* (1886-1944), einer der Mitbegründer der Schule der „Annales“, weiter zu einem dezidierten Atheismus in seiner Studie „*Le Rois thaumaturges*“, Strasbourg 1924: Die sakrale Legitimation der Monarchie des *Ancien Régime* beruhte, so *Bloch*, auf kollektiven Irrtümern („*erreur collectif*“, S. 429), die es für den Historiker aufzuklären galt.

Zu welch begrenzten, um nicht zu sagen an den religionsgeschichtlichen Phänomenen vorbeigehenden Resultaten ein solcher methodologischer Ansatz führte, zeigt die oben angezeigte, 2003 von der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Habilitationsschrift angenommene stupende Forschungsleistung, die gerade den kultur- und religionsgeschichtlichen Sinngehalt der Königsweihe, ihre liturgische Ausdrucksform und die thaumaturgische *facultas regalis* in bester Tradition *Wilhelm Diltheys* aus ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen versteht. Dabei gelingt dem Autor eine beeindruckende, interdisziplinäre Synthese religions-, kultur-, sozial- und politikgeschichtlicher Aspekte auf der Basis eines weitgestreuten, weitgehend neu erschlossenen Quellenmaterials, das so unterschiedliche Gattungen, wie Briefe, Memoiren, Theatertexte und liturgische Bücher, enthält, die bisher als bloßer Ballast im Sinne eines ideologischen Überbaus von der bisherigen Forschung unberücksichtigt blieben. Gerade die Rekonstruktion der Allegorik und Symbolik der Weihetexte in der Festkultur der *Régence* bildet das sinnerschließende Zentrum vorliegender Studie.

Der Autor bleibt aber nicht bei einer verstehenden Analyse stehen: Indem er *Gilbert*

*Dagrons* "Empereur et prêtre", o. O. (Paris) 1996 folgt, legt er das heilsgeschichtliche Selbstverständnis des sakramentalen, christologisch argumentierenden Königtums im *Ancien Régime* dar und macht damit implizit die Defizite der den Ideen von 1789 verpflichteten staatsphilosophischen Prämissen (z. B. die Annahme des Antagonismus von Kirche und Staat) sichtbar.

Seine dogmengeschichtliche und theologische Deutungsmethode, die vor dem Hintergrund der Argumente *Marc Blochs* geradezu notwendig erscheint, entgeht aber der Gefahr, die gallikanische Legitimationstheorie der französischen Monarchie zu glorifizieren, wie es die von Papst Pius XI. 1926 verbotene *Action française* tat.

Ausgehend vom Erbe des sakral verstandenen Königtums des Mittelalters mit seiner apokalyptischen Sendung im Kampf zwischen Gut und Böse (Kap. I-IV) beleuchtet der Autor den kulturgeschichtlichen Hintergrund (Kap. v-ix), die *Consecratio* (Kap. x), die *Coronatio* (Kap. xi), die *Sacri Musica sacra* (Kap. xii), die Messe des *Sacre* (Kap. xiii) und das *Festin du Sacre* (Kap. xiv). Die Kapitel xv und xvi behandeln den Ausklang der Zeremonien so auch das *Toucher du Roy*. Der Eintritt des Königs in St. Denis, Paris und Versailles wird in Kap. xvii, das Echo in den öffentlichen Feiern, in der Presse und Musik wird in Kap. xviii und so gewichtige Aspekte wie die Finanzierung, die astronomisch motivierte Wahl des Krönungsdatums, die Rezeption der Weihe durch die Jesuiten und das Fortwirken in den Krönungen von 1775 (Ludwig XVI.), 1804 (Napoleon I.) und 1825 (Karl X.) sowie das Verdrängen des *Sacre* durch Rituale der Republik seit der Trennung von Kirche und Staat 1905 werden im Kap. xix dargestellt.

Aus der Fülle der Resultate dieser Studie zum sakralen Königtum im Kontext einer von aufgeklärten Eliten dominierten, gleichwohl noch stark christlich inkulturierten Gesellschaft (gegen die These *Michel Vovelles*) am Vorabend der Französischen Revolution sollen nur die Momente herausgegriffen werden, die ein neues Licht auf den Zusammenhang zwischen sakraler Legitimation der Monarchie und Öffentlichkeit werfen.

Der Autor zeigt die bis ins 18. Jahrhundert dauernde ungebrochene Kontinuität dieser Legitimationsidee der französischen Sakralmonarchie, die bis auf den Merowinger Chlodwig zurückgeht: Mit Bezug auf König David und auf Christus verstand sie sich als Erfüllung der biblischen Verheißung. Von daher leitete sie ihre singuläre heilsgeschichtliche Berufung mit dem kosmologisch begründeten Ewigkeitsanspruch ab.

Am Morgen des Weihetags symbolisierte sich bereits im *Lever du Roy* die Überzeitlichkeit der Monarchie: „*Extinctum Solem Sol novus ecce refert*“ (S. 618). Da die Monarchie in christologischer Perspektive Teil am Sieg Christi über die Endlichkeit und den Tod hat, nimmt sie für die gesamte Menschheit eine providentielle Funktion ein. Die Symbolik und Allegorik des barocken Königtums erhalten so ihren heilsgeschichtlichen Sinn.

Mit der Analyse der Symbolsprache wird aber vom Autor nicht nur eine rhetorische Performanz (vgl. *Marc Fumaroli: L'âge de l'éloquence*, Genf 2002) offengelegt, sondern er thematisiert auch ihren Wahrheitsanspruch, der auf die Taufentscheidung Chlodowigs für das katholische Bekenntnis und damit gegen die arianische Häresie zurückreicht. In der Liturgie des *Sacre*, im Throneid, in der Ikonographie der Altäre der Kapelle des Val-de-Grâce und des Pariser Invalidendoms wie auch im Edikt von Fontainebleau 1685 wurde die Verbindung der französischen Monarchie mit der katholischen Orthodoxie mit ihrem Fundament in der *Cathedra Petri* in Rom sinnfällig zum Ausdruck gebracht. Der Gallikanismus fand in der Rechtgläubigkeit des jeweiligen *Rex christianissimus* seine Grenzen.

Die Weihe mit dem Heiligen Chrisma in Analogie zur Bischofsweihe, die Tradition der Heiligen Ampulle und das Wirken des Heiligen Geistes bei der Konsekration bildeten die Grundlage, trotz des Verbots Papst Innozenz III. 1215, einer *praedilectio divina*, eines Anspruchs auf Erwählung und Heiligung Frankreichs. „Diese Geisthandlung rückt aber die Weihe zu Reims unlegbar in die Sphäre des Sakramentalen, ohne dass sie jemals in die kanonische Siebenzahl [...] aufgenommen worden wäre“ (S. 620). In Analogie zur Präsenz der göttlichen Personen in Brot und Wein wird in der Konsekration des Königs durch das Heilige Chrisam ein quasi-eucharistischer Bezug seit Chlodowigs Taufe 499 hergestellt.

Musste aber der *Rex Franciae* mit diesem Anspruch nicht mit dem Haupt der Universalkirche auf der *Cathedra Petri* in Konflikt geraten? Der Autor unterscheidet zwischen orthodoxem Bekenntnis einerseits und ekklesialer Praxis und Disziplin andererseits, „Geschichte einer heiklen Gratwanderung“ (S. 620). Gegen die tridentinischen Bestrebungen wurden die gallikanischen Traditionen in der Frühen Neuzeit reaktiviert: Der König als *premier euesque* der *Ecclesia Gallicana* hatte ihr Unabhängigkeit zu garantieren.

Das Papsttum tolerierte seit der gregorianischen Reform, besonders seit Innozenz III. und Bonifaz VIII. nicht mehr dieses sakramental-hohepriesterliche Selbstverständnis, weder des Kaisers des *Sacrum Imperium Romanum* noch sonst eines anderen Monarchen. Diesen päpstlichen Alleinanspruch auf das *sacerdotium* und die *libertas Ecclesiae* sieht der Autor wirksam über die Französische Revolution hinaus, die ihm gegen ihre Absicht (vgl. Artikel 354 der Direktorialverfassung von 1795) zuarbeitete, so im Appell Papst Leos XIII. zum *Ralliement* der französischen Katholiken mit der laizistischen Republik von 1891 und im Verbot der gallikanischen Diözanliturgien durch Papst Pius X., „um das Schreckgespenst der Rückkehr der einmal zerstörten chlodoveischen Sakralmonarchie zu verhindern“ (S. 623).

Dass es gleichwohl nicht zu einer Lostrennung der gallikanischen Kirche von der römischen Universalkirche kam, schreibt der Autor dem Kult der Hl. Petronilla, der geistlichen Tochter des Hl. Petrus, und der *Main de Justice*, dem wunderkräftigen Stab des Hl. Petrus zu, – Symbol des politischen Anspruch des *Roy très chrestien* auf das *regnum Galliae*, seiner thaumaturgischen Fähigkeit und zugleich seiner besonderen Verbundenheit mit der *Cathedra Petri*. Diese singuläre Beziehung der französischen Monarchie zur römischen Universalkirche wurde nicht wie beim Kaiser des *Sacrum Imperium Romanum* durch das Symbol des *Orbis* in seiner linken Hand und durch die Translationstheorie, sondern zusätzlich durch die Filiationstheorie der *Fille aînée* stipuliert.

