

ANNALES  
THEOLOGICI

*Comitato di redazione*

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),  
ÁLVARO GRANADOS, CARLOS JÓDAR,  
CARLO PIOPPI, ANTONIO PORRAS

*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, [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

\*

*Imprimatur*: Vicariato di Roma, 18 maggio 2010  
Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



\*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare  
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume  
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009<sup>2</sup>  
(Euro 34,00, ordini a: [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,  
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

# ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 24 · ANNO 2010 · FASCICOLO I



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMX

Rivista semestrale

★

*Amministrazione e abbonamenti*

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,  
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

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

★

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

*Print and/or Online official subscription rates are available  
at Publisher's web-site [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*).

★

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.  
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma

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

Stampato in Italia · Printed in Italy

# SOMMARIO

## STUDI

- MASSIMO DEL POZZO, *Principi giuridico-ecclesiologici della liturgia della Chiesa: l'ordine sociale giusto del popolo di Dio e la fedeltà all'immagine della Sposa* 9
- PILAR RÍO, *Elementos neotestamentarios para un redescubrimiento de la dimensión eclesial del ser cristiano* 43
- LAURENT TOUZE, *La liberté, articulation entre le dogme et la spiritualité. L'exemple du célibat sacerdotal* 81

## NOTE

- PAOLA MARONE, *La metafora della Ecclesia Mater nella letteratura antidonnatista* 129
- GIACOMO VIOLI, *Gesù sommo sacerdote nella lettera agli Ebrei* 141
- PEDRO RODRÍGUEZ, *Dall'anno paolino all'anno sacerdotale. Il sacerdozio ministeriale nelle lettere di san Paolo lette da san Tommaso d'Aquino* 157

## STATUS QUAESTIONIS

- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel XX secolo* 175
- Recensioni* 241
- Libri ricevuti* 269

PRINCIPI GIURIDICO-ECCLESIOLOGICI  
DELLA LITURGIA DELLA CHIESA:  
L'ORDINE SOCIALE GIUSTO  
DEL POPOLO DI DIO  
E LA FEDELTA' ALL'IMMAGINE DELLA SPOSA  
MASSIMO DEL POZZO

SOMMARIO: I. *Premessa e prospettiva epistemologica*. II. *La prevalente natura apodittico-direttiva del diritto ecclesiale*. III. *I principi strutturali della riforma liturgica*. IV. *Il riscontro dei principi giuridico-ecclesiologicali della liturgia nelle fonti legali e magisteriali più recenti*: 1. Il profilo dogmatico-ecclesiologicalo codiciale. 2. Il profilo giuridico-direttivo codiciale. 3. Il profilo tecnico-sistematico codiciale. 4. Le indicazioni delle fonti magisteriali. V. *L'approccio della dottrina canonistico-liturgica*: 1. La promettente cornice costituzional-canonica. 2. L'insufficienza del quadro giusliturgico contemporaneo. VI. *L'impostazione della divulgazione liturgica*: 1. La ricostruzione esterna dell'assetto vigente. 2. La deduzione dei principi interni all'organismo giusliturgico. VII. *Una proposta di sintesi organica*.

I. PREMESSA E PROSPETTIVA EPISTEMOLOGICA

«SOLO i principi costituiscono il fondamento; il metodo è sempre accessorio [...] La quotidiana esperienza dimostra a quante illusioni può dar luogo la smania di cercare dei metodi dove non vi sono che principi. Le anime superficiali non cercano che metodi [...] Le anime profonde e di sincera pietà si nutrono di principi».<sup>1</sup> L'acuta considerazione che chiude l'introduzione di un classico della letteratura spirituale col suo semplice ma convincente argomento d'esperienza può costituire una "calda" premessa esistenziale al nostro tema. Cogliere l'essenza dinamica del reale non è un'operazione di spasmodica ricerca dei meccanismi strutturali o funzionali del sistema ma un frutto della connaturalità e sintonia con l'oggetto del sapere.<sup>2</sup> Secondo Benedetto XVI d'altronde la

<sup>1</sup> F. POLLIN, *La vita interiore semplificata*, Roma 1984, 35.

<sup>2</sup> Benedetto XVI ha impostato un interessante discorso sulla legge morale naturale su una considerazione in parte analoga: «È fuori dubbio che viviamo un momento di straordinario sviluppo nella capacità umana di decifrare le regole e le strutture della materia e nel conseguente dominio dell'uomo sulla natura. [...] C'è un altro pericolo meno visibile, ma non meno inquietante: il metodo che ci permette di conoscere sempre più a fondo le strutture razionali della materia ci rende sempre meno capaci di vedere la fonte di questa razionalità, la Ragione creatrice. La capacità di vedere le leggi dell'essere materiale ci rende incapaci di vedere il messaggio etico contenuto nell'essere, messaggio chiamato dalla tradizione *lex naturalis*, legge morale naturale. Una parola, questa, per molti oggi quasi incomprensibile a causa di un concetto di natura non più metafisico, ma solamente em-

sensibilità per il recupero del messaggio di senso della materia implica il superamento di un concetto meramente empirico a favore del recupero di una nozione metafisica di natura.<sup>1</sup> In queste pagine cercheremo pertanto di far tesoro dell'indicazione benedettina e di coltivare un atteggiamento aperto alle diverse sfaccettature del dato culturale senza però perdere di vista la semplicità e armonia dell'insieme, privilegiando sempre una visione di sintesi e le linee di fondo rispetto ad un approccio troppo analitico e tecnicistico.

La ricostruzione dei principi giusliturgici fondamentali pare un interessante campo di sperimentazione e di verifica della validità di un metodo che non parta dalle regole o dalle disposizioni positive ma dall'osservazione delle caratteristiche essenziali dell'ufficio sacerdotale cristiano.<sup>2</sup> La considerazione *per principia* dell'aspetto liturgico *sub specie iuris* si ricollega non a caso alle origini ed alle fonti dell'ordinamento canonico ed è pienamente in linea con il patrimonio classico e con la più genuina tradizione ecclesiale, ispirata ad un consolidato apparato di criteri ermeneutici più che ad una minuziosa disciplina normativa (*infra* § II).

Puntualizzato lo spirito dell'analisi, in questo scritto intendiamo proseguire l'indagine altrove già abbozzata,<sup>3</sup> affrontando specificamente *i principia direttivi della dimensione giuridica del sacro*. Seguendo l'impostazione che sottende la linea di ricerca già intrapresa,<sup>4</sup> cercheremo pertanto di approfondire il profilo sostanziale delle *res sacrae iustae*. Lo studio dei principia non è avulso dalla realizzazione della giustizia del caso singolo, ma presenta sicuramente una maggior astrazione rispetto al sostrato materiale della giuridicità ed alla praticità prudenziale dell'arte del diritto (i principia generali non risolvono le questioni concrete ed abbisognano sempre di una specificazione e determinazione particolare).<sup>5</sup>

pirico. Il fatto che la natura, l'essere stesso non sia più trasparente per un messaggio morale, crea un senso di disorientamento che rende precarie ed incerte le scelte della vita di ogni giorno» (*Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale sulla legge morale naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007, «Ius Ecclesiae» 19 [2007], con nostro commento *Un invito a decodificare il messaggio fondamentale dell'essere*, 495-509).

<sup>1</sup> *Ibidem*. L'orizzonte mentale del pensiero benedettino avvalorava decisamente una proiezione finalistica e teleologica del problema giuridico. Cfr. anche il nostro *La complementarità giuridico-liturgica nel servizio caritativo ecclesiale alla luce dell'Enciclica «Deus caritas est»*, in J. MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008, 412-416.

<sup>2</sup> Concludevamo appunto la menzionata nota di commento con queste parole: «Il richiamo papale può risultare una preziosa indicazione per cercare di "decodificare" il messaggio contenuto nell'essere (soprannaturale) della Chiesa e per uscire appunto dalla logica, talora troppo angusta e ristretta, del codice» (DEL POZZO, *Un invito*, 509).

<sup>3</sup> Cfr. il nostro *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Milano 2008, 33-38 e 56-61. Lo scritto prospetta la dimensione giuridica del sacro come un vero diritto apodittico per principia, ma si limita a definire le coordinate o i preprincipia del sistema senza entrare nel merito dell'individuazione.

<sup>4</sup> Oltre ai testi già citati cfr. anche M. DEL POZZO, *Dal diritto liturgico alla dimensione giuridica delle cose sacre: una proposta di metodo, di contenuto e di comunicazione interdisciplinare*, «Ius Ecclesiae» 19 (2007) 589-608; *Il ruolo e la portata del fattore giuridico nell'insegnamento contemporaneo della scienza liturgica. Riserve e prospettive di revisione*, «Annales Theologici» 22 (2008) 79-102, raccolti pure in *La dimensione giuridica*, 1-32 e 63-105.

<sup>5</sup> Inquadra abbastanza chiaramente la questione J. Hervada: «Il giusto è qualcosa di singolare e di

In questa sorta di fascia intermedia tra l'ontologia giuridica e la prudenzialità in senso stretto, alla minor portata sia speculativa sia pragmatico-effettuale corrisponde, d'altro canto, una maggior inclinazione assiologica e motivazionale che può riverberarsi decisamente sulla formazione e sensibilità degli addetti e che costituisce lo scopo non ultimo del presente lavoro. Il necessario riferimento all'assetto ordinamentale – senza per questo voler compiere una rigida partizione dei livelli della conoscenza giuridica e venir meno all'opzione preferenziale per il piano fondamentale<sup>1</sup> – risponde peraltro all'esigenza di formalizzazione e positivazione del giusto e al desiderio di concorrere a sviluppare la concezione sistematica del profilo fenomenologico del sapere canonico. Una certa attenzione anche per gli aspetti tecnico-regolativi non deve mai far perdere di vista comunque il principio fundamentalissimo che presiede tutto l'ordine sociale giusto del popolo di Dio: la dichiarazione del giusto o, meglio, l'effettiva attribuzione di ciò che spetta a ciascuno.<sup>2</sup>

La problematicità stessa dell'individuazione della prospettiva d'osservazione giustifica una precisazione preliminare circa l'oggetto della ricerca. La qualificazione "giuridico-ecclesiologica" dei principi in questione intende sottolineare la stretta prossimità e la difficile separabilità tra le due sfere di conoscenza dell'essere e dell'agire della Chiesa nel contesto latreutico. La liturgia non solo è una realtà pubblica ma ha un'intrinseca dimensione istituzionale: non esiste vera azione sacra senza la riferibilità all'unico vero soggetto titolare (*nomine Ecclesiae*).<sup>3</sup> Tra la definizione della santa assemblea e l'espressione del culto vi è anzi un rapporto di causalità inverso e reciproco: «La Chiesa fa la liturgia che è santificazione degli uomini e culto a Dio; ma la liturgia (eucaristia, sacramenti,

concreto: è il diritto di ciascuno, il suo, ciò che appartiene a qualcuno in forza di un titolo e secondo una misura ben precisa. Non è un principio o un concetto. Pertanto determinare o dire il giusto è un'arte o un sapere pratico (*scientia practica*). [...] Ma nell'iter della decisione giurisprudenziale emergono concetti, principi e norme generali, vale a dire nozioni astratte: si possono pertanto rintracciare livelli di conoscenza caratterizzati da astrazione» (*Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007, 69-70). Per comprendere appieno la considerazione del professore di Navarra occorrerebbe però una conoscenza più ampia del suo pensiero e della teoria dei livelli della conoscenza canonica che si può trovare consultando anche i nostri *L'evoluzione della nozione di diritto nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, Roma 2005; *La comprensione del realismo giuridico nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, «Ius Ecclesiae» 17 (2005) 611-628.

<sup>1</sup> La teoria dei livelli della conoscenza giuridica distingue tre piani di osservazione della realtà giuridica: quello fondamentale o ontologico che procede dalle cause ultime, quello fenomenico o scientifico che procede dalle cause prossime e quello prudenziale delle singole fattispecie. I tre profili sono unificati dalla concretezza della prudenza e non possono essere separati e disgiunti. Cfr. anche il nostro *L'evoluzione della nozione di diritto nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, 287-299; J.G. BUZZO SARLO, *La estructura del saber jurídico y su relevancia en el ámbito canónico*, Roma 2005; C.J. ERRÁZURIZ, *Circa la conoscenza del diritto ecclesiale e il suo insegnamento universitario*, «Ius Ecclesiae» 15 (2003) 562-573; J.M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona 1963.

<sup>2</sup> Il principio di uguaglianza, che configura lo statuto giuridico dei fedeli, ben esprime tale inclinazione realista là dove precisa che la cooperazione organica all'edificazione del Corpo di Cristo avviene «*secundum propriam cuiusque condicionem et munus*» (can. 208 CIC).