Der Autor kann quellennah zeigen, dass diese Ansprüche, Rituale und Kommunikationsformen nicht bloße sinnentleerte, geschichtliche obsolet gewordene Handlungen des *Sacre* Ludwigs XV. 1722 waren, sondern zumindest in Reims und Amiens von einer breiten Festöffentlichkeit als Traditionsgehalte „(zum letzten Mal?)“ (S. 625) geradezu als „Inkarnation des *monde françois*“ (ebd.) verstanden wurden.

Damit wird die Deutungshoheit der aufklärerischen Intelligenzia für die Geschichte des vorrevolutionären Frankreich mit ihrem historiographischen Interpretationsparadigma konterkariert, das religiöse und mentale Erscheinungen nur solange als Formalobjekte ernst nimmt und vergegenständlicht, als auf sie die ideologische Grundannahme überstülpt werden konnte, dass solche Phänomene auf ihre angeblichen sozio-politischen Interessen reduzierbar seien.

Daher verdient die vorliegende Arbeit eine breite Rezeption in der *Scientific communi-*

ty, da sie am Beispiel ihres Themas diskursiv und überzeugend darlegt, dass sich (Religi-ons-)Geschichte einer solchen Instrumentalisierung und Funktionalisierung entzieht.

H. SPROLL

E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2007, pp. 584.

**G**LEICH zu Beginn: Die Einschätzung des Klappentextes, einen „großen Entwurf“ in Händen zu halten, „der das Verständnis von Ethik verändert“, kann man nach Lektüre und Studium des Buches guten Gewissens teilen.

Eberhard Schockenhoff ist es gelungen, eine auf Vernunft und Glauben gestützte Sicht der Ethik vorzulegen, die den Leser frisch und froh durchatmen lässt. Der Autor unterteilt sein Buch in zwei große Teile, die in etwa den gleichen Umfang besitzen: Tugendlehre und Normtheorie. In dieser Unterteilung kommt eine grundsätzliche Einsicht zum Ausdruck: Tugend und Norm brauchen einander. Jeder Teil wiederum wird gegliedert in einen ersten Abschnitt, der der philosophischen Perspektive, und in einen zweiten, der der theologischen Perspektive gewidmet ist. Ich folge dem Aufbau des Buches und fasse dessen Inhalt soweit zusammen als er mir besonders signifikant erschienen ist. Unvermeidlicherweise ist eine auf wenige Seiten beschränkte Zusammenfassung eines umfangreichen Buches selektiv. Wenn diese Rezension zur eigenen Lektüre anregt, dann hat sie wohl ihren Zweck erfüllt.

Auf den Seiten 131 f umreißt der Autor selbst das Ergebnis des ersten philosophischen Abschnittes in der Tugendlehre: „Eine ethische Theorie, die in der Zustimmung zur Wirklichkeit und in ihrem Anspruch an die menschliche Person das Fundament des Sittlichen sieht, findet in einer Tugendethik nach aristotelisch-thomanischem Muster eine angemessene materiale Darstellung. In philosophischer Perspektive gelingt ihr der Nachweis, dass die vier Kardinaltugenden den Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Daseins in seinen konstitutiven Dimensionen entsprechen. Unter der Leitung der Klugheit als praktischer Weisheit beschreiben sie den Weg, auf dem sich der Anspruch der Wirklichkeit an die menschliche Person als Vervollkommnung der personalen, sozialen und naturalen Dimension ihres Lebensvollzuges zeigt. Eine Tugendethik kann so die Übereinstimmung des Handlungssubjektes und seiner affektiven Verfasstheit mit der Wirklichkeit seiner äußeren Welt, die für unsere Vorstellung vom Glück maßgeblich ist, bis in die letzten Ursprünge des Handelns in den einzelnen Seelenvermögen hinein verfolgen. Sie handelt deshalb nicht allein von äußeren Verhaltensregeln oder den Gerechtigkeitspflichten, die sich aus unseren Beziehungen zu den Anderen ergeben. Über den Kreis äußerer Gerechtigkeitspflichten hinaus fasst sie auch diejenigen Aspekte des guten Lebens ins Auge, die nur mittelbare Folgen für andere haben. Sie unterstellt auch unsere inneren Motive, unsere Gedanken und Wünsche sowie das weite Feld unserer sinnlichen Strebungen dem Maßstab der praktischen Vernunft, durch den diese auf das Ziel eines guten Lebens hingeordnet werden. Wie in einem Grundriss umschreiben die vier Grundtugenden der Klugheit und der Gerechtigkeit, des Starkmuts (Tapferkeit) und der Besonnenheit (Mäßigung) ein Leitbild gelungenen Menschseins, das uns dazu befähigt, dem Anspruch der Wirklichkeit nicht nur in unserem äußeren Handeln, sondern auch in unserem inneren Denken und Fühlen gerecht zu werden. Eine Tugendethik dieses Typs unterscheidet sich nach dem Ausgangspunkt und der Reichweite ihres

Anspruchs von allen anderen Stilformen der Moral: Sie lehrt nicht nur, *was* die Vernunft befiehlt, sondern sie lehrt auch so zu handeln, *wie* es ihr in allen Lebensvollzügen entspricht.“ (131-132). Dem Autor gelingt es, klassische philosophische Erkenntnisse in moderne Begriffe zu übertragen, zB Klugheit als „personale Kompetenz“ (116) darzustellen. Als für die gegenwärtige Situation der westlichen Wohlstandsgesellschaften besonders relevant sei auf die Tugend der Besonnenheit hingewiesen (130-131).

Im anschließenden theologischen Abschnitt (133 ff) wird zunächst der Transformationsprozess des heidnischen philosophischen Tugendbegriffs durch dessen Rezeption in das christliche Glaubensleben beschrieben. Christen glauben, dass Gott an ihnen handelt und meiden den Gedanken der Selbstrechtfertigung aus eigener Kraft mit dem Ziel der Selbstvervollkommnung. Deshalb erfolgte die Rezeption des heidnischen Tugendbegriffs durch Transformation, dh durch eine theologische Umformung seines Gehalts: Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Eigenaktivität des Menschen, sondern das Heilshandeln Gottes an uns, in dessen Wirkungsbereich wir durch die Taufe versetzt werden (148). Zwei klassische christlich-theologische Sichtweisen des aristotelischen Tugendbegriffs werden vom Autor gegenübergestellt: Martin Luther, der den aristotelischen Tugendbegriff ablehnte, und Thomas von Aquin, der ihn übernahm und korrigierte. Diese Zusammenschau ergibt auch eine ökumenische Perspektive (148 ff). Bei Luther und Thomas finden sich erstaunliche Parallelen im Ansatz. Beide erkennen die Unzulänglichkeit der aristotelischen Zirkeldefinition „nur der Tugendhafte kann tugendhaft handeln“. Beide verlegen den Erstanstoß zum Guten, zur tugendhaften Handlung, in Gottes Handeln an uns (Gnade). Luther jedoch lehnt in weiterer Folge Aristoteles zur Gänze ab, Thomas hingegen fragt sich nach dem Wie des Wirkens der Gnade an uns. Er versteht die Gnade von der schöpferischen Macht Gottes her und korrigiert dabei auch die augustinische Tugendauffassung. Thomas fragt nach der konkreten Erfahrbarkeit der Gnade und erklärt das mit der – damals neuen – Vorstellung, dass bei der Taufe mit der Rechtfertigungsgnade auch die göttlichen Tugenden und andere moralische Tugenden eingegossen werden (*habitus infusus*), womit die aristotelische Definition aufhört zirkulär zu sein. Der *habitus infusus* ist in uns eine bleibende Handlungsvorprägung, die uns ein Können verleiht.

Die Entfaltung der „Trias Glaube, Hoffnung und Liebe“ (169 ff) beginnt mit einer exegetischen Einleitung, die von 1 Kor 13 ihren Ausgang nimmt. In der Auseinandersetzung zwischen der „vorösterlichen Nachfolgeethik“, die im Jüngerkreis des historischen Jesus anzutreffen gewesen sei, und der nachösterlichen Gemeindeethik, die in Christengemeinden außerhalb Palästinas, wie etwa in Korinth, entstanden sei, weist der hl. Paulus den „höchsten Weg“ in Form der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe. Dieser Weg steht allen Christen offen. Indem der hl. Paulus einen höheren Weg des Christseins in Glaube, Hoffnung und Liebe zeigt, lehnt er zugleich den Exklusivitätsanspruch extremer Lebensformen ab, wonach Nachfolge Jesu authentisch nur in der Imitation seiner Wanderpredigerexistenz, elitären Mysterienzirkeln oder in der Sehnsucht nach dem Martyrium gelebt werden könne. „Nachfolgeethik“ und „Gemeindeethik“ sind komplementäre Lebensformen, die aber durch eine Existenz gemäß den christlichen Grundkategorien Glaube, Hoffnung und Liebe zusammengeführt werden.

Anschließend wird jede der drei göttlichen Tugenden einzeln nach dem gleichen Schema bearbeitet: zuerst werden die Strukturen des biblischen Begriffs dargelegt, danach das theologisch-ethische Verständnis. Es werden dabei sowohl protestantische Positionen als auch moderne theologische Strömungen berücksichtigt. Der durchgehende

Bezug auf Thomas von Aquin wirkt nicht reduktiv, sondern orientierend und klärend.

Für mich besonders hervorzuheben ist das Kapitel über die Hoffnung (189 ff). Die negative Einschätzung von „Hoffnung“ durch die antike Philosophie als brüchige und täuschende Illusion lässt deutlicher hervortreten, dass die Entdeckung der Hoffnung das gemeinsame Werk Israels und der Kirche ist. So wird die Hoffnung zum Unterscheidungsmerkmal des Christseins. Nach ihrem biblischen Begriff ist die Hoffnung Vertrauen auf die noch verborgene Wirklichkeit des Reiches Gottes. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in diesem Sinn die klassische Tugend der Hoffnung durch innerweltliche Ziele erweitert. Obwohl der menschliche Fortschritt nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden darf, so ist jener für das Reich Gottes dennoch von Bedeutung.

Das Kapitel über die Liebe nimmt den breitesten Raum in der „Grundlegung der Ethik“ ein (210-302), weil die Liebe das höchste „Sein-Können“ des Menschen ist. Von Interesse ist zunächst die Wortgeschichte, da sie inhaltlich aussagekräftig ist. Die Bibelübersetzer der griechischen Septuaginta wählten das unübliche und eher farblose Wort „agape“, um von der Liebe zu sprechen. So konnte ihm ein eigener theologischer Gehalt verliehen werden. Im Unterkapitel über die Strukturen des biblischen Liebesbegriffes scheint mir der das Johannesevangelium betreffende Teil besonders gelungen. Es wird entfaltet, dass die innertrinitarische Bewegung der Liebe, die vom Vater über Jesus zu den Jüngern führt, erst in der Liebe untereinander zum Abschluss gelangt (236). Die verbleibenden 60 Seiten werden dem „theologisch-ethischen Verständnis“ der Liebe gewidmet. Die Darlegungen kreisen um das dreipolige Verhältnis von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe. Gemäß dem Doppelgebot Jesu der Gottes- und Nächstenliebe, sowie dem Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, sind Gott, das eigene Selbst und der Nächste in der Liebe zu einer triangulären Struktur verbunden. Dieses Dreiecksverhältnis lässt sich auf dreifache Weise anordnen, indem es je auf einen der drei Pole (Gott, der Nächste, Ich) gegründet wird. Tatsächlich lassen sich die verschiedenen historischen Interpretationsmodelle jeweils einem der Pole zuordnen, je nachdem ob die Gottesliebe oder die Nächstenliebe oder die Selbstliebe als die gründende und daher wichtigste Tugend im Beziehungsdreieck gesehen wird. Diese verschiedenen Interpretationsmodelle kommen im Buch zur Darstellung. In seiner eigenen Stellungnahme betont der Autor, dass alle drei Aspekte der Liebe als innerer Sachzusammenhang auch zusammen gedacht werden müssen. Ein dem biblischen Offenbarungszeugnis treues Verständnis geht von der letzten Sinnbestimmung durch die Liebe Gottes aus. In der Gottesliebe ereignet sich jene Selbsttranszendenz des Menschen, die der Psalmist mit den Worten beschreibt: „Du führst mich hinaus ins Weite“ (Ps 18, 20) (266).

Eingehend wird – auch in historischer Perspektive – der Einwand aufgearbeitet, eine Liebe, die „den Nächsten um Gottes willen liebt“ sei keine Nächstenliebe. „Erst von ihrem gemeinsamen Zentrum in Gott her tritt die solidarische Verbundenheit aller Menschen in voller Transparenz hervor. Wenn wir den Nächsten lieben, „weil Gott in ihm ist und damit Gott in ihm sei“ (Thomas von Aquin, *De Caritate*, 4), ist damit keinerlei Instrumentalisierung des Nächsten – weder durch die Eigeninteressen des Liebenden noch zugunsten irgendwelcher Ziele eines Dritten – verbunden.“ (277)

Der zweite Teil des Buches (303 ff) über die Normtheorie ist etwas kürzer als der erste Teil über die Tugendlehre. Etwa 200 Seiten hievon sind der philosophischen Perspektive der Normtheorie gewidmet, ca. 70 der theologischen Perspektive.

Den zweiten Teil einleitend rechtfertigt der Autor den systematischen Aufbau des Buches. Moderne Ethik verstehe sich als Regelethik bzw. als normative Ethik. Im Ge-

gensatz dazu wurden im ersten Teil vom Autor die Vorzüge der Tugendethik dargestellt. Durch diese gelingt es vor allem, Handlungen als Bestandteile einer Lebensführung zu beurteilen. Dennoch bliebe eine Tugendethik ohne Normen unvollständig. Die normative Dimension der Ethik darf nicht ausgeblendet werden. Tugendethik bedarf der Ergänzung durch Normen. Aus zwei Gründen ist dies so. Erstens artikuliert die Normethik die sittliche Einsicht einer tugendhaften Person in satzhafter Form. Sie ist das Ergebnis der Reflexion über Praxis. Sittliche Normen stellen objektive Maßstäbe zur Verfügung, die wir benötigen, um menschliches Handeln zu beurteilen. Zweitens sind unsere Tugenden nicht stark genug, und die lasterhaften Neigungen wirken weiter. Deswegen können wir uns für die Erkenntnis des Guten nicht allein auf unsere eigenen Tugenden verlassen. In der Tradition der christlichen Naturrechtslehre wird das Erfassen angemessener Handlungsgründe als konnaturales Erkennen des sittlich Guten bezeichnet. Das setzt das Idealbild eines Menschen voraus, der sich in allem so verhält, wie er sich verhalten soll. In Wirklichkeit tun wir das aber nicht. Daher brauchen wir die Orientierung durch Normen. Moralische Gebote besitzen eine subsidiäre Funktion, weil die tugendhafte Überformung des menschlichen Strebens oftmals zu schwach ist. Deshalb verbindet die thomanische Ethik Tugendethik und Gesetzeslehre (Normethik).

Schockenhoff widmet sich nach dieser Begründung der Notwendigkeit einer Normethik zusätzlich zur Tugendethik dem moralischen Gesetz als Anordnung der Vernunft, genauer gesagt der praktischen Vernunft. In einem ersten Abschnitt (312 – 357) klärt er drei Voraussetzungen für eine rationale Normbegründung. Er nennt sie 1. die Frage nach dem semantischen Status moralischer Urteile, dh ob es sich dabei um wahrheitsfähige Aussagen und begründete Vernunft Erkenntnisse handelt; 2. die Frage nach dem ontologischen Status oder der Frage, ob moralische Wertbegriffe sich auf Eigenschaften von Handlungen beziehen, die diesen tatsächlich zukommen. Schließlich muss sich 3. die logische oder epistemologische Prämisse mit dem Verdacht befassen, die meisten praktischen Schlussfolgerungen beruhen auf einer unzulässigen Ableitung von Sollen-Sätzen aus Ist-Aussagen. Ansatzpunkt für eine Lösung dieser drei Fragen bleibt auch hier die dynamische Natur des Menschen als entwicklungs offene Größe sowie die Unableitbarkeit praktischer Prinzipien, besonders des ersten Prinzips der praktischen Vernunft (*bonum faciendum, malum vitandum*), aus theoretischen Seinsaussagen. Das erste Prinzip der praktischen Vernunft ist keine Leerformel, sondern die Grundstruktur moralischen Handelns überhaupt. Das moralische Sollen ist keine Ableitung, sondern ein Bewusstwerden einer Gegebenheit der moralischen Erfahrung.

Im folgenden Abschnitt über die Begründung moralischer Normen (357-447) versteht es der Autor in wohlthuend unpolemischer Weise, scheinbare Gegensätze zwischen Methoden der Normbegründung aufzulösen. Dies betrifft vor allem den Gegensatz zwischen teleologischer und deontologischer Methode, der zum Teil deshalb so heftig geführt wurde, weil es jeweils um das Anliegen der Bewahrung bzw. der Veränderung traditioneller katholischer Positionen zu moralischen Einzelfragen geht (zB Empfängnisverhütung, Abtreibung,...). Zu diesem Prinzipienstreit meint Schockenhoff mE zu Recht, vielleicht werde man in der Zukunft über den Ertrag dieser Kontroversen ein ähnliches Urteil fällen wie der Tübinger Moraltheologe Linsenmann über den Streit zwischen Probabilisten und Probabilioristen des 17. Jahrhunderts: man könne diesen Traktat aus den Morallehrbüchern ausschneiden, ohne dass ein Tropfen Blut nachfließen würde (447). Nach Meinung Schockenhoffs sind sowohl die sittliche Beurteilung

einer Handlung aus ihren Folgen (Teleologie) als auch die sittliche Beurteilung einer Handlung in sich (Deontologie; *intrinsic malum*) beide in der Tradition katholischer Moralthologie verankerte Argumentationsweisen, die in ihrem jeweiligen Anwendungsgebiet berechnete Begründungsverfahren sind (372-376). Diesen beiden Begründungsverfahren fügt Schockenhoff noch ein drittes hinzu: das hermeneutische. Mit dem hermeneutischen Verfahren wird versucht, moralische Normen durch die Auslegung anthropologischer Sinnwerte zu begründen. Alle drei Methoden seien komplementäre, nicht exklusive Methoden. Die Methode der Güterabwägung (Proportionalismus, Konsequenzialismus, Teleologie,...) erweise sich überall dort als angemessenes Verfahren der Normbegründung, wo es um die Ermittlung eines sachgerechten Maßes und eines vernünftigen Ausgleiches unterhalb der Ebene der Personenwürde geht. Aus diesem weiten Bereich der sittlichen Urteilsbildung sei ein enger Kreis moralischer Normen auszusondern, die dem Schutz der Personwürde des Menschen dienen. Sie legen uns nicht positive Handlungsgebote, deren Verwirklichung an vielerlei Umstände gebunden ist, sondern negative Unterlassungspflichten auf, die immer und überall gelten (deontologische Methode). Die dritte Methode versucht, wie gesagt, eine Begründung moralischer Normen durch die Auslegung anthropologischer Sinnwerte. Sie geht dabei von anspruchsvolleren anthropologischen Prämissen aus als die beiden ersten Begründungsweisen. Sie setzt gehaltvolle Anschauungsformen des Guten voraus, die in allen Lebensbereichen Zielvorstellungen gelungenen Menschseins vermitteln. Es wird der Zusammenhang von Normanspruch und Sinneinsicht aufgeschlüsselt.