<sup>3</sup> «*Huiusmodi cultus tunc habetur, cum defertur nomine Ecclesiae a personis legitime deputatis et per actus ab Ecclesiae auctoritate probatos*» (can. 834 § 2 CIC). I tre criteri delineati, non solo la "spendita" del nome, rinviando sempre all'intervento conformante della Chiesa istituzione.

ecc.) fa la Chiesa». <sup>1</sup> Nella configurazione del *Corpus totus* non c'è autentica liturgia senza identità giuridica e non c'è vero diritto del sacro senza fondamento soprannaturale. <sup>2</sup> L'adeguata apprensione delle basi ecclesiologicalhe rappresenta quindi una premessa fondamentale per il corretto inquadramento del profilo di doverosità della *lex orandi*. Questo non significa che non ci sia reale differenza tra i due ordini di principi, <sup>3</sup> i punti di sovrapposizione e di contatto però superano ampiamente le discontinuità. Pregiudizialmente ci pare preferibile pertanto non separare troppo i due aspetti.

## II. LA PREVALENTE NATURA APODITTICO-DIRETTIVA DEL DIRITTO ECCLESIALE

Ricorrendo a una nota tesi dell'esegesi veterotestamentaria, <sup>4</sup> Ratzinger-Benedetto XVI ha proposto la percezione della giustapposizione tra diritto casuistico e diritto apodittico come criterio interpretativo delle prescrizioni scritturistiche e indice della stringente continuità del messaggio cristiano: «Questo diritto apodittico è pronunciato nel nome di Dio stesso: qui non si danno sanzioni concrete. In queste grandi norme, la critica dei profeti ha trovato il punto d'appoggio e a partire da tali norme ha ripetutamente messo in discussione consuetudini giuridiche concrete per far valere l'essenziale nocciolo divino del diritto quale criterio e linea d'orientamento per ogni sviluppo del diritto e per ogni ordinamento sociale». <sup>5</sup> Orbene, per quanto l'intento del Pontefice non sia assolutamente quello di indicare l'essenza del fenomeno giuridico (diritto apodittico e diritto casuistico possono e debbono coesistere in ogni ordinamento particolare, compreso quello ecclesiale), può fornire però un'indicazione metodologica estremamente interessante circa l'aspirazione a scoprire e valorizzare «l'essenziale nocciolo divino del diritto quale criterio e linea d'orientamento per ogni sviluppo del diritto e per ogni ordinamento sociale». Il nucleo di giuridicità congenito nella realtà così come presentato non è, tra l'altro, un sistema statico e fisso di norme ma un'esigenza progressiva e dinamica quanto la storicità della persona. La concezione apodittica dello *ius* addita quindi un immediato riferimento finalistico-assiologico ultratemporale ed evita il rischio del riduzionismo ermeneutico alle disposizioni positive. <sup>6</sup> Appare pertanto più confacente allo spi-

<sup>1</sup> J. LÓPEZ MARTÍN, "In Spirito e verità". *Introduzione alla liturgia*, Cinisello Balsamo 1989, 72, prosegue subito dopo rafforzando la pregnanza del concetto: «la liturgia è "ecclesiale" per appartenenza e per finalità, la Chiesa è "liturgica" per essenza e costituzione».

<sup>2</sup> Cfr. il nostro *La complementarità giuridico-liturgica*, 416-423. In questa linea anche J. HERVADA, *La lex naturae y la lex gratiae en el fundamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia*, in IDEM, *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines [1958-2004]*, Pamplona 2005<sup>2</sup>, 725-726.

<sup>3</sup> Tra l'altro, l'argomentazione teologica (di cui l'ecclesiologia è una specificazione) procede *sub ratione deitatis* mentre quella canonica procede *sub ratione iustitiae*, presupposto sempre chiaramente il dato rivelato (sono entrambe scienze sacre).

<sup>4</sup> Cfr. F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetz*, München 2005<sup>3</sup>.

<sup>5</sup> J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 153.

<sup>6</sup> «Il rapporto tra diritto casistico e diritto apodittico – secondo Crüsemann – potrebbe essere de-

rito aperto e duttile del diritto del popolo di Dio un modello legale e uno stile di governo non improntato alla tassatività e al dettaglio, ma alla discrezionalità ed alla valutazione prudentiale delle diverse situazioni. Senza escludere la legittimità e la convenienza di tratti propriamente casuistici, in linea di massima l'apoditticità dello *ius canonicum* sembra rappresentare la linea più sicura e garantista per rispettare e promuovere il patrimonio ricevuto.

Alle considerazioni di carattere teoretico, si possono aggiungere quelle di *natura storica*. I due profili (razionale ed effettuale) manifestano anzi le due principali vie di accesso al "mistero del diritto".<sup>1</sup> La convergenza della conclusione manifesta peraltro la congruenza dell'assetto indicato con la volontà divina sulla Chiesa. In questo senso l'atteggiarsi del modello canonico nella bimillennaria esperienza del popolo di Dio con tutta l'autorevolezza ed il peso da attribuire alla tradizione vivente del corpo mistico di Cristo non solo suffraga il ragionamento speculativo ma dimostra in maniera pratico-esistenziale il concreto orientamento assunto della giustizia ecclesiale.

La tecnica normativa canonica fino al 1904 (data degli inizi dei lavori della prima codificazione da parte di san Pio X) era prevalentemente giurisprudenziale.<sup>2</sup> Preme sottolineare che pure la "mutazione endogena" avvenuta nel sistema ecclesiale con l'avvento delle codificazioni non ha comportato un cambiamento di rotta, ma un diverso criterio di formalizzazione e di regolamentazione dell'apparato giurisdicente, elaborando mezzi teoretici e pratici per sviluppare l'ordinamento ecclesiale in senso più evoluto, semplice e rispondente alla mentalità moderna.<sup>3</sup> A seguito di un ampio dibattito dottrinale, si giunse infatti al compromesso (poi modificato) di fare un codice soltanto dal punto di vista formale (per motivi di ordine e di chiarezza), ma di rispettare la normativa ecclesiale precedente, motivo per il quale i membri della Commissione codificatrice dovevano indicare sempre la fonte dei canoni proposti.<sup>4</sup> Il CIC 1983 manifesta invece

finito con la coppia concettuale di "regole" e "principi". [...] All'interno stesso della *Torah* e poi nel dialogo tra Legge e Profeti vediamo già la contrapposizione tra diritto casuistico mutevole, che forma di volta in volta la struttura sociale, e i principi essenziali del diritto divino stesso, alla luce dei quali si devono di continuo misurare, sviluppare e correggere le norme pratiche» (*ibidem*, 153-155).

<sup>1</sup> Cfr. G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. I - Del diritto e della sua conoscenza*, Torino 1997. Nella conoscenza storica è contenuto non solo il senso e il significato di gran parte della vigente disciplina, ma la chiave di soluzione e di sviluppo di molti problemi presenti e futuri.

<sup>2</sup> Assieme alle decretali di Gregorio IX e a quelle successive di Bonifacio VIII, Clemente V, Giovanni XXII, ecc., oltre ai testi dei Concili ecumenici, la *lex canonica* più importante, fino al CIC 1917, è stata il *Decreto* di Graziano che fu formalmente promulgato soltanto da Gregorio XIII con il breve *Cum pro munere pastoralis*, il 1° luglio 1580. Cfr., anche per più ampi riferimenti, J. LLOBELL, M. DEL POZZO, *Diritto processuale canonico. Lineamenti delle lezioni*, cap. VIII, § 1 (in fase di ultimazione e di prossima pubblicazione).

<sup>3</sup> Con somma approssimazione, utilizzando le categorie del diritto comparato, si potrebbe parlare del passaggio da un impianto di *common law* ad un sistema di *civil law*. Non è però corretto né storicamente rigoroso considerare "omologata" al prototipo secolare, né tantomeno inficiata di positivismo, la costruzione canonistica attuale.

<sup>4</sup> Quest'impostazione emerge chiaramente dall'*incipit* del CIC 1917, can. 6: «*Codex vigentem hucusque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat. Itaque: [...] 4° In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum*».

esplicitamente la volontà di modificare la legislazione precedente per adeguarla ai principi del Concilio Vaticano II.<sup>1</sup> Questo sommarissimo *excursus* evidenzia come il passaggio dallo *ius novum* classico all'attuale *ius novissimum* delle codificazioni abbia segnato una trasformazione abbastanza radicale nell'impianto della legislazione canonica, senza voler tradire però lo spirito e la tradizione essenzialmente giurisprudenziale e direttiva del diritto canonico. Sta di fatto che, come tra poco meglio vedremo, in sede di revisione del codice si è voluto ricorrere proprio ad una formulazione per principi (*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*)<sup>2</sup> per indicare gli obiettivi e gli intenti da raggiungere. Il riferimento alle *regulae iuris* si ricollega quindi alle origini ed alle fonti del sistema ed è pienamente in linea con il patrimonio classico e con la più genuina tradizione ecclesiale, ispirata ad un consolidato apparato di indicazioni logiche e deontologiche più che ad una minuziosa disciplina normativa.<sup>3</sup>

L'ultimo rapido passaggio preliminare riguarda la constatazione degli *effetti di una visione deformante dell'approccio giuridico* e dei suoi persistenti riflessi nella scienza liturgica. «La liturgia ha vissuto tante stagioni, alcune più felici, altre meno. Certamente la peggiore fu quella giuridica. Le collezioni di delibere emanate dalla Congregazioni dei Riti nel periodo postridentino riflettono un triste tempo di decadenza e di involuzione. Questo deve restare un ammonimento. La colpa non è del diritto, ma il suo cattivo uso: nel buio liturgico ci si è aggrappati a ciò che appariva ancora solido e fermo».<sup>4</sup> Venuto meno il fenomeno, restano purtroppo tuttora le conseguenze e le "bruciature" prodotte.<sup>5</sup> La distinzione tra uso e abuso e l'evidenziazione della cattiva elaborazione del prodotto risultano sicuramente chiare ed appropriate,<sup>6</sup> ci pare però che bisogna compiere un'ulteriore precisazione: la solidità e la fermezza delineate possono adombrare pure la negatività della staticità e del fissismo apologetico o me-

<sup>1</sup> Anche se il can. 6 fa un prudente riferimento alla tradizione canonica: «§ 1. Entrando in vigore questo Codice, sono abrogati [...] § 2. I canoni di questo Codice, nella misura in cui riportano il diritto antico, sono da valutarsi tenuto conto anche della tradizione canonica».

<sup>2</sup> SINODO DEI VESCOVI, *1 Assemblea Generale Ordinaria*, 29 settembre - 29 ottobre 1967, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, 7 ottobre 1967, «Communicationes» 1 (1969) 77-85. Per la codificazione orientale si è seguita un'analoga metodica cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSENDO, *Principi direttivi per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale* (1974), «Nuntia» 3 (1976) 3-10.

<sup>3</sup> La dizione si ispira alle *Regulae Iuris* del *Liber Sextus* di Bonifacio VIII contenenti affinamenti di brocardi di matrice prevalentemente romanistica (a dimostrazione anche della stretta continuità del diritto canonico con la precedente impostazione del diritto romano). Occorre anche precisare che non bisogna formalizzarsi troppo sull'aspetto nominalistico ma sui concetti: le *regulae iuris* erano veri e propri principi e non certe norme o prescrizioni spicciole.

<sup>4</sup> S. Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Introduzione alla liturgia*, Torino 2007<sup>2</sup>, 29-30.

<sup>5</sup> Abbiamo altrove imputato al comune riduzionismo ecclesiologico (che accomuna appunto scienza canonica e liturgica) nel periodo postridentino, quasi per contrasto o reazione (sbilanciata e poco avveduta) col passato, uno dei motivi del non meno grave sbandamento postconciliare e del pernicioso agiuridismo registratosi (nel nostro *La dimensione giuridica*, 160-169).

<sup>6</sup> Abbiamo già insistentemente ripetuto che ciò che ha nuociuto alla liturgia non è stato tanto il "troppo" diritto quanto il "cattivo" diritto (*ibidem* 107-115).

ramente conservativo. Il giuridicismo, almeno nella percezione più comune e diffusa, rappresenta una sorta di sclerotizzazione mentale e di attaccamento alla lettera della legge non lontana dal senso deteriore del casuismo. Il rubricismo, il letteralismo e l'esegesi pedante e cavillosa della norma costituiscono la tomba della vera pietà non meno che della giuridicità canonica.<sup>1</sup> La funzione di misurazione, di sviluppo e di eventuale correzione delle prescrizioni pratiche e contingenti (fermo restando chiaramente l'immutabilità del diritto divino e la tendenziale stabilità dell'ordinamento) o, piuttosto, di promozione del giusto dipende in ultima analisi dalla lungimiranza e dal respiro della formazione degli operatori.<sup>2</sup> Il fiorire del giuridicismo in un periodo anteriore alla codificazione, tra l'altro, dimostra ulteriormente che la questione dell'approccio epistemologico è indipendente e ben più profonda del riferimento ad un determinato prototipo legale. Il punto nodale comunque non è rappresentato solo dai limiti della logica strettamente ermeneutica adottata (immobilismo e chiusura), ma dal completo smarrimento della matrice finalistica e sostanzialistica della doverosità intersoggettiva. Anche da un'esemplificazione settoriale (dimensione giuridica della liturgia) e, per così dire, *ex negativo* emerge dunque l'importanza e stringenza degli assunti prospettati.

### III. I PRINCIPI STRUTTURALI DELLA RIFORMA LITURGICA

L'impostazione realista seguita induce ad esplorare la questione giusliturgica partendo sempre dalla natura *sub specie iusti* del bene anziché dalla disciplina ecclesiastica positiva.<sup>3</sup> Il riscontro delle *caratteristiche dell'oggetto* nel caso di specie tuttavia non può che avvenire attraverso la percezione dell'autocomprensione ecclesiale maturata. Limitando la nostra attenzione alla situazione contemporanea, occorre dunque esaminare anzitutto il cardine della riforma conciliare: la *Sacrosanctum Concilium*.<sup>4</sup> Gli insegnamenti più stimolanti della costituzione

<sup>1</sup> La funzione reale del giurista nell'ambito liturgico è quella della dichiarazione del giusto, non è certo quella del cerimoniere (circa l'identificazione del liturgista col cerimoniere nella concezione del giuridismo decimononico cfr. I. BIFFI, *Liturgia, 1, Riflessioni teologiche e pastorali*, Roma 1982, 53ss.).

<sup>2</sup> In altro contesto, a proposito dell'identità e della funzione del canonista abbiamo provocatoriamente proposto la disgiuntiva tra il "garante" del patrimonio ecclesiale ed il mero "esecutore" del mandato legale ad indicare l'esigenza di aprirsi al dato reale e di non rinchiudersi nel sistema vigente (nel nostro *La dimensione giuridica*, 33-38).

<sup>3</sup> Nel nostro *La dimensione giuridica* (92-100) si sottolinea l'opportunità di un deciso rovesciamento di mentalità nel ricercare i "diritti nel sacro" non a partire dalle norme, dalla disciplina o dalla struttura della società ecclesiastica, ma dalla natura e dalla configurazione stessa della preghiera di Cristo nella Chiesa. La principale fonte della giuridicità ecclesiale non è costituita infatti dalla legislazione vigente ma dal dato esistente, dalla doverosità intersoggettiva della *lex gratiae*.

<sup>4</sup> Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione *Sacrosanctum Concilium*, in *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna 1993, 343-433 (tale documento di seguito verrà indicata solo come SC con il numero del paragrafo, per un'approfondita analisi del testo e della genesi della costituzione cfr. anche F. GIL HELLÍN, *Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium*, Città del Vaticano 2003). La costituzione sulla sacra liturgia, com'è noto, è stata abbastanza significativamente il primo documento dell'assise ecumenica ad essere approvato; l'approvazione avvenne il 4 dicembre 1964, con 2147 *placet*

de sacra liturgia concernono sicuramente l'esplicitazione del collegamento della celebrazione rituale con il mistero pasquale di Cristo e con la storia della salvezza e trascendono ampiamente la nostra prospettiva formale d'osservazione. Le implicazioni di portata giuridica sono rapportabili alla configurazione stessa della santa assemblea ed all'approfondimento della natura profondamente ecclesiale dell'ufficio sacerdotale.<sup>1</sup> Non siamo per lo più in presenza di chiari principi ordinamentali (costituzionali o organizzatori) ma di indispensabili premesse ecclesiologiche che abbisognano sempre di un attento lavoro d'interpretazione e di traduzione in termini normativi.

Benché i limiti di spazio e di ponderazione della ricerca consiglino di circoscrivere l'attenzione quasi esclusivamente alla parte fondamentale o generale a scapito di quella applicativa o operativa,<sup>2</sup> anche lo sviluppo analitico dei diversi settori presenta un più ridotto ma non del tutto trascurabile contenuto orientativo. Estremamente indicativa è anzitutto la *scansione logica* dello sviluppo del Capitolo I: *natura, obiettivi, contenuti, contesto e mezzi* della riforma.<sup>3</sup> Il Concilio, partendo dalla penetrazione dell'oggetto raggiunta, indica molto lucidamente le principali finalità da perseguire e descrive, quindi, le linee portanti per l'attuazione della desiderata riforma e gli strumenti per attuarle. Il fulcro attorno a cui ruota la logica dell'esposizione è rappresentata dall'attuazione dell'opera della redenzione e dalla presenza viva di Cristo nel mistero del culto.<sup>4</sup> Quanto al profilo teleologico, la direttiva di fondo è costituita dalla promozione e dall'incremento del senso del sacro. Le linee maestre d'esecuzione del progetto sono rappresentate poi dall'istruzione liturgica e dalla partecipazione attiva del popolo di Dio.

L'aspetto formativo riguarda, a diversi livelli, insegnanti, chierici e fedeli e si estende all'ambito teologico, biblico, patristico, catechetico-mistagogico; l'insistenza sulla formazione e sulla preparazione indica chiaramente come l'incremento sperato sia indirizzato alla più piena adesione all'insondabile sublimità del mistero celebrato e come il fondamento di ogni stabile e duraturo miglio-

e 4 non placet (cfr. B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia*, in D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN [a cura di], *Liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, 1967-1971). Il documento deve essere logicamente letto e interpretato alla luce dell'intero insegnamento conciliare e in un'ottica sistematica e complessiva (in particolare presenta rilevanti elementi di contatto con *Lumen gentium* [LG], *Orientalium Ecclesiarum* [OE], *Christus Dominus* [CD], *Optatum totius* [OT], *Dei Verbum* [DV], *Presbyterorum Ordinis* [PO], *Gaudium et spes* [GS], da adesso in poi in abbreviazione).

<sup>1</sup> L'intitolazione del primo paragrafo è quantomai indicativa della prospettiva assunta e dell'inquadramento del discorso: «La liturgia nel mistero della Chiesa» (SC 2).

<sup>2</sup> A parte il *Proemio* (nn. 1-4) e l'*Appendice*, alla prima parte corrisponde il capitolo I (*I principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia*, nn. 5-46), all'altra corrispondono i restanti sei capitoli (II. Il mistero eucaristico, III. Gli altri sacramenti e sacramentali, IV. L'ufficio divino, V. L'anno liturgico, VI. La musica sacra, VII. L'arte sacra e la sacra suppellettile, nn. 47-130).

<sup>3</sup> § I. *Natura della sacra liturgia e sua importanza nella vita della Chiesa* (nn. 5-19); § II. *Necessità di promuovere l'educazione liturgica e la partecipazione attiva* (nn. 14-20); § III. *La riforma della sacra liturgia* (nn. 21-40); § IV. *La vita liturgica nella diocesi e nella parrocchia* (nn. 41-42); § V. *L'incremento dell'azione pastorale liturgica* (nn. 43-46).

<sup>4</sup> Il *mysterium salutis* operato nella liturgia è dunque lo stesso mistero di Cristo e della Chiesa.

ramento non possa prescindere da un deciso sforzo non solo “informativo” ma “performativo”.<sup>1</sup> L’autentico progresso non sta certo nella pretesa capacità di comunicazione o di divulgazione dell’evento di grazia da parte del ministro ma nella comprensione profonda del significato dei segni e nella piena fruizione dei frutti della Redenzione.<sup>2</sup> Anche l’inculturazione e l’adattamento costituiscono in questa linea forme di arricchimento spirituale e di compartecipazione e non un inesorabile processo di depauperamento o appiattimento localistico. La riforma, il progresso e l’adattamento della liturgia non esprimono pertanto spinte divergenti e contrastanti ma espressioni convergenti e armoniche della valorizzazione della *logiké latreía* (Rm 12,1).

L’*actuosa participatio* dei fedeli, che è l’altro grande principio direttivo e di sviluppo della riforma liturgica conciliare, non esprime tanto l’esigenza di maggior consapevolezza e coscienza del popolo cristiano negli atti di culto, a livello sociologico o fenomenologico, quanto, su un piano più profondo (teologico e soteriologico), l’essenza comunitaria (e quindi anche gerarchica) della liturgia ecclesiale e l’esigenza di una maggior e più responsabile condivisione dei beni salvifici (cooperazione organica di tutti i fedeli nell’edificazione del Corpo di Cristo).<sup>3</sup> Anche l’impegno pastorale, didattico e catechetico, ecc., auspicato dalla *constitutio de sacra liturgia*, quindi è funzionale alla comprensione della dimensione istituzionale e complessiva della *leiturgia* cristiana. Oltre a insistere sul qualificativo (attiva, piena, consapevole, fruttuosa, ecc.), forse bisogna comprendere anzitutto il concetto di partecipazione.<sup>4</sup> La cura, il decoro e la dignità “oggettiva” della celebrazione sono ulteriori dimostrazioni del grado di partecipazione effettivamente conseguito. Lo spirito della riforma non mira certo ad abbassare o sminuire il rigore e l’esigenza del culto dovuto ma a diffondere ed elevare il *sensus fidei*.

Le idee madri finora esposte (formazione e partecipazione),<sup>5</sup> hanno indotto ad anticipare alcune considerazioni legate all’impronta finalistica della ristrutturazione della liturgia della Chiesa delineata dal Vaticano II, esaminando più specificamente le premesse giuridico-ecclesio-logiche della *Sacrosanctum Concilium* ci limitiamo a poche osservazioni generali. La reale *intentio* dei Padri è molto

<sup>1</sup> Il ruolo non semplicemente “informativo” ma “performativo” del messaggio cristiano è stato richiamato recentemente dal Papa (BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Spe salvi*, 30 novembre 2007, nn. 4 e 10, AAS 99 [2007] 988-989; 994-995).

<sup>2</sup> I due assi (verticale ed orizzontale) di proiezione della liturgia: gloria di Dio e santificazione degli uomini sono complementari e indissociabili.

<sup>3</sup> Cfr. cann. 208 CIC, 11 CCEO.

<sup>4</sup> «In che cosa consiste, però, questa partecipazione attiva? Che cosa bisogna fare? Purtroppo questa espressione è stata molto presto fraintesa e ridotta al suo significato esteriore, quello della necessità di un agire comune, quasi si trattasse di far entrare concretamente in azione il numero maggiore di persone possibile il più spesso possibile. La parola “partecipazione” rinvia, però, a un’azione principale, a cui tutti devono avere parte» (J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, 167).

<sup>5</sup> La stessa frequenza lessicale delle due espressioni (23 volte si menziona la partecipazione, 19 volte la formazione [talora si parla pure di istruzione, educazione o concetti simili]) ci pare di per sé abbastanza indicativa della loro rilevanza euristica.

chiara e ben esplicitata: «Il sacro Concilio ritiene perciò opportuno richiamare i seguenti principi riguardanti la promozione e la riforma della liturgia e stabilire delle norme per attuarli».<sup>1</sup> Il Concilio ha voluto quindi fissare principalmente dei criteri e delle linee d'intervento. L'autocoscienza della portata strutturante di molte proposizioni è ben evidente; «il principio fondamentale di una coscienza, attiva e facile partecipazione da parte dei fedeli e avendo riguardo delle necessità dei nostri tempi» allora non vale solo per la revisione dei sacramentali ma per tutti i libri liturgici.<sup>2</sup>

Puntualizzato questo dato di fondo, prima di soffermarsi sulle note più proprie della riforma, occorre allora notare che la *Sacrosanctum Concilium* accoglie espressamente i principi cardine della costituzione della Chiesa: eguaglianza e varietà.<sup>3</sup> L'eguaglianza si esprime nella solenne dichiarazione pregiudiziale della pari dignità e diritto di cittadinanza per tutti i riti approvati, con l'auspicio anzi di una scrupolosa custodia, di un prudente rinnovamento e di un vigoroso incentivo.<sup>4</sup> Per quanto attiene alla varietà, fermo restando l'essenziale unità, si riconosce come *principium* di revisione dei testi e di ristrutturazione rituale la legittima diversità.<sup>5</sup> La liturgia d'altronde riflette in tutto il suo fulgore l'immagine della Sposa.