Eigene Erwähnung verdient die Position des Autors zu Fragen der Sexualmoral. Er behandelt sie immer wieder verstreut im Buch, aber schwerpunktmäßig auf den Seiten 411-418 und 437-444. Nach einer knappen, inhaltlich korrekten Darstellung der Position des katholischen päpstlichen Lehramts zu Fragen der Sexualmoral erfolgt eine „kritische Würdigung“ derselben. Die klassischen Argumente der „Naturwidrigkeit“ und der „mangelnden Berechtigung“, die traditionell herangezogen wurden, um die katholische Sexualmoral ethisch zu begründen, werden als untauglich abgelehnt: der Naturbegriff sei zu vieldeutig und setze sich dem Vorwurf des naturalistischen Trugschlusses aus. Das Argument der „mangelnden Berechtigung“ zu einer Handlung wiederum sei zirkulär, dh tautologisch: es setze voraus, was es zu beweisen vorgibt.

Auch die Begründungsversuche für den von vielen Moralthologen (vor allem der Vergangenheit) angenommenen Ausschluss der *parvitas materiae in sexto* stoßen auf Ablehnung. Zwei Gründe seien es gemäß Schockenhoff gewesen, die dazu geführt hätten, dass eine überwiegende Mehrheit von Moralthologen der Meinung gewesen sei, dass jede Sünde im Bereich des sechsten Gebots von der Materie her schwere Sünde sei: erstens, die Auffassung von der Eigendynamik sexueller Handlungen (schon jede Zärtlichkeit suche vollständige Befriedigung des Geschlechtstriebes); zweitens, die Annahme, dass der männliche Same ein „*homo in potentia*“ sei. Der Autor bezieht nicht ausdrücklich selbst zu dieser Frage Stellung, aber es wird deutlich, dass er die traditionellen Argumente ablehnt. Auch mir scheint die Klassifizierung jeder Sünde (innerer und äußerer) gegen das sechste Gebot als materiell schwere Sünde diskutabel und eher unwahrscheinlich zu sein. Ich frage mich aber, ob die vom Autor angeführten Argumente wirklich die einzigen sind, die redlicherweise zur Stütze der herkömmlichen Lehre angeführt werden können. Man könnte etwa nach der „hermeneutischen Methode“ des Autors bedenken, dass die Sexualität die körperliche Dimension der Tugend der Liebe ist. Jede Beziehung zur körperlichen Dimension der wichtigsten aller Tugenden

kann wiederum nur sehr wichtig sein. Das will mE die traditionelle Lehre zu Recht unterstreichen.

Auf den Seiten 415-418 lehnt der Autor die personalistische Begründung und Vertiefung des Verbots der künstlichen Empfängnisverhütung ebenso wie die Erklärung der *new-natural-law-theory* der *basic goods* als unzureichende Erklärungen ab, ohne dass er selbst eindeutig zu diesen Fragen Stellung bezieht. Allerdings scheint der Satz: „Im konkreten Leben, das den Ernstfall der Ethik ausmacht, muss dagegen häufig ein verantwortlicher Ausgleich zwischen ihnen (den Basisgütern) gesucht werden.“ (418), darauf hinzudeuten, dass der Autor die traditionellen sexualethischen Verbotsnormen als Verbote in sich schlechter Handlungen (*intrinsece malum*) nicht aufrechterhält. Zu den in sich schlechten Handlungen im Bereich der Sexualmoral zählt Schockenhoff Vergewaltigung, Vergehen gegen die sexuelle Selbstbestimmung, Ehebruch. Diese Handlungen verletzen unmittelbar die Personwürde des anderen (445). Es ist schade, dass der Autor die Arbeit von Martin Rhonheimer, *Sexualität und Verantwortung* (1995) nicht erwähnt. Er hätte dort jene schlüssige ethische Begründung gefunden, die er bei anderen Autoren vermisst.

Auch im Rahmen der hermeneutischen Normbegründung behandelt der Autor die menschliche Sexualität (437-444). Er erkennt ein Junktum von Sexualität und Liebe. Der Geschlechtstrieb unterscheidet sich von anderen menschlichen Trieben dadurch, dass er sich auf andere menschliche Personen richtet. Er ist nicht durch „unterpersonale Objekte“ zu befriedigen (wie Hunger, Durst, ... es sind). „Eine hermeneutische Begründung einzelner sexualethischer Verhaltensnormen muss daher deren Zusammenhang mit der Einsicht aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst, sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist.“ (439) Sie steht daher unter dem Gebot der Wahrhaftigkeit. So wird deutlich, dass Sexualität in die Ehe gehört.

Sehr gut gelingen dem Autor mE die Begründungen des deontologischen Verbots der Folter (401-411) und der Selbsttötung (428-433). Schockenhoff erklärt in diesem Zusammenhang Thomas besser als Thomas sich selbst.

Auf den Abschnitt über die Normbegründung folgt das dritte Kapitel über die moralische Beurteilung von Handlungen. Es geht um die klassische Problematik der Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf den Einzelfall. Schockenhoff hält sich in Aufbau und Inhalt an die klassische Lehre von den Quellen der Moralität: Motiv – Objekt – Umstände. Allerdings vertieft er diese drei Aspekte auf originelle Weise und bezeichnet sie als „Rechtfertigung der Ziele“ – „Wahl der Mittel“ – „Verantwortung für die Folgen“. Vorrang genießt dabei die innere Willensbestimmung des Menschen zu einer Handlung (451). Der inzwischen gängigen Terminologie gemäß bezeichnet der Autor diese innere Willensbestimmung als „Intention“. Die so verstandene Intention ist nicht mit dem „Motiv“ der Handlung zu verwechseln. „Intention“ ist im eigentlichen Sinn *das*, was wir tun. Auch die Wahl der Mittel wird von der inneren Handlungsentscheidung mitumfasst, prägt also konstitutiv die Güte oder Bosheit eines Tuns mit. Bei der Frage nach der Zuordnung von Handlungsfolgen verwendet der Autor das klassische Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung (PDW). Die Einwände gegen dieses Prinzip entkräftet er nicht so sehr auf theoretischer Ebene, sondern anhand von Anwendungsbeispielen (indirekte Euthanasie, Tötung von Non-Kombattanten und Notwehrtötung: 464 ff), die verdeutlichen, dass das PDW Kriterien zur (Selbst-)Prüfung der Handlungsintention liefert. Richtigerweise wird die Todesstrafe als kein Anwendungsfall dieses PDW abgegrenzt, da der Tod des Schuldigen keine angemessene und ungewollte Nebenfolge

der Tötungshandlung darstellt. Der Autor lehnt die Todesstrafe kategorisch als Verletzung der Menschenwürde ab. Er nimmt damit einen Bruch mit der jahrhundertealten anderslautenden Lehrtradition der Kirche in Kauf (468 FN 298).

Unter dem Titel „Die unterschiedliche Werthöhe von Handlungsklassen“ (470-498) findet der Leser Überlegungen zum konkreten Handlungsurteil hinsichtlich solcher Handlungen, die nicht immer verboten sind, dh zu jenem breiten Band an Handlungen, die positiven Normen entsprechen. Wie weit sind wir verpflichtet, das Gute zu tun? Ist jede Unterlassung des möglichen Besseren eine Sünde?

Von diesem Unterkapitel möchte ich vor allem auf die „supererogatorischen Handlungen“ hinweisen (481 ff) Es geht dabei um das Verhältnis von Tugend und Norm. Ist nicht jede Unterlassung im Rahmen einer Tugend schon Sünde? Schockenhoff übernimmt den Begriff der „supererogatorischen Handlung“, um das zu erklären. Es gibt eben zu jeder guten Handlung eine noch bessere. Wenn ich ins Kino gehe, dann hätte ich das Geld auch einem Verhungern den geben können, usw. Wenn ich in jeder Handlung immer das Bessere tun muss und nicht bloß das Gute, dann ist der Mensch letztlich überfordert. Es gibt Handlungen, die lobenswert, erstrebenswert und heroisch sind, ohne aber allgemein für alle unter Sünde verpflichtend zu sein. Andererseits kann sich aber ein Einzelner auf Grund seines Gewissens zu supererogatorischen Handlungen verpflichtet fühlen. Das nennt man dann Berufung.

Auf den Seiten 490 ff erarbeitet der Autor die Unterschiede zwischen Handeln und Unterlassen. Er kommt unter anderem zum Ergebnis, dass eine Analyse unangemessen ist, in der die Tötung auf Verlangen und das Sterbenlassen als gleichermaßen absichtliches Bewirken des Todes interpretiert werden (495).