La *natura gerarchica, comunitaria, didattica e pastorale della liturgia* racchiude il vero orizzonte concettuale dei principi riguardanti l'incremento e la riforma del culto cristiano *ad mentem Concilii*. Interessa tuttavia precisare che le due coppie di qualificativi adoperate (natura gerarchica e comunitaria, da un canto, didattica e pastorale, dall'altro) non sono sullo stesso piano non tanto per la subordinazione logica e sistematica (lettere b e c), quanto per la differente pregnanza e incisività delle nozioni richiamate. La natura gerarchica e comunitaria (rettamente intesa) è costitutiva ed essenziale della liturgia, la natura didattica e pastorale è descrittiva e funzionale all'azione sacra. L'impronta del Concilio marcatamente pastorale e dialogica ha comportato un'indubbia accentuazione dei relativi profili,<sup>6</sup> in sede di sistemazione epistemologica della materia occorre tuttavia

<sup>1</sup> SC 3. Subito dopo, tra l'altro, in relazione ai diversi riti precisa la valenza per lo più generale dei principi e la circoscrizione al rito romano delle norme pratiche.

<sup>2</sup> SC 79.

<sup>3</sup> Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, 34-39.

<sup>4</sup> «Infine il sacro Concilio, obbedendo fedelmente alla tradizione, dichiara che la santa madre Chiesa considera come uguali in diritto e in dignità tutti i riti legittimamente riconosciuti; vuole che in avvenire essi siano conservati e in ogni modo incrementati; desidera infine che, ove sia necessario, siano riveduti integralmente con prudenza nello spirito della sana tradizione e venga loro dato nuovo vigore, come richiedono le circostanze e le necessità del nostro tempo» (SC 4).

<sup>5</sup> «Salva la sostanziale unità del rito romano, anche nella revisione dei libri liturgici si lasci posto alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi etnici, regioni, popoli, soprattutto nelle missioni; e sarà bene tener opportunamente presente questo principio nella struttura dei riti e nell'ordinamento delle rubriche» (SC 38).

<sup>6</sup> Lo stesso Benedetto XVI a quarant'anni dalla chiusura del Concilio tracciando un bilancio della ricezione del messaggio del Vaticano II, ha voluto espressamente ricordare il desiderio del suo Predecessore: «Vorrei qui citare soltanto le parole ben note di Giovanni XXIII, in cui questa ermeneutica [della riforma] viene espressa inequivocabilmente quando dice che il Concilio "vuole trasmettere pura ed integra la dottrina, senza attenuazioni o travisamenti", e continua: "Il nostro dovere non è

percepire lo stacco ontologico tra i due livelli di penetrazione del sacro ed il relativo ordine logico e deontologico di sviluppo. L'importanza della brevità e semplicità nella strutturazione dei riti o dell'intelligibilità e della comprensione dei gesti e delle parole, pur lodevolmente messi in luce dal consesso ecumenico, non possono, ad esempio, essere rapportati alla fundamentalità della partecipazione organica dei fedeli o al carattere intrinsecamente comunitario della celebrazione. Le note *ex indole Liturgiae utpote actionis hierarchicae et communitatis propriae* più di quelle *ex indole didactica et pastorali Liturgiae* indicano pertanto la reale consistenza entitativa del bene: la comunità culturale della nuova alleanza non è amorfa e indifferenziata ma ordinata e organizzata dalla parola, dai sacramenti e dal servizio della carità.<sup>1</sup>

Conclusivamente vale la pena di accennare ad un paio di puntualizzazioni desumibili dal magistero di Benedetto XVI che fungono da cornice al quadro presentato. In primo luogo, l'ermeneutica della continuità come «sintesi di fedeltà e dinamica» proposta dal Papa è un criterio da cui non ci si può svincolare nella retta interpretazione di questo come degli altri documenti del Vaticano II.<sup>2</sup> Con più specifico riferimento all'ambito liturgico il Santo Padre ha poi ulteriormente chiarito: «Nella storia della Liturgia c'è crescita e progresso, ma nessuna rottura. Ciò che per le generazioni anteriori era sacro, anche per noi resta sacro e grande, e non può essere improvvisamente del tutto proibito o, addirittura, giudicato dannoso».<sup>3</sup> La gelosa preservazione e custodia del patrimonio tradi-

soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera, che la nostra età esige... È necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata" (*S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, 863-865). È chiaro che questo impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; è chiaro pure che la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione consapevole della verità espressa e che, d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede. In questo senso il programma proposto da Papa Giovanni XXIII era estremamente esigente, come appunto è esigente la sintesi di fedeltà e dinamica» (BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, AAS 98 [2006] 47).

<sup>1</sup> Fermo restando la considerazione che la costituzione non ha la pretesa di esaurire la determinazione dell'oggetto o di fissare dogmaticamente la realtà liturgica ma di indicare i criteri per l'incremento e lo sviluppo del culto pubblico integrale, il discorso deve essere impostato non in termini di prevalenza o di graduazione ma di rilevanza descrittiva e conoscitiva, senza che possa darsi evidentemente mai un reale contrasto tra le diverse affermazioni di principio.

<sup>2</sup> In occasione dello scambio di auguri natalizi appena citato (BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 46), con parole che hanno avuto ampia risonanza, il Pontefice ha ricondotto i problemi della ricezione del Concilio alla contrapposizione tra una scorretta interpretazione «ermeneutica della discontinuità e della rottura» ed una fedele «ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità» secondo la quale, conformemente agli intendimenti di Giovanni XXIII, la dottrina certa e immutabile della Chiesa è stata approfondita e presentata in maniera consona alle esigenze dei tempi.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera ai vescovi in occasione della pubblicazione del motu proprio «Summorum Pontificum»*, 7 luglio 2007, AAS 99 (2007) 795-799.

zionale è allora la prima preoccupazione di ogni positiva e costruttiva forma di innovazione e di sviluppo.

IV. IL RISCONTRO DEI PRINCIPI GIURIDICO-ECCLESIOLOGICI  
DELLA LITURGIA NELLE FONTI LEGALI E MAGISTERIALI PIÙ RECENTI

Limitandoci a spunti molto sommari e puntuali più che ad una visione organica e completa della codificazione (latina) accenneremo a tre linee di lavoro o *chiavi di lettura della normativa vigente* per estendere poi l'indagine anche all'apporto dottrinale successivo.

1. *Il profilo dogmatico-ecclesiologico codiciale*

Qual è l'ecclesiologia sottesa al nuovo codice? La costituzione apostolica *Sacrae disciplinae legis* di promulgazione del CIC contiene preziose indicazioni di carattere ermeneutico generale non sempre tenute nella dovuta considerazione. Il collegamento Codice, Concilio Vaticano II, immagine della Chiesa è esplicitato chiarissimamente.<sup>1</sup> La coscienza della "strumentalità" dell'elemento legale rinvia all'obbligato riferimento all'ineffabile ricchezza del sacramento universale di salvezza.<sup>2</sup> Il «carattere di complementarità» tra il dettato normativo e gli insegnamenti conciliari delinea bene «la stessa nota di fedeltà nella novità, e di novità nella fedeltà» che caratterizza il codice vigente.<sup>3</sup> Per quanto concerne i criteri ecclesiologici fondamentali, la costituzione precisa espressamente:

Fra gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa, dobbiamo mettere in rilievo soprattutto questi: la dottrina, secondo la quale la Chiesa viene presentata come il popolo di Dio (Cfr. *Lumen gentium*, 2) e l'autorità gerarchica viene proposta come servizio (Cfr. *Ibidem*, 3); la dottrina per cui la Chiesa è vista come "comunione", e che, quindi, determina le relazioni che devono intercorrere fra le chiese particolari e quella universale, e fra la collegialità e il primato; la dottrina, inoltre, per la quale tutti i membri del popolo di Dio, nel modo proprio a ciascuno, sono partecipi del triplice ufficio di Cristo: sacerdotale, profetico e regale. A questa dottrina si riconnette anche quella che riguarda i doveri e i diritti dei fedeli, e particolarmente dei laici; e, finalmente, l'impegno che la Chiesa deve porre nell'ecumenismo.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «Lo strumento, che è il codice, corrisponde in pieno alla natura della chiesa, specialmente come vien proposta dal magistero del concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologica. Anzi, in un certo senso, questo nuovo codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico questa stessa dottrina, cioè la ecclesiologia conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio "canonistico" l'immagine della chiesa, tuttavia a questa immagine il codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura» (GIOVANNI PAOLO II, costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, AAS 75/II [1983] XI).

<sup>2</sup> Alla sequenza formale Codice, Concilio Vaticano II, immagine della Chiesa si collega quella ben più sostanziale tra legge canonica, dottrina ecclesiologica e natura della Chiesa. Il canone di riferimento obbligato della legislazione ecclesiastica è costitutivamente rappresentato dal *mysterium Ecclesiae*.  
<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae disciplinae leges*, XII.  
<sup>5</sup> *Ibidem*.

Il Supremo Legislatore ha quindi evidenziato tre elementi dottrinali principali: la *corresponsabilità di tutti i battezzati*, la *struttura comunionale* e la *configurazione diaconale della potestà* nella santa convocazione.<sup>1</sup> Interessanti sono pure le relative implicazioni o derivazioni: statuto fondamentale del fedele e impegno ecumenico; integrazione e armonizzazione universale-particolare, collegialità-primato; dimensione solidale e gerarchica della comunità. Tali coordinate di riferimento non paiono troppo lontanamente rapportabili alla formalizzazione dei principi costituzionali di uguaglianza, varietà e istituzionalità, che tra poco meglio considereremo (*infra* § v,1). La schematizzazione operata ha anche il pregio di individuare subito i valori di fondo che devono guidare l'assemblea culturale nell'edificazione del Corpo di Cristo: la promozione della cooperazione organica, il consolidamento dell'unità nella diversità, l'operatività del servizio nella carità.

## 2. Il profilo giuridico-direttivo codiciale

Anteriori cronologicamente ma posteriori concettualmente sono i già menzionati *Principi per la revisione del codice* sinteticamente riportati nella stessa prefazione al CIC.<sup>2</sup> Il lavoro del primo Sinodo Generale dei Vescovi ha definito infatti le linee portanti della emananda codificazione. Supera le capacità e le possibilità di questo scritto analizzare compiutamente la consistenza programmatica e l'attuazione pratica dei suddetti *Principia*,<sup>3</sup> ci limitiamo solo ad un succinto riferimento ai punti che ci pare offrano un più diretto riscontro nella materia liturgica: l'indole giuridica del diritto canonico, la pastoralità ed il principio di sussidiarietà.<sup>4</sup>

Il primo principio definisce l'*orizzonte della giuridicità canonica* in termini di fruizione e partecipazione ai beni salvifici e di tutela dello statuto fondamentale del fedele.<sup>5</sup> La normativa codiciale è posta quindi al servizio della missione della Chiesa e collegata non alla mera socialità infraecclesiale ma alla natura dei vincoli visibili della comunione (parola, sacramenti, governo ecclesiastico).<sup>6</sup> Se-

<sup>1</sup> Ci pare che la concezione della Chiesa come popolo di Dio e la comune partecipazione ai *tria munera Christi* presentino evidenti punti di contatto. Abbiamo perciò in parte accorpato e riordinato gli elementi indicati, cercando però di non stravolgere la reale *intentio* del Pontefice.

<sup>2</sup> Cfr. nota 2, p. 14.

<sup>3</sup> Per un riscontro più ampio cfr. J. CANOSA (a cura di), *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano 2000.

<sup>4</sup> Si tratta dei principi primo, terzo, quinto (*Praefatio CIC*). Chiaramente anche altri principi, presentano collegamenti e possibili influenze che ci paiono tuttavia di portata meno generale o significativa: es. il coordinamento tra foro interno ed esterno o l'estensione della facoltà di dispensa.

<sup>5</sup> «*Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si particeps esse vult bonorum quae Ecclesia offert, ut salutem aeternam assequatur. Canonici quoque iuris obiectum praecipuum et essenziale est iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem pertineant*» («*Communicationes*» 1 [1969] 78-79).