Der letzte große Abschnitt des Buches ist der theologischen Perspektive der Normtheorie gewidmet. Um den biblischen Sinn der göttlichen Gebote, Weisungen und Ermahnungen exegetisch richtig zu verstehen, muss zunächst der Gegensatz überwunden werden, der in das Verhältnis von Tora und Evangelium hineingelesen wurde. Auch die Tora ist als Weisung zum erfüllten Leben Geschenk der göttlichen Gnade. Der Tora komme ein quasi-sakramentaler Charakter zu (509). Andererseits betonen vor allem die Propheten, dass die Tora auch Verpflichtungscharakter hat, deren Erfüllung menschliches Vermögen übersteigt. Sie kündigen einen neuen Bund an, unter dessen Geltung der Mensch die Weisung in einem neuen Herzen in sich tragen wird. Die Haltung Jesu zum jüdischen Gesetz sei exegetisch nach wie vor umstritten (510 ff). Ausgangspunkt Jesu sei das doppelte Liebesgebot. Von daher verlieren bestimmte Einzelgebote der Tora ihre Bedeutung, andere hingegen gelten ausnahmslos, andere werden vertieft oder neu interpretiert, und zwar aus eigener Vollmacht Jesu. Die Bergpredigt und Gebote Jesu übertreffen die Tora an Radikalität, sind aber keine radikalisierten Toragebote. In der urchristlichen Gemeinde sei es zur Adaptation der Jesusgebote an veränderte Umstände gekommen im Sinn einer Veralltäglichung ihres Glaubens (517). Als Beispiele führt Schockenhoff auf den Seiten 519 f Stellen aus Paulus und Mt an, beide im Zusammenhang mit Scheidung und Wiederverheiratung. Mt 5, 32 und 19, 9 werden vom Autor im Sinn einer Ausnahme für die Zulässigkeit von Ehescheidung und Wiederverheiratung für den unschuldigen Partner bei Ehebruch des anderen ausgelegt. Hierzu muss vom Rezensenten kritisch vermerkt werden, dass eine solche Aussage vom Autor exegetisch nicht ausreichend begründet wird. Ebenso steht einer solchen Auslegung eine jahrhundertealte Auslegungs- und Lehrtradition entgegen, die ihre guten Gründe hat, die jedoch hier unterschlagen werden.

Auf Seite 520 führt Schockenhoff aus: „Wo die ausnahmslose Befolgung einer Weisung Jesu mit seiner Aufforderung zur Barmherzigkeit kollidieren würde, kann das bedeuten, dass die Forderung Jesu eingeschränkt wird, um sie durch die Gewährung von Ausnahmen in ihrem grundsätzlichen Anspruch praktikabel zu halten.“ Die urkirchlichen Verkündiger hätten einen Übertragungsprozess vornehmen müssen, um einen „verantwortlichen ethischen Kompromiss“ zu erzielen, der sowohl den Zielbestimmungen der eschatologischen Ethik Jesu wie auch den begrenzten Kräften und Möglichkeiten des Einzelnen gerecht werde (525). Diesen Aussagen kann so nicht zugestimmt werden, weil sie Jesu Botschaft in die Nähe einer utopischen Lehre rücken, die die Kräfte des Menschen übersteigt. Erst die Gemeinde hätte dann die Verkündigung Jesu auf ein rationales Maß zurückgeschraubt und „an die Wirklichkeit angepasst“. Außer Acht gelassen wird vom Autor an dieser Stelle das Wirken des Hl. Geistes, ohne das der seinen eigenen Kräften überlassene Mensch in der Tat zu einem Leben der Heiligkeit unfähig ist. Die Ethik Jesu ist lebbar – allerdings nur mit Hilfe der heiligmachenden und aktuellen Gnade. Eine Trennung zu ziehen zwischen Jesus- und Gemeindeethik legt den Verdacht nahe, dass es eigentlich darum geht, in der Gegenwart die Lehre der Kirche an die Welt anzupassen, besonders in jenen Aspekten der Sexual- und Ehemoral, der Sakramentenpastoral, etc. die dem modernen Zeitgeist zuwider sind. Ich unterstelle dem Autor keinesfalls, dass er das tun will, aber es wäre eine deutlichere Abgrenzung zu exegetischen Modeströmungen wünschenswert gewesen.

Zuzugeben ist freilich, dass in der Rezeption des Christentums im Laufe der Jahrhunderte das Verhältnis zwischen Evangelium und Gesetz spannungsreich war und ist. Schon in der Lehre Jesu findet diese Spannung einen Ausdruck im Nebeneinander der zwei Begriffe „kerussein“ und „didaskein“. Die Botschaft Jesu kreist um die beiden Pole der befreienden Verkündigung des Evangeliums und der bevollmächtigten Auslegung des Gesetzes. Kirchliche Moralunterweisung habe – Jesus folgend – primär die Gestalt der Handlungsermächtigung: Sie ist Ermutigung und Anleitung zum rechten Tun (530 f), und – so können wir hinzufügen – die Gnade ist auch Befähigung dazu.

Einsichten in ein tieferes Verständnis der Lehre sowohl Ockhams als auch Thomas von Aquins vermittelt das Kapitel über den Ursprung des moralischen Sollens (532 ff). Es geht um das Verhältnis (autonom) moralischer Erfahrung des Menschen und Gottes gesetzgebender Allmacht. Ockham wird im Allgemeinen mit einem positivistischen Verständnis der Ethik identifiziert. Schockenhoff differenziert: Sicherlich weist Ockhams ethischer Entwurf konkrete positivistische Elemente auf, aber er hält dadurch auch Raum frei für die Gotteserfahrung, die menschliche Einsicht übersteigt und manchmal widerspricht. An diese bleibende Unabgeschlossenheit des sittlichen Erkenntnisprozesses zu erinnern, ist der berechtigte und heilsame Sinn der Rede vom „größeren Willen Gottes“. Andererseits aber – und hier schließt sich Schockenhoff wieder Thomas von Aquin an – ist der Glaube vernünftiges Vertrauen, das angesichts der Grenzen eigener Einsicht auf den je größeren Gott hofft. Es ist ein vernünftiger Akt im Einklang mit dem Sinnverlangen des menschlichen Geistes. Gottes Handeln ist das Handeln eines freien und zugleich wesenhaft guten Gottes. Seine Freiheit steht nicht im Widerspruch zu seinem Wesen: sich selbst zu verleugnen wäre eine Schwäche. Gott hält sich bei seinem Handeln an die von ihm selbst gewählte Ordnung des Guten (544). Andererseits wird die menschliche Erfahrung des moralischen Sollens nicht als eigene verbindliche Einsicht zerstört, wenn sie als Teilhabe an der Vernunft Gottes gedacht wird.

In keinem Grundriss katholischer Moraltheologie darf der Begriff der *lex nova* feh-

len. Der Autor führt auf 544 ff aus, dass das Gesetz Christi ein Gesetz der Freiheit vor allem deshalb ist, weil es die Gnade des Hl. Geistes ist, die zum Handeln aus Liebe befähigt. Das Gesetz Christi, die *lex nova*, ordnet nicht nur an, sondern befähigt auch zur Ausführung des Angeordneten. Die Offenbarung transponiert die Moral insgesamt auf eine neue Ebene: auf die Ebene der freien Antwort auf die Liebe Gottes. Wie das menschliche Gesetz die bürgerlich-politische Freundschaft der Menschen untereinander zum Ziel hat, so ist die Freundschaft des Menschen mit Gott Intention des göttlichen Gesetzes.

In einem kurzen Kapitel (549 ff) wird auf die Wertung des Gesetzes in der protestantischen Theologie eingegangen, nachdem schon im ganzen vorangehenden Buch immer wieder die protestantische Position wiedergegeben wurde. Der Autor hebt hervor, dass die thomanische Identifikation der *lex nova* mit der Gnade des Hl. Geistes und Luthers konsekutives Verständnis der Rechtfertigung des Menschen durch Gott nicht weit auseinander liegen.

Das Buch – und damit auch diese Rezension – schließt mit einem Gebet, einem Tagesgebet der hl. Messe (566-568): Gott möge geben, dass wir würdig werden, zum ewigen Leben zu gelangen, indem wir seine Gebote erfüllen.

M. SCHLAG

A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Editrice Dehoniane, Bologna 2007, pp. 500.

«LA presenza della Vergine è una componente fondamentale della bimillennaria fede della Chiesa. Anzi la *Wirkungsgeschichte*, la storia degli effetti e degli influssi di questa figura sulla vita della comunità ecclesiale e dei singoli credenti – come emerge dall'esperienza costante e convergente di tutti coloro che chiamiamo "santi" – e sulla stessa società civile, è uno dei fenomeni più imponenti e difficilmente spiegabili di tutta la cultura, non solo occidentale cristiana» (p. 9). Con queste parole introduttorie il padre A. Valentini, monfortano, presidente dell'AMI e docente presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, introduce il suo recente lavoro su «Maria secondo le Scritture». L'intento dell'autore è quello di raccogliere in una sintesi chiara, essenziale e allo stesso tempo informata, lo stato della ricerca biblica sulla figura di Maria e di fornire ai lettori un itinerario progressivo dello sviluppo «canonico» dei testi mariani nel Nuovo Testamento. Alla base di questa proposta c'è una motivazione squisitamente teologico-pastorale, quella di superare l'apparente conflitto ingenerato da un duplice atteggiamento nei riguardi della figura di Maria: da una parte l'aspetto devozionale comune a tanti credenti, protagonisti di una vivace e talora esuberante venerazione nei riguardi della Vergine; dall'altra «la reticenza, il distacco, l'incomprensione da parte di molti, anche maestri e pastori, in nome di una presunta fedeltà ai dati neotestamentari» (p. 9). Malgrado gli sforzi e i notevoli risultati mariologici raggiunti nella riflessione conciliare e post-conciliare, tale dicotomia tra l'immagine popolare di Maria e quella biblico-teologica sembra tuttora latente nel contesto della ricerca biblica, con conseguenze significative per il cammino di maturazione della fede e della conoscenza teologica da parte dei credenti. È noto come il Concilio Vaticano II abbia dedicato una puntuale riflessione alla Vergine Maria sia nella Costituzione *Lumen Gentium* che nella *Sacrosanctum Concilium*. Partendo dalle affermazioni conciliari (LG, 65; 67; SC, 103) e dai successivi sviluppi

magisteriali contenuti particolarmente nella esortazione di Paolo VI *Marialis Cultus* e nell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater*, p. Valentini propone il suo lavoro come contributo, basato sullo studio della Parola di Dio, per la conoscenza e lo sviluppo della riflessione biblico-mariologica nei diversi ambiti della sua applicazione teologico-pastorale, particolarmente in quello ecumenico. Infatti «la riscoperta della Parola di Dio in mariologia, tra i tanti benefici effetti, ha avuto anche una significativa ricaduta ecumenica» (pp. 11-12). La gestazione del volume è stata lunga ed elaborata. Si tratta di un'opera «che è cresciuta lentamente nel corso degli anni» (p. 12), frutto della ricerca e dell'attività didattica e pubblicistica dell'autore, che rileva: «È un lavoro per così dire stratificato, nel senso che i temi sono stati più volte ripresi e approfonditi e solo qui hanno assunto forma definitiva» (p. 12). A motivo di questa stratificazione, i capitoli del libro appaiono talora non omogenei: alcuni sono più direttamente esegetici, altri privilegiano un approccio maggiormente teologico-pastorale. Tuttavia il lavoro risponde ad un intento preciso: «presentare in maniera seria, documentata, se vogliamo scientifica, la figura della Vergine alla luce della Parola; ma in un linguaggio semplice, accessibile, in contatto con la vita e la fede del popolo di Dio» (pp. 12-13). La lettura del volume conferma questo impegno a cui l'autore è stato fedele, affrontando con umiltà e rispetto dell'oggettività dei testi un itinerario biblico così complesso e variegato. L'architettura dell'opera rivela la sensibilità ermeneutica dell'autore. Per consentire ai lettori un corretto processo interpretativo e contestuale, il prof. Valentini premette alla trattazione specifica delle pericopi bibliche un capitolo introduttivo su «Maria secondo la rivelazione biblica» (pp. 21-28), che tocca la questione del corretto approccio ermeneutico alla mariologia biblica e un capitolo conclusivo su «Maria negli studi biblici del xx secolo in Italia» (pp. 417-439), nel quale si traccia un resoconto della ricerca mariologica nell'ambiente italiano. I brani neotestamentari, collocati nel loro contesto prossimo e remoto, sullo sfondo dell'intera rivelazione biblica, vengono sapientemente rivisitati e riletti in vista di una visione il più possibile unitaria della mariologia biblica e della sua collocazione nella riflessione dottrinale e nella fede vissuta.

Il percorso del volume può essere definito di tipo «genetico», attraverso venti capitoli esegetici che disegnano un itinerario progressivo motivato e ben integrato. Si parte dall'analisi del più antico testo mariologico di Paolo in Gal 4,4 (pp. 29-38); successivamente vengono affrontate le pagine dei vangeli sinottici (pp. 39-237), dal vangelo secondo Marco (Mc 3,31-35; 6,1-6a) ai cosiddetti «Vangeli dell'infanzia» (Mt 1-2; Lc 1-2). Viene poi presentata la figura di Maria in At 1,14 e nella vita della Chiesa (pp. 239-274) e l'elaborazione del percorso giovanneo (Gv 2,1-12; 19,19,25-27) fino al «grande segno» dell'Apocalisse (Ap 12) (pp. 275-358). Negli ultimi quattro capitoli l'autore ripercorre alcuni temi biblico-teologici che si collegano con la figura mariana: il «progetto di Dio» (cf. Rm 8,28-30; Ef 1,3-14) (pp. 359-378); il motivo della «solidarietà corporativa» (pp. 379-391), l'interpretazione tipologica di Maria «*consummatio synagogae*» (pp. 393-404) e la sua relazione con il tema dell'alleanza a servizio della comunità eletta (pp. 405-415).

Seguendo una così ampia panoramica esegetico-teologica il lettore si rende conto dell'ampiezza della riflessione mariologica, che soprattutto negli ultimi decenni ha conosciuto un fecondo sviluppo metodologico e contenutistico. In particolare la figura di Maria viene inserita nel più ampio contesto della relazione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, costituendo una singolarissima chiave di lettura dell'incontro tra le attese messianiche del mondo ebraico e il compimento cristologico della fede cristiana. Questa sollecitazione ad interpretare la figura mariana nel vivo di una produttiva teologia bibli-

ca «unitaria», constituye una delle dimensioni dominanti del lavoro del prof. Valentini, che conferma la validità della sua impostazione metodologica e didáctica. Tra i diversi meriti atribuibles all'opera, va ascritta la constante atención que l'autore reserva verso i lettori piú diversos, mediante la capacidad de entrar en diálogo con loro e de metterli in condizione di valutare le varie opciones interpretative. In questo modo il volume diventa allo stesso tempo una segura «guida» per orientarsi nel dibattito mariológico contemporáneo e una estimulante «provocazione» per continuar l'aprofundimento dei temi e delle complese pagine bíblicas propuestas.

G. DE VIRGILIO

G. M. VIAN (a cura di), *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte. Atti del seminario per il cinquantésimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Città del Vaticano, 3-4 giugno 2005*, LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 218.

Los días 3 y 4 de junio de 2005 se desarrolló un simposio dentro del marco de las celebraciones por el 50 aniversario del *Pontificio Comitato di Scienze Storiche*. En principio estaba previsto que se desarrollase el 8 y 9 de abril de 2005, pero tras la muerte de Juan Pablo II, acontecida el 2 de abril, se decidió posponerlo a junio. Los objetivos del simposio eran muy ambiciosos, básicamente se trataba de hacer un balance de la investigación sobre la historia de la Iglesia realizada en estos últimos 50 años y abrir nuevas perspectivas.

Las actas que aquí presentamos contienen cuatro relaciones que valoran los estudios realizados sobre la historia de la Iglesia en sus diversas épocas. Manlio Simonetti se encarga de la historia antigua, Michael Matheus de la historia medieval, Paolo Prodi de la historia moderna, y Ernesto Galli della Loggia de la historia contemporánea. El volumen también recoge el debate posterior y las comunicaciones presentadas. Finalmente Gian Maria Vian, editor de las actas, presenta las conclusiones. El volumen contiene un índice de nombres, instrumento muy útil tanto para localizar los personajes históricos como a los historiadores.

Los cuatro relatores reconocen que el encargo recibido es tan amplio y complicado que difícilmente se puede abordar en manera exhaustiva. Por esa razón concretan su exposición en los aspectos que les han parecido más interesantes. En efecto, Simonetti destaca que en el estudio de la primitiva cristiandad, durante estos 50 años, ha habido una gran participación de investigadores de universidades civiles, y que además se han impulsado varios proyectos de edición crítica de las obras de los padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos, también constata una internacionalización de los especialistas. Al mismo tiempo, se han comenzado a estudiar, además de la historia de las ideas o de la doctrina, nuevos aspectos de la vida de la Iglesia, como la vida cotidiana de los primeros cristianos.

Del periodo medieval, Matheus elige un tema que trata las relaciones entre la Curia y el Imperio: los *gravamina*, y explica cómo ha sido comprendido en este periodo. Finalmente indica alguna de las tendencias historiográficas de estos últimos 50 años: una mayor sensibilidad hacia los fenómenos histórico-religiosos e histórico-eclesiásticos, el paso de un interés nacional a una comprensión europea, o la atenuación de los paradigmas confesionales.

Paolo Prodi expone sintéticamente un elenco de cuestiones que la historiografía ha desarrollado últimamente respecto al periodo moderno. No duda en afirmar que las in-

vestigaciones han sido muy numerosas e importantes, pero constata también una crisis, acentuada en los últimos veinte años, tanto en la investigación como en la divulgación de los resultados obtenidos. Esa crisis, según Prodi, está relacionada con el decaimiento del interés por la historia.

La cuarta relación, encargada a Ernesto Galli della Loggia, se centra en el periodo contemporáneo. Su escrito, centrado en el pensamiento, intenta explicar cuál es el lugar que la edad contemporánea ha dejado a la Iglesia. Es decir, muestra que la historiografía poco a poco ha ido abandonando el hecho religioso y, cuando lo trata, lo hace en modo polémico. Al mismo tiempo constata que la Iglesia ha ido perdiendo protagonismo y, para algunos historiadores, no juega ya un papel relevante en la historia social. Esto tiene mucho que ver con la separación e incluso enfrentamiento entre la Iglesia y la sociedad civil. Para Galli della Loggia el proceso de secularización desarrollado durante la época contemporánea ha producido una indiferencia religiosa en el hombre moderno. Por esa razón, la Iglesia insiste en recordar las raíces cristianas de Europa.