<sup>6</sup> Cfr. can. 205 CIC; *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 168.

guendo quest'ordine di considerazioni, anche il profilo giuridico della liturgia configura autentici rapporti di giustizia fonte di una stringente doverosità.<sup>1</sup>

L'ulteriore *orientamento pastorale* di tutto lo *ius canonicum* indica la destinazione e, soprattutto, la conformità alla *salus animarum* della disciplina ecclesiastica positiva. Fermo restando l'esigenza di distinguere i livelli e i piani d'azione, la dimensione ecclesiale della giustizia è quindi intrinsecamente aperta all'ordine della carità. Al contempo il *Principium III* riconosce che il rispetto del giusto ha un'essenziale funzione di garanzia e di custodia per il bene pubblico e per la disciplina generale della Chiesa.<sup>2</sup>

Precisate la natura ed il fine della connotazione *sub ratione iustitiae* della liturgia, la *sussidiarietà* può contribuire a definirne il mezzo ed il contesto: fiducia e libertà sono costitutivi essenziali della *lex gratiae*.<sup>3</sup> La direttiva della *subsidiarietà* si attua sia a livello apicale che, per così dire, "capillare" e trova un peculiare riscontro nell'ambito liturgico.<sup>4</sup> *In capite*, per quanto concerne il rapporto tra gli uffici capitali, il principio si attua normalmente sia in forma positiva, attraverso la regolamentazione normativa e amministrativa particolare, sia in forma negativa, attraverso l'esercizio della facoltà di dispensare dalle leggi generali.<sup>5</sup> *In corpore*, per quanto attiene alla comunità dei fedeli – senza che chiaramente si possa mai disgiungere il popolo dal pastore – la sussidiarietà implica il riconoscimento e la promozione da parte dell'autorità delle prerogative dei singoli e dei corpi intermedi.

Chiarita la portata del profilo, bisogna sommariamente precisarne l'operatività in riferimento al culto pubblico della Chiesa. L'ortodossia della fede (nel senso letterale del termine) è necessaria evidentemente per conservare non solo l'unità della disciplina della Chiesa universale ma l'integrità del patrimonio salvifico, l'auspicato «sano "decentramento"» trova pertanto un limite ontologico nella convergenza *ad unum* della santa assemblea. La liturgia è una realtà intrinsecamente istituzionale che coinvolge la compagine ecclesiale nel suo

<sup>1</sup> La formulazione più chiara dell'estensione dell'obbligatorietà del sacro è fornita dai cann. 213 e 214 CIC.

<sup>2</sup> Cfr. «Communicationes» 1 (1969) 80.

<sup>3</sup> Cfr. J. HERVADA, *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, in IDEM, *Vetera et nova*.

<sup>4</sup> Ad evitare fraintendimenti ed equivoci, occorre precisare subito che nel magistero recente si recepiscono le perplessità del corpo episcopale circa una malintesa accezione del concetto. «Come si sa, il principio di sussidiarietà fu formulato dal mio predecessore di v. m. Pio XI per la società civile. Il Concilio Vaticano II, che non ha mai usato il termine "sussidiarietà", ha però incoraggiato la condivisione tra gli organismi della Chiesa, avviando una nuova riflessione sulla teologia dell'Episcopato, che sta dando i suoi frutti nella concreta applicazione del principio della collegialità alla comunione ecclesiale. I Padri sinodali hanno tuttavia ritenuto, per quanto riguarda l'esercizio dell'autorità episcopale, che il concetto di sussidiarietà risulti ambiguo e hanno insistito di approfondire teologicamente la natura dell'autorità episcopale alla luce del principio di comunione» (GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica postsinodale *Pastores gregis*, 16 ottobre 2003, n. 56, AAS 96 [2004] 897). In questo contesto l'espressione *subsidiarietà* cerca di rispettare l'uso e il senso fissati dai Principi codificatori e dalla Prefazione del CIC senza indulgere a cedimenti rispetto al contenuto della comunione organica e gerarchica intraecclesiale.

<sup>5</sup> Cfr. *Principium IV. De incorporatione facultatum specialium in ipso Codice*, «Communicationes» 1 (1969) 80; cann. 87 CIC e 1538 CCEO.

complesso e nella sua totalità. Fermo restando questa ovvia precisazione, ciò non di meno la sottolineatura dell'originarietà della potestà episcopale, emersa prepotentemente dall'assise conciliare,<sup>1</sup> ha comportato uno sviluppo della legislazione e dell'autonomia esecutiva particolare.<sup>2</sup> Il semplice confronto del disposto attuale con la normativa precodificata evidenzia subito il radicale cambiamento intervenuto nella moderazione del culto.<sup>3</sup> Le restrizioni derivanti dal diritto divino, formalizzate dal can. 841 CIC,<sup>4</sup> evidenziano l'effettiva consistenza della *potestas regiminis* locale («Al Vescovo diocesano nella Chiesa a lui affidata spetta, entro i limiti della sua competenza, dare norme in materia liturgica, alle quali tutti sono tenuti»)<sup>5</sup> cui si associa la non trascurabile possibilità di dispensa dalle leggi ecclesiastiche.<sup>6</sup> Il principio direttivo della sussidiarietà peraltro può richiedere anche una maturazione del ruolo di intervento attivo e propositivo delle istanze minori anche in sede di vigilanza e di controllo.<sup>7</sup>

Nell'altro versante individuato, si può accennare all'importanza della responsabilizzazione nella partecipazione alla funzione sacerdotale di Cristo di tutti i battezzati «secondo la condizione propria di ciascuno».<sup>8</sup> L'effettiva promozione del laicato implica la valorizzazione dell'apporto del sacerdozio comune alla celebrazione, senza indebite forme di supplenza<sup>9</sup> e, soprattutto, senza ridurre il compito dei *christifideles laici* al rango di meri collaboratori del clero.<sup>10</sup> Nella stessa linea, l'iniziativa e l'animazione liturgica di gruppi o movimenti non costituisce un elemento di disturbo o di perturbazione, ma, ordinata e correttamente incanalata, una forma di legittimo pluralismo spirituale *ex* can. 214 CIC.

### 3. Il profilo tecnico-sistematico codiciale

La considerazione dei *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant* apre la strada all'esame dell'*aspetto tecnico-sistematico* della codificazione, recita infatti il decimo principio: «la nuova disposizione sistematica del Codice, postulata dal rinnovamento, si può progettare fin dall'inizio, ma non si può ancora definire e stabilire esattamente. Si dovrà perciò compiere solo dopo una sufficiente

<sup>1</sup> Cfr. LG 18, CD 2.

<sup>2</sup> Cfr. *Principium v. De applicando principio subsidiarietatis in Ecclesia*, «Communicationes» 1 (1969) 80-82.

<sup>3</sup> Il can. 1257 CIC 1917 («*Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros*»), antesignano dell'attuale can. 838 CIC («§ 1. *Sacrae liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet: quae quidem est penes Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, penes Episcopum dioecesanum*») evidenzia immediatamente nella sua laconicità, la "centralizzazione assoluta" assunta e, soprattutto, l'assenza dell'approfondimento conciliare della teologia dell'episcopato.

<sup>4</sup> Cfr. anche il can. 669 CCEO.

<sup>5</sup> Can. 838 § 4 CIC.

<sup>6</sup> Cfr. anche E. BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano 1997.

<sup>7</sup> Cfr. J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, 52-59.

<sup>8</sup> Can. 204 § 1 CIC.

<sup>9</sup> Cfr. anche PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, *Interpretazione autentica ex c. 910 § 2*, 1 giugno 1988, AAS 80 (1988) 1373.

<sup>10</sup> Cfr. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione*, 53.

revisione delle singole parti, anzi solo allorché quasi tutta l'opera sarà conclusa». <sup>1</sup> Il Sinodo ha voluto pertanto rinviare allo sviluppo della regolamentazione la definizione del disegno globale. L'apparente incongruenza riflette in realtà il desiderio di rispettare meglio la connotazione dei singoli istituti e di fornire un criterio di distribuzione del lavoro organico ed elastico ad un tempo, senza imbavagliare e comprimere la penetrazione specialistica in uno schema rigido e prefissato. Tale indicazione pare perfettamente in linea con un approccio giuridico realistico. Una volta completata l'opera è possibile logicamente tracciare una visione d'insieme del dettato codiciale.

La premessa d'obbligo è l'espressa precisazione della *voluntas legis* negativa in merito alla materia liturgica di cui al can. 2 CIC. Il codice non costituisce quindi un *corpus iuris liturgici*, un sistema della legislazione attinente al culto, ma semmai un profilo (parziale e limitato) del moderno *corpus iuris canonici*. Nonostante la dichiarata *intentio* il dettato codiciale influisce però non poco nella configurazione *sub specie iustitiae* del culto, basti solo pensare all'importanza e frequenza del riferimento alle nozioni di "libro liturgico", di "rito liturgico" e di "legge o norma liturgica" nello stesso dettato codiciale. <sup>2</sup>

La struttura e consistenza del Libro iv costituisce sicuramente un positivo riconoscimento della centralità della *leiturgia* nella missione della Chiesa. <sup>3</sup> All'innovatività della denominazione e della caratterizzazione della materia corrisponde pure un affinamento e miglioramento tecnico-concettuale. <sup>4</sup> In una visione organica e coordinata dell'ordinamento la stessa funzione di santificare va poi posta in collegamento con altre parti del *codex*. <sup>5</sup> Anche la più specifica disciplina di dettaglio dà un concreto rilievo ai principi della pubblicità, della partecipazione e della formazione nella celebrazione del mistero pasquale auspicati dal Concilio. In pratica l'applicazione normativa degli insegnamenti magisteriali è fedele agli orientamenti delineati dalla riforma liturgica ma richiede proprio per le caratteristiche dello strumento un compito di conformazione alla

<sup>1</sup> *Praefatio* CIC.

<sup>2</sup> Minor pregnanza e rilevanza hanno invece espressioni forse più care alla scienza liturgica del tipo: azione, funzione, vita, celebrazione, uso, preghiera liturgici. Significativa è per contro la scarsità di riferimenti espliciti alla liturgia nel *codex* anteriore (cann. 447, 1257 e 1365 CIC 1917).

<sup>3</sup> Con i suoi 420 canoni (cann. 833-1253 CIC), rappresenta il libro più ampio, dopo il Libro II, anche a dimostrazione della pregnanza dell'argomento nella vita ecclesiale.

<sup>4</sup> Nel codice del 1917 la materia era ricompresa nel *Liber III. De rebus*, conformemente alla classica distinzione romanistica *personae, res, actiones*, evidenziandone forse l'aspetto realistico, ma sminuendo sicuramente l'autonomia portata di beni salvifici (*res* erano tanto i sacramenti tanto i beni patrimoniali). Quanto alla sistematica l'attuale partizione: *Parte I. I sacramenti* (cann. 840-1165); *II. Gli altri atti del culto divino* (cann. 1166-1204); *III. I luoghi e i tempi sacri* (cann. 1205-1253) presenta un'evidente inversione tra la seconda e la terza parte previgenti (*Pars prima. De Sacramentis* [731-1153]; *Pars secunda. De locis et temporibus sacris* [1154-1254]; *Pars tertia. De cultu divino* [1255-1321]). Occorre sottolineare pure talune differenze concettuali di rilievo (ad esempio la non separazione dell'economia sacramentale dalla dimensione culturale).

<sup>5</sup> Ad esempio per quanto concerne le fonti e gli atti amministrativi singolari, i diritti dei fedeli, gli statuti personali dei soggetti, la costituzione gerarchica della Chiesa, molti aspetti del *munus docendi*, il regime patrimoniale dei luoghi di culto, il diritto processuale, in particolare quello penale, ecc.

direttiva di fondo della codificazione: «*cuius lineamenta [imago Ecclesiae] is in se, quantum fieri potes, suapte natura exprimere debet*». <sup>1</sup>

#### 4. Le indicazioni delle fonti magisteriali

Tralasciando le istruzioni attuative della *Sacrosanctum Concilium* che, proprio per la loro natura esecutiva, presentano un minor spessore speculativo ed argomentativo, <sup>2</sup> interventi più recenti hanno precisato ed arricchito il quadro di riferimento. Senza ovviamente voler indebitamente circoscrivere o ridurre il novero molto più esteso dei possibili documenti di rilievo, ci limitiamo a compiere un accenno ad *un paio di indicazioni direttive*.

In primo luogo, può valer la pena esaminare gli spunti offerti da Giovanni Paolo II in occasione delle “nozze d’argento” della *constitutio de sacra liturgia*. <sup>3</sup> La *Vicesimus quintus annus* costituisce un’acuta ed autorevole analisi retrospettiva della situazione e contiene alcune linee di lavoro per il futuro. Il Pontefice chiarisce inizialmente come il documento anticipa la dottrina ecclesiologicala della *Lumen gentium* ed al contempo tragga nuova linfa vitale dallo stesso. Al di là dell’esplicitazione della biunivocità del rapporto, è chiaro che la percezione dell’essenza dell’ecclesiologicala conciliare costituisce la corretta chiave di lettura della riforma liturgica. Richiamando l’importanza e l’attualità della costituzione conciliare e «la perdurante validità dei suoi principi» <sup>4</sup> ed illustrato il vero cardine della riforma il «principio conciliare: fedeltà alla Tradizione e apertura al legittimo progresso», <sup>5</sup> la lettera apostolica passa in rassegna esplicitamente i principi direttivi della costituzione: «Il primo principio è l’attualizzazione del mistero pasquale di Cristo nella liturgia della Chiesa»; <sup>6</sup> «Il secondo principio è la presenza della Parola di Dio»; <sup>7</sup> «Il Concilio, infine, ha voluto vedere nella liturgia, un’epifania della Chiesa: essa è la Chiesa in preghiera. Celebrando il culto divino, la Chiesa esprime ciò che è: una, santa, cattolica e apostolica». <sup>8</sup> La portata applicativa è immediata: «Da questi principi derivano alcune norme ed orientamenti che devono regolare il rinnovamento della vita liturgica»: <sup>9</sup> centralità della presenza del Signore, armonia tra la parola umana e quella divina, fedeltà al dono ricevuto, partecipazione attiva, consapevole e piena da parte di tutti, secondo la diversità degli ordini e delle funzioni, l’uso della lingua viva, senza eliminare quella latina, un margine d’adattamento all’assemblea ed alle

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae disciplinae leges*, XI.

<sup>2</sup> Cfr. CONSILIIUM, SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, istruzione *Inter oecumenici*, [I Istruzione], 26 settembre 1964; SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI (CONSILIIUM), istruzione *Tres adhinc annos*, [II Istruzione], 4 maggio 1967; SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, istruzione *Liturgicae instaurationes*, [III Istruzione], 5 settembre 1970; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istruzione *Varietates legitimae*, [IV Istruzione], 25 gennaio 1994; IDEM, istruzione *Liturgiam authenticam*, [V Istruzione], 28 marzo 2001.

<sup>3</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Vicesimus quintus annus*, 4 dicembre 1988, AAS 81 (1989) 898-918.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 2, 898-899.

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 4, 900-901.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 6, 902.

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 8, 904-905.

<sup>8</sup> *Ibidem*, n. 9, 905-906.

<sup>9</sup> *Ibidem*, n. 10, 906-908.

persone ed una possibilità d'apertura al genio ed alla cultura dei diversi popoli, semplicità e comprensibilità senza impoverimento dei segni e degrado della celebrazione. Evidentemente tali indicazioni trascendono l'aspetto giuridico, costituiscono ad ogni modo un obbligato punto di riferimento per tutti gli operatori<sup>1</sup> e non sono privi di una valenza e traducibilità canonistica. Al di là della definizione delle competenze degli organismi responsabili del rinnovamento liturgico<sup>2</sup> e dell'interessante esame dello stato d'applicazione della riforma con il rilievo delle deviazioni e degli errori,<sup>3</sup> il punto che più influenza può avere per un corretto approccio giusliturgico è probabilmente il terzo principio esposto («c. La manifestazione della Chiesa a se stessa»). Da un punto di vista metodologico resta inoltre chiara l'assoluta priorità della formazione ed il preciso mandato pontificio a tornare alle sorgenti ed ad approfondirne il significato: «I principi direttivi della costituzione, che furono alla base della riforma, restano fondamentali per condurre i fedeli ad un'attiva celebrazione dei misteri, "prima e indispensabile sorgente del vero spirito cristiano" (SC 14). Ora che per la maggior parte i libri liturgici sono stati pubblicati, tradotti e posti in uso, rimane necessario tenere costantemente presenti tali principi ed approfondirli».<sup>4</sup>

Nella linea della penetrazione o del sempre più distinto riflesso dell'*imago Ecclesiae* un posto importante spetta alla lettera *Communio notio*.<sup>5</sup> Il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede illustra i contenuti dell'auto-comprensione del mistero della comunione ecclesiale sotto il profilo dottrinale, pastorale ed ecumenico.<sup>6</sup> Nonostante la dichiarata destinazione all'approfondimento teologico, la lettera può avere diretti riscontri per i profili giuridici della liturgia della Chiesa:

*l'appartenenza* ad una Chiesa particolare non è mai in contraddizione con la realtà che *nella Chiesa nessuno è straniero*: specialmente nella celebrazione dell'Eucaristia, ogni fedele si trova nella *sua* Chiesa, nella Chiesa di Cristo, a prescindere dalla sua appartenenza o meno, dal punto di vista canonico, alla diocesi, parrocchia o altra comunità particolare

<sup>1</sup> «I principi enunciati in questo documento orientano anche per l'avvenire della liturgia, di modo che la riforma liturgica sia sempre più compresa e attuata. "È necessario, dunque, e conviene urgentemente intraprendere di nuovo un'educazione intensiva per far scoprire le ricchezze che contiene la liturgia" («*Dominicae Cenaes*», 9)» (*ibidem*, n. 14, 911).

<sup>2</sup> *Ibidem*, nn. 19-21, 914-917.

<sup>3</sup> *Ibidem*, nn. 11-13, 909-911.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 5, 901.

<sup>5</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Communio notio*, 22 maggio 1992, AAS 85 (1993) 838-850 Cfr. anche per utili spunti C.J. ERRÁZURIZ, *Sul rapporto tra diritto e comunione nella Chiesa*, «*Fidelium iura*» 4 (1994) 33-53.

<sup>6</sup> Tralasciando la considerazione di aspetti più puntuali e specifici legati alla correzione di alcuni errori o di visioni ecclesiologiche distorte o parziali, la lettera spiega anzitutto l'articolazione del concetto di comunione: l'analogicità della nozione, la duplicità di dimensioni (verticale e orizzontale) e di prospettiva d'osservazione (invisibile e visibile), la centralità ed essenzialità espressiva dell'Eucaristia, la portata reale e personale (cose e persone sante) sincronica e diacronica della solidarietà salvifica. La chiave di volta del rapporto tra Chiesa universale e particolare è costituito poi dalla "mutua immanenza" radicata nell'Eucaristia e nell'Episcopato. Il contenuto fondamentale della *communio* si concreta nell'unità nella diversità. La separazione tra i cristiani costituisce infine una "ferita" dell'ecclesialità (ontologica e costitutiva per le Chiese non in piena comunione con la Sede romana; storica e rappresentativa per la Chiesa Cattolica).

dove ha luogo tale celebrazione. In questo senso, ferme restando le necessarie determinazioni di dipendenza giuridica, chi appartiene ad una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese; poiché l'appartenenza alla *Comunione*, come appartenenza alla Chiesa, non è mai soltanto particolare, ma per sua stessa natura è sempre universale.<sup>1</sup>

Acclarata l'intrinseca portata universale della sacra liturgia, diretta derivazione della natura veramente ecclesiale del culto, la chiave ermeneutica della positiva integrazione delle due dimensioni dell'unica Chiesa di Cristo è rappresentata dall'illuminante ma misterioso concetto di "mutua immanenza": ciascuna è realmente presente all'interno dell'altra senza perdere la sua autonomia e distinzione. Concernendo la liturgia prevalentemente l'aspetto dinamico, l'operatività salvifica che caratterizza le *res sacrae* (persone, cose, azioni) per il diretto riferimento ad un preciso contesto spazio-temporale si esplica necessariamente in una Chiesa particolare,<sup>2</sup> ma appartiene propriamente al *Corpus Ecclesiarum* nella sua totalità. Compito della singola comunità di credenti, radunata intorno al pastore proprio, è quello di attuare e concretizzare fedelmente il mistero salvifico affidato da Cristo alla sua Sposa. La concretizzazione può richiedere logicamente una specificazione o una determinazione particolare in profili secondari e contingenti, ma mai un'alterazione o, peggio, un'adulterazione. Mutua immanenza significa allora perfetto riflesso dell'immagine della Chiesa universale e del *munus* petrino, che ne è il più immediato riscontro, nella compagine locale (con piena "cittadinanza" per qualsiasi fedele) e perfezionamento o arricchimento dell'organismo sacramentale comune attraverso la diversità e varietà delle sue tradizioni.

#### V. L'APPROCCIO DELLA DOTTRINA CANONISTICO-LITURGICA

Nonostante l'abbondanza di spunti ed indicazioni di carattere direttivo presenti negli insegnamenti magisteriali e nelle stesse fonti dell'ordinamento, non pare che la struttura espositiva e didattica della materia liturgica *sub specie iuris* risenta troppo della spiccata impronta finalistica e orientativa assunta dai documenti più recenti, o, quantomeno, senta l'esigenza di affrontare preliminarmente la visione ecclesiologicala sottostante e le sue più immediate conseguenze nella regolamentazione e nell'ermeneutica del settore. In pratica, alla carenza di perspicacia nella penetrazione dell'aspetto giuridico nel *mysterium Ecclesiae*<sup>3</sup> ci pare che si aggiunga anche il limite di metodo e di prospettiva; probabilmente i due

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Communio notio*, n. 10, 844.

<sup>2</sup> Il celebre «*in quibus et ex quibus*» di LG 23.

<sup>3</sup> L'indicazione conciliare: «nell'esposizione del diritto canonico e nell'insegnamento della storia ecclesiastica si tenga presente il mistero della chiesa, secondo la costituzione dogmatica "De Ecclesia" promulgata da questo concilio» (OT, 16) dovrebbe portare a valorizzare decisamente l'aspetto sacramentale, se la liturgia è il culmine e la fonte della vita della Chiesa (SC, 10); collocare il diritto nel cuore del *mysterium Ecclesiae* significa cogliere innanzitutto la dimensione giuridica dei beni salvifici. Per rilievi in questo senso cfr. la nostra recensione a J.M. HUELS, *Litugy and Law*, «*Ius Ecclesiae*» 19 (2007) 215-217.

processi si influenzano mutuamente ed alimentano un circolo poco virtuoso.<sup>1</sup> Sta di fatto che l'esposizione del dover essere del culto non solo si riduce per lo più alla semplice illustrazione della disciplina positiva, ma difetta anche di un filtro logico-critico o di un meccanismo di inquadramento organico e complessivo che agevoli l'apprensione assiologica della *res liturgica*.<sup>2</sup> Pare emblematico il fatto che mentre la ricostruzione per principi ha già una notevole rilevanza nella scienza canonica attuale sia in chiave generale<sup>3</sup> che specialistica (basti pensare alle consolidate linee di ricerca nel campo del diritto amministrativo, penale, processuale canonico, ecc.),<sup>4</sup> non ci pare invece abbia ancora trovato non solo un'adeguata ricostruzione, peraltro sempre perfettibile e integrabile, ma neppure un tentativo di individuazione nella dimensione giuridica della liturgia. L'assenza di una formalizzazione epistemologica paragonabile a quella di altre branche del sapere canonico è abbastanza sintomatica dell'arretratezza culturale nell'approfondimento giusliturgico del sacro. La straordinaria ricchezza della doverosità intersoggettiva del culto (massima nell'ordine della redenzione) rischia così di subire un inesorabile depauperamento e depotenziamento pregiudizievole per la stessa pienezza di comprensione del bene liturgico.

### 1. *La promettente cornice costituzional-canonica*

Anche per controbilanciare la forse eccessiva durezza delle precedenti asserzioni, non si può sottacere il contributo fornito dagli apprezzabili tentativi di inquadramento complessivo del sistema in linea con la tradizione canonica.<sup>5</sup> L'individuazione dei principi strutturali della Chiesa istituzione si riverbera logicamente su tutte le manifestazioni della sua operatività salvifica (con categorie più decisamente realistiche si potrebbe parlare di "materializzazioni" dei canali della grazia,<sup>6</sup> ivi compresi i sacramenti e la realtà culturale). La scienza costituzionale costituisce la base e la premessa di ogni ulteriore ramo di ri-

<sup>1</sup> Abbiamo già altrove denunciato, forse con eccessiva nettezza e durezza, la scarsità quantitativa e qualitativa della letteratura giusliturgica (cfr. il nostro *La dimensione giuridica*, 27-32).

<sup>2</sup> Cfr. il nostro *La dimensione giuridica*, 11-19.

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio F. NIGRO, *Popolo di Dio, espressione storica del mistero della Chiesa: principio fondativo della normativa canonica*, Roma 2005; A.A. FADDA, *Il principio di corresponsabilità nella costituzione gerarchica della Chiesa*. C.J.C. cann. 330-572, Roma 2004; M.M. SIKIRIC, *La comunione quale fondamento e principio formale del diritto canonico*. Studio teologico-giuridico, Roma 2001.