La lectura del debate posterior es también interesante, porque al comentar las relaciones se añaden matizaciones y sugerencias importantes. Las nueve comunicaciones afrontan temáticas diversas, algunas muy concretas como la historia de la mujer y de la santidad, o la historia de la piedad, y otras más amplias como algunos aspectos de la historiografía medieval, o de la historia de la vida religiosa, etc.

Finalmente, Gian Maria Vian subraya en sus conclusiones la importancia de incluir la historia del cristianismo en los estudios y en la enseñanza de la historia general; ya que uno de los graves síntomas de la modernidad es la pérdida de la memoria histórica. Por esa razón, al hombre contemporáneo le resulta difícil comprender la tradición cristiana, que forma parte de su fundamento cultural. En la misma línea, el cardenal Bertone en la presentación de las actas insistió en la importancia de sacar del olvido la historia del cristianismo. Y también Benedicto XVI, más recientemente en un discurso a los miembros del *Pontificio Comitato di Scienze Storiche*, ha recordado que la sociedad que olvida su pasado está más expuesta a la manipulación ideológica.

En definitiva, se trata de un libro de síntesis que, en muy pocas páginas, ofrece una visión, no exhaustiva pero sí muy sugerente, del conjunto de las investigaciones realizadas. Además abre numerosas perspectivas y recuerda la importancia del estudio de la historia y concretamente de la historia de la Iglesia para el hombre contemporáneo.

F. CROVETTO

G. YAMASAKI, *Watching a Biblical Narrative. Point of View in Biblical Exegesis*, T&T Clark, New York London 2007, pp. vii + 230.

EN las últimas décadas, la exégesis bíblica ha asimilado diversas nociones desarrolladas en el ámbito de la teoría de la narración, como “trama”, “personaje”, “narrador”, etc. Pero ha dedicado una menor atención a la de “punto de vista” o “focalización”. Con este libro, Gary Yamasaki (Columbia Bible College, Abbotsford, Canadá) se propone ayudar a los exegetas a emplear adecuadamente el análisis del punto de vista, cuya aplicación a las narraciones bíblicas con frecuencia se ha visto afectada por confusiones que han mermado su eficacia. Básicamente, por punto de vista se entiende la relación en que se establece el narrador respecto de lo narrado.

El objetivo principal del libro consiste en elaborar una metodología que permita a los

biblistas reconocer el punto de vista en una narración y discernir sus consecuencias para la interpretación. Objetivo secundario es ofrecer una guía completa acerca del punto de vista, para conocer su fundamentación teórica y su desarrollo tanto en la lingüística y en la narratología, como en la exégesis del Nuevo y del Antiguo Testamento. Por eso, los primeros capítulos repasan sintéticamente lo que han dicho todos aquellos autores que, desde distintas disciplinas, han hablado del punto de vista: novelistas y críticos literarios (capítulo 1), lingüistas (capítulo 2), estudiosos del Nuevo Testamento (capítulo 3) y del Antiguo (capítulo 4). En cada capítulo, Yamasaki recoge aquellos elementos que puedan incorporarse al análisis de las narraciones bíblicas. De paso, no omite la crítica, especialmente frecuente en el capítulo 3, donde Yamasaki pone al descubierto la escasa sensibilidad de muchos exegetas del Nuevo Testamento hacia todo lo que se aleje del punto de vista ideológico, al que tienden a reducirse los demás planos. Además, aunque muchos parten de los cinco planos del punto de vista de Boris Uspensky (espacial, temporal, psicológico, fraseológico e ideológico), no respetan el modo en que los definió el teórico ruso, especialmente en lo que se refiere al punto de vista fraseológico.

Quien conozca estas discusiones puede saltar directamente al capítulo 5, donde se presenta la metodología. Yamasaki recuerda de qué autor ha tomado cada concepto, de modo que quien se limita a leer este capítulo puede fácilmente retroceder hasta las páginas respectivas. El protocolo de análisis se estructura según el esquema de los cinco planos de Uspensky, considerado el más completo. En cada uno de los planos, Yamasaki incorpora diversos elementos de análisis y propone ejemplos de aplicación, tomados tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Además de Uspensky, los autores más influyentes en la síntesis de Yamasaki son Wayne C. Booth, Gérard Genette, Susumu Kuno, Meir Sternberg y, entre los biblistas, Janice Capel Anderson, Adele Berlin y Shimon Bar-Efrat.

El capítulo 6 ofrece una aplicación del método al relato de Zaqueo (Lc 19,1-10). Yamasaki analiza versículo a versículo las indicaciones del texto relativas al punto de vista. Destaca la sutileza del narrador, que consigue poco a poco que el lector reciba la información desde el punto de vista de uno de los personajes del episodio, Zaqueo. Como consecuencia, se consigue una identificación del lector con el personaje, que por tanto se siente interpelado por las palabras finales de Jesús en 19,9-10.

En síntesis, aunque algunas de las afirmaciones de Yamasaki pueden resultar discutibles, se trata de una obra útil, que ilumina un concepto difícil y ofrece herramientas prácticas de análisis. Entre las virtudes del libro, se debe mencionar su claridad pedagógica, en un ámbito donde por desgracia muchas veces se cae en la oscuridad de los tecnicismos. Por lo mismo, quizá el tono puede parecer demasiado escolar y el contenido repetitivo para quien lea el trabajo de principio a fin. También se puede observar que, aunque no lo dice, Yamasaki se limita a la bibliografía existente en lengua inglesa (original o traducida) y por eso no se puede considerar exhaustiva. Se echan de menos autores como J.-N. Aletti, M. Bal, V. Balaguer, E. Benveniste, R. Bourneuf, J. L. Ska o T. Todorov. Y sobre todo faltan algunos trabajos específicos sobre el punto de vista, que habrían enriquecido la exposición, como los de F. van Rossum Guyon, P. Vitoux, P. Pugliatti y A. A. Rabatel. En este sentido, se podría objetar a Yamasaki una simplificación de algunos aspectos teóricos del punto de vista. Pero en verdad los relatos bíblicos no tienen la misma complejidad que la narrativa moderna, de modo que la fundamentación conceptual recogida por Yamasaki resulta suficiente para la metodología que propone.

## LIBRI RICEVUTI

- DAVID ALBORNOZ PAVISIC, *I diritti nativi della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico e nel diritto concordatario vigente*, Las, Roma 2008, pp. 252.
- ENNIO APECITI, SALVATORE DI CRISTINA, PHILIP GOYRET, OSCAR CANTONI, *Sacerdozio e celibato nella Chiesa. Relazioni tenute in occasione del XV Incontro Estivo per Seminaristi, Fraterna Domus – Sacrofano (Roma) 6-12 agosto 2007*, Centro ambrosiano, Milano 2007, pp. 174.
- JAIME BALLESTEROS MOLERO, *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia. Una propuesta para el diálogo*, Publicaciones San Damaso, Madrid 2008, pp. 400.
- JAVIER CALVO PUIG, XAVIER SERRA ESTELLÉS, *Inventari dels arxius parroquials de la marina alta*, Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, València 2008, pp. 209.
- PAOLO CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo*, Las, Roma 2008, pp. 139.
- ABDÓN MORENO GARCÍA, *Paulus Pastor. El ministerio del Espíritu*, Edicep, Valencia 2008, pp. 328.
- JOÃO-PEDRO GONÇALVES, *O horizonte da justiça em Alasdair MacIntyre*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 2007, pp. 276.
- MARKUS GRAULICH (a cura di), *Il Codoce di Diritto canonico a servizio della missione della Chiesa. A 25 anni dalla promulgazione*, Las, Roma 2008, pp. 106.
- GIUSEPPE GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi. Soggetto esistenziale e teologia fondamentale in Bernard Lonergan*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, pp. 191.
- SCOTT HAHN, *La Fe es razonable. Cómo comprender, explicar y defender la fe católic*, Rialp, Madrid 2008, pp. 238.
- CÉSAR IZQUIERDO, *Creo, creemos ¿Qué es la fe?*, Rialp, Madrid 2008, pp. 259.
- JEAN-PIERRE LÉMONON, *L'épître aux Galates*, Éditions Du Cerf, Paris 2008, pp. 231.
- JOSÉ MARÍA MAGAZ FERNÁNDEZ (ed.), *Los obispos españoles ante los conflictos políticos del siglo XX*, Presencia y diálogo, Madrid 2008, pp. 293.
- PAOLA MARONE, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Università La Sapienza, Roma 2008, pp. 198.
- LIVIO MELINA, JOSÉ NORIEGA, JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 678.
- MOVIMENTO PRO SANCTITATE (a cura di), *Vita teologale, vita nello Spirito. Atti del Convegno di Studi su Guglielmo Gualtiero*, Edizioni Pro Sanctitate, Roma 2008, pp. 106.
- JACQUES PHILIPPE, *Llamados a la vida*, Rialp, Madrid 2008, pp. 156.
- JESU PUDUMAI DOSS (a cura di), *Parola di Dio e legislazione ecclesiastica*, Las, Roma 2008, pp. 160.
- FERDINANDO RANCAN, *Yo también vivía en esa casa*, Rialp, Madrid 2008, pp. 173.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *La speranza: attesa di un eterno già donato. Commenti all'Enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI*, Coop. S. Tom. – Elle Di Ci, Torino 2008, pp. 199.
- ALESSANDRO SACCHI, *Paolo e i non credenti*, Paoline, Milano 2008, pp. 388.
- IGNAZIO SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Edizioni Studium, Roma 2008, pp. 204.

- COSIMO SCORDATO, SALVATORE DI STEFANO, *Il settenario sacramentale. Antologia di testi, Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2008, pp. 447.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Fare progetto culturale. Temi e percorsi sulla questione dell'uomo e della verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 156.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La Ragione, le scienze e il futuro delle civiltà. Ottavo forum del progetto culturale*, EDB, Bologna 2008, pp. 379.
- JAVIER SESÉ, RAMIRO PELLITERO (eds.), *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 260.
- FRANCESCO TOTARO, BENEDETTA GIOVANOLA (a cura di), *Etica ed Economia: il rapporto possibile*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, pp. 205.
- CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL, *María. El rostro materno del inefable*, Rialp, Madrid 2008, pp. 104.
- PIERO VIOTTO, *Grandi amicizie. I maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 479.
- FRANCESCO ZAMBON (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Trebaseleghe 2007, (vol. I, pp. 317; vol. II, pp. 683).

## SOMMARIO DEL VOLUME XXII (2008)

### STUDI

- GIULIO MASPERO, *Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra ἱστορία ed οἰκονομία* in Gregorio di Nissa 11
- PASCAL IDE, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* 35
- MASSIMO DEL POZZO, *Il ruolo e la portata del fattore giuridico nell'insegnamento contemporaneo della scienza liturgica. Riserve e prospettive di revisione* 79
- JUAN JOSÉ SILVESTRE, *Una apuesta por la liturgia que supone reconciliación y continuidad. Consideraciones teológicas en torno al artículo 1 del Motu Proprio Summorum Pontificum* 267
- FERNANDO PUIG, *El uso de la categoría "consagración" en vísperas del Concilio Vaticano II. Prolegómenos para un estudio de la consagración religiosa* 295
- LUIS MARTÍNEZ FERRER, *Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón (ca. 1530-1532)* 325

### NOTE

- PAOLA MARONE, *La distinzione tra lo scisma e l'eresia maturata durante la polemica donatista* 105
- JEAN-LUC CHABOT, *La démocratie selon le magistère de Jean-Paul II* 115
- ENRIQUE COLOM, *Riflessioni su secolarità e impegno politico dei cristiani alla luce del Magistero ecclesiale* 129
- GIANLUIGI PASQUALE, *Per una fondazione teologica dei diritti umani nella tardomodernità* 353
- BENOIT DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, *Réflexions sur la causalité du salut* 369
- MANLIO SODI, *Dal Cor Jesu al cor fidelium, per Ecclesiae celebrationem. Teologia liturgica, spiritualità e pastorale* 385

### STATUS QUAESTIONIS

- ORAZIO FRANCESCO PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: tra storia e attualità* 157
- LUCAS FRANCISCO MATEO SECO, JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ, *Notas sobre al tratado de Dios Uno y Trino* 407

### RECENSIONI

- Colóquio internacional. A Igreja e o clero português no contexto europeu* [M. DE SALIS AMARAL] 191
- AMBROSIO DE MILÁN, *La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad* [J. LEAL] 193

M. BARBA, <i>Institutio generalis Missalis Romani. Textus – Synopsis – Variationes</i> [A. MIRALLES]	194
Á. BELEÑA LÓPEZ, <i>Sociopolítica del hecho religioso. Una introducción</i> [M. ARROYO]	195
G. BIGUZZI, <i>Apocalisse</i> [J. C. OSSANDÓN]	445
G. BORGONOVO, A. CATTANEO ( <i>a cura di</i> ), <i>Prendere il largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II</i> [M. DE SALIS AMARAL]	196
G. BRIENZA, <i>I gesuiti e la rivoluzione italiana nel 1848</i> [C. PIOPPI]	446
N. BUX, <i>Il Signore dei misteri. Eucaristia e relativismo</i> [F. GARCÍA CASAS]	200
I. CARBAJOSA, L. SÁNCHEZ NAVARRO ( <i>eds.</i> ), <i>Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento</i> [E. GONZÁLEZ]	447
CYPRIEN DE CARTHAGE, <i>L'Unité de l'Église (De ecclesiae catholicae unitate)</i> , (Introduction P. SINISCALCO et P. MATTEI; Traduction M. POIRIER; Apparets, Notes, Appendices et Index P. MATTEI) [J. LEAL]	202
A. DESPAIGNE, <i>Comprendre la Doctrine Sociale de l'Église</i> [D. LE TOURNEAU]	203
L. M. FEDRIGOTTI, <i>An Exegetical Study of the Nuptial Symbolism in Matthew 9:15. Jesus of Nazareth, the Bridegroom Who Is Present and Who Will Depart</i> [L. SÁNCHEZ-NAVARRO]	449
A. FERREIRO, <i>Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions</i> [J. LEAL]	451
M. GAHUNGU, <i>Inculturare la vita consacrata in Africa. Problemi e prospettive</i> [M. ARROYO]	204
A. GARCÍA IBÁÑEZ, <i>L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico</i> [A. MIRALLES]	207
J. GRIFONE, <i>Des Évangiles à Jésus-Christ. Voies de la raison et du cœur</i> [D. LE TOURNEAU]	210
J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, <i>Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia</i> [A. BERLANGA GAONA]	211
M. HAUKE, <i>Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie</i> [S. SANZ SÁNCHEZ]	455
S. O. HORN, S. WIEDENHOFER (su incarico dello <i>Schülerkreis</i> [Gruppo di allievi] di papa Benedetto XVI), <i>Creazione ed Evoluzione. Un Convegno con Papa Benedetto XVI a Castelgandolfo</i> [G. TANZELLA-NITTI]	215
J. L. ILLANES, <i>Tratado de Teología Espiritual</i> [M. BELDA]	217
G. A. JUÁREZ, <i>Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos. Estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación</i> [FR. G. EMERY, O.P.]	459
J. M. MAGAZ, <i>Historia de la Iglesia Antigua</i> [S. MAS]	465
A. MORENO GARCÍA, <i>Del Espíritu a la alteridad. Una antropología paulina: De Rom 8 a Flp 2</i> [B. ESTRADA]	221
B. OGNIBENI, <i>Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento</i> [R. DÍAZ DORRONSORO]	222

- C. POVERO, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII* [C. PIOPPI] 467
- J. W. ROGERSON, J. M. LIEU, *The Oxford Handbook of Biblical Studies* [B. ESTRADA] 227
- C. ROSSI ESPAGNET, *Famiglia & libertà. La vita familiare cristiana & il Magistero della Chiesa* [A. PORRAS] 230
- J.-I. SARANYANA (dir.), C.-J. ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina*, vol. II/2: *De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* [L. MARTÍNEZ FERRER] 470
- J. J. SCHMID, *Sacrum Monarchiae Speculum. Der Sacre Ludwigs XV. 1722: Monarchische Tradition, Zeremoniell, Liturgie* [H. SPROLL] 471
- E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf* [M. SCHLAG] 474
- A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* [E. CAPAPÉ GONZÁLEZ] 233
- G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale* [M. Á. VITORIA] 236
- J. TOLDRÀ PARÉS, *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)* [F. CASTELLS I PUIG] 238
- A. TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli: un uomo sul trono di Pietro* [C. PIOPPI] 239
- A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore* [G. DE VIRGILIO] 482
- G. M. VIAN (a cura di), *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte. Atti del seminario per il cinquantesimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Città del Vaticano, 3-4 giugno 2005* [F. CROVETTO] 484
- G. YAMASAKI, *Watching a Biblical Narrative. Point of View in Biblical Exegesis* [J. C. OSSANDÓN] 485

# ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

## *Annales Theologici*

Nuova versione, novembre 2008

### 1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:  
Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi 83 - 00186 Roma  
Tel. 06/681641 - Fax 06/68164600  
Email: [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it).

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

### 2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. *L'omiletica settecentesca*, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

### 3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «*Annales theologici*» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

### 4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

N.B. :

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).  
IL TITOLO È IN CARATTERE PIETRA,  
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI  
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

*Marzo 2009*

(CZ 2 · FG 3)



*Riviste · Journals*

---

**ACTA PHILOSOPHICA**

*Rivista internazionale di filosofia*  
*a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce*  
diretta da Francesco Russo

---

**ANNALES THEOLOGICI**

*Rivista della Facoltà di Teologia*  
*della Pontificia Università della Santa Croce*  
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

---

**ARCHIVIO DI FILOSOFIA**  
**ARCHIVES OF PHILOSOPHY**

Rivista fondata da Enrico Castelli,  
già diretta da Marco Maria Olivetti  
e diretta da Stefano Semplici

---

**HISTORIA RELIGIONUM**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

---

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Riviste · Journals*

---

---

**IL DIRITTO ECCLESIASTICO**

Rivista diretta da Gaetano Catalano,  
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

---

**IUS ECCLESIAE**

*Rivista internazionale di diritto canonico*  
diretta da Joaquin Llobell

---

**PER LA FILOSOFIA**

Rivista quadrimestrale  
diretta da Aniceto Molinaro

---

**RELIGIONI E SOCIETÀ**

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

---

---

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)



FABRIZIO SERRA • EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

## Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

\*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,  
la nostra libreria Internet*

**www.libraweb.net**

★

*Our Online Journals,  
our Internet Bookshop*

**www.libraweb.net**



Fabrizio Serra  
Editore®



Accademia  
editoriale®



Istituti editoriali  
e poligrafici  
internazionali®



Giardini editori  
e stampatori  
in Pisa®



Edizioni  
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale  
internazionale®

---

*Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:*

*To read a free sample issue of any of our journals visit our website:*

**www.libraweb.net/periodonline.php**