<sup>4</sup> Cfr. E.G. SARACENI, *L'autorità ragionevole: premesse per uno studio del diritto canonico amministrativo secondo il principio di ragionevolezza*, Milano 2004; AA.VV., *Il principio del contraddittorio tra l'ordinamento della Chiesa e gli ordinamenti statali*, Roma, L.U.M.S.A., 13 aprile 2002, Roma 2003; F.H. LIPINSKI, *Il principio di legalità e riserva di legge nel diritto penale canonico del 1983*, Roma 2000; D. GARCÍA HERVÁS, *El principio de colegialidad en la organización de la Iglesia universal y particular, según el nuevo código*, Roma 1988. Più in generale almeno per il ramo processuale cfr. LLOBELL, DEL POZZO, *Diritto processuale canonico*, cap. VI.

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio V. BARTOCETTI, *De regulis juris canonici: regularum in libro VI Decretalium earumque praesertim cum Codice J. C. relationum brevis explanatio*, Roma 1955; S. GOYENECHÉ, *Juris canonici summa principia*, Roma 1931.

<sup>6</sup> Cfr. J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, relazione del 1983 raccolta in IDEM, *Vetera et Nova*, nostra traduzione italiana «Ius Ecclesiae» 17 (2005) 640.

cerca di natura fenomenica.<sup>1</sup> I principi primi dell'organizzazione ecclesiastica costituiscono pertanto un embrionale punto di riferimento anche per l'esercizio del sacerdozio cristiano. Occorre peraltro rilevare che il supporto offerto dalla concettualizzazione ordinamentale primaria costituisce un'indispensabile premessa gnoseologica che si riflette positivamente sull'assetto latreutico, ma non vale comunque a colmare la lacuna derivante dall'insoddisfacente livello di conoscenza settoriale. L'approccio costituzionale fornisce quindi un ausilio di fondo o pregiudiziale cui manca però uno sviluppo più concreto e immediato.

Senza avere la pretesa di riassumere gli apporti dottrinali relativi alla configurazione basilare della Chiesa, si può almeno accennare ad alcune linee guida abbastanza rilevanti. L'individuazione dei principi costituzionali operata da Hervada costituisce un sicuro ed illuminante criterio di inquadramento della relativa disciplina.<sup>2</sup> Il principio di uguaglianza fondamentale, il principio di varietà ed il principio istituzionale nella loro pluriforme manifestazione<sup>3</sup> possono trovare un preciso riscontro anche nell'ambito liturgico e guidare lo svolgimento dell'ufficio sacerdotale cristiano, abbisognano comunque di una specificazione e di un approfondimento ulteriori e più puntuali. Parimenti l'articolazione della nozione di Chiesa come popolo, comunità e società, che in parte deriva dalla precedente, fornisce un'utile visione di sintesi, non esplicita tuttavia tutte le esigenze di rispetto connesse con la peculiarità dell'oggetto dovuto.<sup>4</sup> Il disegno costituzionale hervadiano recepisce con molta chiarezza e linearità il messaggio conciliare e lo proietta con determinazione nell'orizzonte della *lex gratiae*, ha inoltre una certa sensibilità per la comunione di sacramenti e di culto, non ha l'intento però di tracciare le coordinate della successiva fase scientifico-applicativa.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> G. LO CASTRO, *Il problema costituzionale e l'idea di diritto*, prefazione a HERVADA, *Diritto costituzionale*, VII-LV.

<sup>2</sup> Cfr. P. LOMBARDÍA, *Costituzione della Chiesa*, in *Enciclopedia Giuridica (Treccani)*, X, Roma 1988, 2.

<sup>3</sup> Il professore di Navarra in maniera speculare distingue l'operatività dei primi due principi sul piano personale, sociale e giuridico (nella schematizzazione proposta, da un canto, parla di: a. uguaglianza personale o ontologica, b. uguaglianza sociale, c. uguaglianza giuridica; dall'altro, distingue: a. varietà nell'ordine personale, b. varietà nell'ordine sociale, c. varietà nell'ordine giuridico [*Diritto costituzionale canonico*, 35-39]). Il principio istituzionale assume invece una duplice portata o graduazione: in primo luogo, la distinzione e conformazione essenziale del popolo cristiano in ragione del sacramento dell'ordine e l'attribuzione delle funzioni pubbliche ecclesiastiche alla Gerarchia; in secondo luogo, la distinzione per gradi, con varietà di ministeri, all'interno dell'*ordo* (*ibidem*, 40).

<sup>4</sup> L'unicità di stirpe può servire ad evidenziare la continuità storica con l'indubbia matrice culturale veterotestamentaria e la centralità della rigenerazione battesimale. La comunanza di beni e di vincoli delinea bene l'inseparabilità del tutto e l'aspirazione unitaria e convergente dei fedeli. L'organica strutturazione del corpo dà una forma definita e assolutamente originale alla socialità ecclesiale. Questi profili connotano l'unicità del *mysterium* e si complementano mutuamente (*ibidem*, 42ss.).

<sup>5</sup> È interessante notare che le ultime formulazioni del pensiero del "maestro di Navarra" giungono a sintetizzare il sistema costituzionale nel duplice profilo dei diritti fondamentali dei fedeli e dell'organizzazione ecclesiastica. *Communio fidelium* e principio gerarchico sono i due poli attorno a cui ruota l'assetto costitutivo del popolo di Dio (cfr. HERVADA, *La dignidad y libertad de los hijos de Dios*, in IDEM, *Vetera et Nova*, 745; IDEM, *Pensieri*, 99-100).

La sistemazione, forse meno analitica e puntuale, di Gherro ricorrendo a più usuali categorie civilistiche identifica la costituzione materiale della Chiesa con la vigenza del diritto divino positivo e naturale nell'ordinamento canonico.<sup>1</sup> L'Autore sviluppa acutamente il rapporto tra l'immutabilità dell'essere e la storicità del divenire nella linea della funzione dinamica e teleologica dello *ius*.<sup>2</sup> La realtà viva e pluriforme della giuridicità ecclesiale proposta, a parte l'insidia del logicismo e di una forte dipendenza secolaristica, non tematizza sufficientemente la specificità della questione liturgica.<sup>3</sup>

Un altro autorevole contributo onnicomprensivo si centra poi sulla valenza euristica ed ermeneutica della *salus animarum*.<sup>4</sup> Il carattere intrinsecamente pastorale della normativa canonica implica che la *suprema lex* non costituisca solo una clausola di chiusura o una formula di salvaguardia ma l'elemento caratterizzante della costruzione e dello sviluppo dell'intero sistema, non esclusa ovviamente la regolamentazione dei beni salvifici.<sup>5</sup> La salvezza delle anime ha una triplice valenza: si tratta di un vero principio ispiratore e fondante dell'ordinamento, di un fattore ineliminabile delle relazioni di giustizia ecclesiale e di un criterio d'interpretazione primario e costante della stessa legislazione positiva.<sup>6</sup> Tali apporti contribuiscono insomma a diffondere un sano approccio di natura direttiva e presentano un'incoraggiante prospettiva unificante e complessiva.

## 2. *L'insufficienza del quadro giusliturgico contemporaneo*

Le impostazioni di ampio respiro esaminate tracciano una cornice abbastanza ben lavorata, manca – a nostro giudizio – un eguale sforzo di penetrazione e di enucleazione della logica interna nell'esposizione della dimensione giuridica della liturgia. Il quadro risulta pertanto sfuocato e poco espressivo. Fermo restando la scarsa attenzione dedicata al tema nella letteratura canonistica contemporanea, nei pochi testi didattico-specialistici, premesse alcune nozioni d'inquadramento epistemologico, per lo più ci si limita all'esplicazione della disciplina codiciale, senza procedere ad una riconsiderazione critica a partire dalle fonti ecclesiologiche e magisteriali. La descrizione e l'analisi prevalgono

<sup>1</sup> Cfr. S. GHERRO, *Principi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1992.

<sup>2</sup> Cfr. In questa linea paiono emblematici gli stessi titoli di alcuni paragrafi: *Modificazioni istituzionali e continuità dell'ordinamento* (16ss.); *L'immutabilità del diritto divino e le modificazioni costituzionali dell'ordinamento* (22ss.); *Immutabilità e storicità del diritto divino* (50ss.); *Funzione dinamica del diritto divino* (54ss.); *La funzione costituzionale dinamica del fedele e i suoi diritti fondamentali* (149ss.).

<sup>3</sup> Basti solo considerare che alla centralità della Parola (134ss.) non corrisponde un eguale attenzione per l'organismo sacramentale.

<sup>4</sup> Cfr. J. HERRANZ, «*Salus animarum*», *principio dell'ordinamento canonico*, «*Ius Ecclesiae*» 12 (2000) 291-306.

<sup>5</sup> Cfr. can. 1732 CIC e art. 308 DC.

<sup>6</sup> Cfr. anche J. HERRANZ, *Il Codice di Diritto Canonico e il successivo sviluppo normativo*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *La legge canonica nella vita della Chiesa: indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio. Atti del Convegno di studio tenutosi nel xxv anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008*, Città del Vaticano 2008, 51.

nettamente sulla spiegazione della natura del bene e sulla ricerca del fondamento delle regole.

La trattazione di Rincón Pérez costituisce probabilmente la più approfondita sistemazione generale dell'attuale percezione del diritto liturgico-sacramentale.<sup>1</sup> L'atteggiamento critico sin dalle prime battute assunto rischia ingenerosamente di sminuire l'effettivo pregio e di sottacere i non trascurabili meriti dell'opera; in questo, come negli altri casi che seguiranno, non intendiamo minimamente procedere ad una valutazione complessiva del manuale, ma, partendo dal molto parziale e limitato punto d'osservazione adottato, giustificare i dubbi e le riserve ripetutamente palesati. Il limite principale di *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia* pare costituito dall'accentuazione dell'impostazione normativa: sovente si guarda al fatto a partire dall'assetto legale e non viceversa.<sup>2</sup> Abbastanza indicativo di questo fenomeno, a parte il titolo, è anche la postergazione della funzione di santificare della Chiesa e delle esigenze di giustizia nell'esercizio della funzione santificatrice all'inquadramento del diritto liturgico-sacramentale nella sistematica codiciale e nella scienza canonica.<sup>3</sup> Questo *vulnus* radicale condiziona l'articolazione del ragionamento e circoscrive la portata delle interessanti osservazioni sul contenuto del diritto a partecipare (attivamente, congruamente, rettamente e secondo la specificazione rituale) alla celebrazione del mistero pasquale ed a ricevere i sacramenti. Molto felice risulta al contrario l'introduzione della materia sacramentale precisando i presupposti dottrinali essenziali e la natura o dimensione giuridica dei sacramenti (la regolazione canonica segue molto opportunamente la strutturazione secondo giustizia della relazione e la diretta efficacia giuridica del segno).<sup>4</sup> Tale capitolo rischia però, come il precedente, di trasformarsi in una mera appendice o in un corpo estraneo se non è poi esplicito e concretizzato. L'impostazione realista, pur consapevolmente affermata, non è sempre coerentemente illustrata ed applicata; si nota inoltre un'eccessiva dipendenza dalle fonti di produzione dell'ordinamento. La sistematica non a caso si ispira abbastanza pedissequamente all'ordine del codice. Non stupisce pertanto che la prospettiva adottata sia quella della relazione gerarchia-fedeli e dell'obbedienza alle prescrizioni fissate. La menzione espressa dei "Principi fondamentali" riguarda anche in questo caso l'attività normativa (necessità di stabilire un ordine adeguato nelle celebrazioni liturgiche stabilito da chi ha autorità) e si concreta nei due grandi principi: il principio di unità (regime centralizzato in linea generale) e quello di diversità (decentralizzazione normativa negli aspetti suscettibili di cambiamento).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998.

<sup>2</sup> A nostro modo di vedere, più che di liturgia e sacramenti nel diritto della Chiesa, bisognerebbe parlare del diritto nei sacramenti e nella liturgia della Chiesa.

<sup>3</sup> Cfr. cap. I: *El derecho litúrgico-sacramental en el sistema codicial y en la ciencia canónica* (25ss.); cap. II: *La función de santificar de la Iglesia* (35ss.); cap. V: *Exigencias de justicia en el ejercicio de la función santificadora* (81ss.).

<sup>4</sup> Cfr. cap. VI: *Preupuestos doctrinales básicos y dimensión jurídica de los sacramentos* (93ss.).

<sup>5</sup> Cfr. cap. III: § 1 *Principios fundamentales*, 51-52.

L'amministrazione dei "beni dovuti in giustizia ai fedeli convenientemente disposti" – che a nostro modo di vedere è il vero fulcro della giustizia della liturgia – è proposto come l'ultimo anello della catena della regolamentazione del culto (validità, liceità, dignità, fruttuosità, amministrazione).<sup>1</sup> Il disappunto insomma non è tanto per quel che si dice, quanto per il modo e l'ordine della spiegazione che non esplora e valorizza l'intrinseca giuridicità dell'azione sacra.

I testi di Pighin e di Alessio risultano complementari tra loro: l'uno si qualifica espressamente come *Diritto sacramentale*,<sup>2</sup> l'altro, specificando l'impronta esegetica, tralascia intenzionalmente la disciplina sacramentale.<sup>3</sup> Entrambi gli approcci, al di là della considerazione delle esigenze didattiche sottese, tradiscono in realtà una parzialità di prospettiva: il *munus sanctificandi* senza liturgia è un corpo senz'anima, un supposto *Derecho litúrgico* senza sacramenti manca della sua materialità più specifica. Liturgia e sacramenti si compendiano ed integrano mutuamente come il tutto e la parte.<sup>4</sup> Al di là dei limiti congeniti nel taglio prescelto, entrambi i volumi presentano una certa discrasia tra teoria e prassi, tra affermazioni di principio e sviluppo operativo. Ad una buona base di partenza, dichiaratamente e motivatamente realista, non segue sempre una coerente presentazione della materia. La ben fondata visione generale iniziale viene poi contraddetta dalle discutibili asserzioni a proposito della rilevanza del fattore giuridico nell'ambito celebrativo.<sup>5</sup> Rinviando a nostri precedenti scritti la possibile giustificazione di questo fenomeno, che comunque ha la sua non trascurabile influenza sul resto della trattazione, ci pare che anche da un punto di vista sistematico si evidenzia un'insufficiente prospettazione dell'ambito della giuridicità ecclesiale affrontato. È inutile sottolineare che il manuale di Pighin si ispira molto direttamente all'omologo castigliano di Rincón-Pérez, senza assumere note di particolare originalità, omettendo anzi il più ampio inquadramento generale dell'esimio professore di Navarra. Oltre al notevole aggiornamento dei materiali, non è dato pertanto ritrovare linee significative di approfondimento se non l'interessante collegamento tra sacerdozio e sacrificio e la collocazione del viatico nei sacramenti del ritorno al Padre.<sup>6</sup> Non si rinviene però alcuno sforzo di

<sup>1</sup> «Entendemos aquí por regulación canónica aquella actividad normativa en sentido amplio mediante la cual se ordenan adecuadamente los actos litúrgicos en sentido estricto (c. 2), y se establece el régimen jurídico y disciplinar tendente a garantizar, ya sea el valor intrínseco de los signos litúrgico-sacramentales, ya sea su licitud, la dignidad de su celebración en cuanto culto sagrado, la fructuosidad en cuanto bien salvífico o, finalmente, su justa administración en cuanto que se trata de bienes debidos en justicia a los fieles convenientemente dispuestos» (*ibidem*, 51).

<sup>2</sup> B.F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Venezia 2006.

<sup>3</sup> L. ALESSIO, *Derecho Litúrgico. Comentario a los cc. 2, 834-839 y 1166-1233 del CIC*, Buenos Aires 1998.

<sup>4</sup> La scelta di campo operata da Pighin (40ss.), anche se non tralascia certo «L'importanza essenziale della liturgia nella funzione santificante» (45ss.) ci sembra epistemologicamente scorretta e didatticamente controproducente.

<sup>5</sup> Alessio, ad esempio, assume un'apprezzabile impostazione del diritto alla liturgia ed un approccio latamente tomista, oscurato però dal contegno eclettico (*Derecho Litúrgico*, 19ss.). Per PIGHIN, *Diritto sacramentale*, 26ss.

<sup>6</sup> L'Eucaristia pertanto viene scorporata in distinte sezioni (Parte II, cap. III: *La Comunione eucaristica*, 153ss.; III., cap. II: *Il Sacrificio eucaristico*, 227ss.; IV, cap. III: *Il Viatico*, 315ss.). È stato pure espunto tutto il diritto matrimoniale.

sintesi concettuale ulteriore o d'individuazione di criteri ermeneutici comuni. Ancor minori pretese ha il volumetto di Alessio, presentandosi essenzialmente come un commentario ai canoni. L'analitica e attenta esposizione delle disposizioni è però preceduta da due capitoli sul diritto liturgico e sulla funzione di santificare che offrono un inquadramento generale della tematica non particolarmente innovativo, ma sicuramente stimolante. La configurazione del *Derecho litúrgico* come diritto alla liturgia, alla corretta celebrazione dell'*actio sacra* e la sua anteposizione alla normativa ed alla scienza liturgica coglie indubbiamente nel segno.<sup>1</sup> Anche a proposito della funzione di santificazione l'impronta sostanzialistica prevale opportunamente su quella formalistica.<sup>2</sup> A parte questi spunti, purtroppo ridimensionati delle aporie già rilevate, non vi è un tentativo di maggior portata né a livello globale né nei singoli settori esaminati.

Neppure il recente agevole manuale di Huels riesce a colmare la lacuna speculativa e metodologica lamentata.<sup>3</sup> L'opera si segnala sicuramente per una diversa e più ampia prospettiva d'indagine (connessa anche ad una destinazione meno specialistica): procede ad una semplice spiegazione ed illustrazione canonistica degli aspetti liturgici o ad una lettura degli istituti giuridici in chiave liturgica, senza però cogliere la dimensione giuridica intrinseca alla realtà culturale della Chiesa. Come abbiamo già affermato: «Huels in pratica pare semplicemente adeguare e applicare le nozioni del patrimonio concettuale tipico del giurista all'ambito culturale, senza invece cercare di reimpostare l'argomento secondo le peculiarità e le specificità dell'oggetto (l'ufficio sacerdotale cristiano, logicamente secondo i caratteri dell'esteriorità, alterità e doverosità che connotano la giuridicità), come richiederebbe un approccio realista».<sup>4</sup> Alla carenza di fondo, si aggiunge peraltro un certo sbilanciamento nella trattazione sui profili organizzatori e disciplinari a scapito dei sacramenti e dei sacramentali (cui viene dedicato un solo capitolo). I beni salvifici finiscono dunque con l'essere notevolmente compressi e mortificati. In linea con un filone dottrinale nordamericano cui si accennerà in seguito,<sup>5</sup> non sempre pienamente condivisibile, si dà inoltre ampio spazio alla funzione ermeneutica del giurista.<sup>6</sup> A parte forse il richiamo all'interpretazione, non vi è traccia (a scanso anche del sottotitolo) di principi unificanti e caratterizzanti del sistema. In definitiva, anche in questo caso resta insoddisfatta l'attesa di una costruzione dell'apparato giusliturgico "alternativa" alla mera trasposizione in forma didattica della disciplina codiciale.

## VI. L'IMPOSTAZIONE DELLA DIVULGAZIONE LITURGICA

Se la presentazione canonistica della celebrazione del *mysterium salutis* è piuttosto lacunosa e insoddisfacente, la trattazione liturgistica dell'aspetto giuridi-

<sup>1</sup> ALESSIO, *Derecho Litúrgico*, 1988.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 398s.

<sup>3</sup> J.M. HUELS, *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law*, Montréal 2006.

<sup>4</sup> Nostra recensione, «*Ius Ecclesiae*» 19 (2007) 217.

<sup>5</sup> Cfr. nota 1, p. 36.

<sup>6</sup> Cfr. anche J.M. HUELS, *Liturgical Law. An introduction*, Washington 1987, 88s.

co del culto pubblico non è molto più confortante e stimolante. L'equivoco di fondo che svia e compromette la fecondità del dialogo interdisciplinare è la mancanza della percezione ontologica e realista del giusto liturgico. Il dover essere della materia liturgica viene ridotto spesso al solo aspetto legale e relegato tecnicisticamente nell'ermeneutica delle norme di "competenza" della canonistica. La considerazione della componente giuridica si limita espressamente all'influenza della legislazione ecclesiastica quale strumento di regolazione e di controllo sociale del popolo orante di Dio.<sup>1</sup> La conseguenza più immediata di quest'ordine d'idee è l'incapacità di comprendere il diritto come realtà oggettiva e come parte del tutto, con un grave difetto nella comprensione integrale e nella visione complessiva del bene liturgico.

Un altro punto, altrove meglio evidenziato, connesso e derivante dal precedente, è la scarsa e quasi residuale preoccupazione per la dimensione di giustizia del sacro e la sua incerta collocazione sistematica nella spiegazione della nozione fondamentale di liturgia. L'approccio sminuente e legalistico segnalato, da un canto, induce frequentemente ad una rinuncia di campo e ad una pregiudiziale presa di distanza dal fattore giuridico, dall'altro, considera lo *ius* indebitamente come un'appendice o un elemento estraneo, se non addirittura insidioso e pernicioso per l'incremento del culto. Le carenze ed insufficienze strutturali rilevate ridimensionano notevolmente la possibilità di trovare un'adeguata e convincente chiave di soluzione della questione anche da questo versante.

Premesso che nella divulgazione liturgica, per lo meno in quella più elementare, la scelta prevalente consiste nell'ignorare il concorso del fattore giuridico nell'integrazione del dato culturale,<sup>2</sup> sempre senza alcuna pretesa di completezza o di esaustività, procederemo pertanto ad una breve disamina della situazione esistente. A livello esemplificativo e indicativo, ci pare che la limitante e parziale presentazione della specificità del "diritto liturgico" (*alias* legislazione liturgica) segua due strade: da un canto, in maniera più generica, l'evidenziazione o piuttosto la "rivendicazione" delle peculiarità e dell'originalità del settore, dall'altro, magari più puntualmente, l'espressa menzione dei supposti principi di strutturazione del sistema.<sup>3</sup>

### 1. La ricostruzione esterna dell'assetto vigente

L'idea della profonda novità in atto e l'esigenza di un consistente aggiornamento concettuale nel fronte canonistico permea decisamente la letteratura liturgico-didattica moderna.<sup>4</sup> I diversi autori, praticamente all'unanimità, concordano nel

<sup>1</sup> È abbastanza indicativa la premessa della voce *diritto liturgico*: «"Diritto liturgico" o "legislazione liturgica"? Pensiamo che non ci sia reale differenza, secondo l'interpretazione comune degli autori» (A. CUA, *Diritto liturgico*, in SARTORE, TRIACCA, CIBIEN, *Liturgia*, 574).

<sup>2</sup> Cfr. nel nostro *La dimensione giuridica*, 71 (nota 13), 81 (nota 35 e 36).

<sup>3</sup> Purtroppo, come vedremo, normalmente non ci si allontana dalla mera considerazione dell'apparato legale.

<sup>4</sup> Cfr. solo per citarne alcuni: CUA, *Diritto liturgico*; F. McMANUS, *Il diritto liturgico*, in PONTIFI-

ritenere che l'incisiva riforma attuata a seguito del Concilio Vaticano II richiede strumenti teoretici e pratici confacenti. La linea o la nota di fondo comune però non trova sempre un adeguato e chiaro inquadramento in sede applicativa, non in ultimo a causa della confusa e penalizzante nozione di diritto assunta e della stessa visione funzionalistica dominante (lo *ius* non è qualcosa da conoscere, ma un mezzo da usare).<sup>1</sup> La fisionomia particolare dell'obsoleto e tralaticio "diritto liturgico" non va al di là di constatazioni esterne e molto superficiali legate alle fonti prevalenti (libri liturgici anziché provvedimenti normativi), all'assenza di una codificazione unitaria ed alla necessità di uno studio storico della disciplina o alla carenza di fattispecie giurisprudenziali ed alla notevole influenza viceversa delle consuetudini locali.<sup>2</sup> Altri elementi, indubbiamente presenti e caratterizzanti nell'apporto conciliare (partecipazione dei fedeli, aspetto didattico e catechetico dei riti, creatività e adattamento), non vengono decodificati nel loro contenuto di doverosità intersoggettiva.<sup>3</sup> L'approccio descrittivo o propositivo del dato magisteriale prevale su quello conformativo e adeguativo della giustizia ecclesiale, a tutto detrimento della concretezza e materialità del giusto.

L'impressione è che l'"enfasi della riforma" (l'entusiastica accoglienza del nuovo) tolga obiettività e stringenza all'argomentazione e non riesca a trarre quelle conseguenze operative che richiederebbe, in taluni casi la propugnata innovatività si riduce solo ad un cambiamento formale strutturale.<sup>4</sup> L'equivoca categoria dell'imponderabile e spesso fuorviante "spirito del Concilio" non sembra estranea d'altronde alla ricezione della *Sacrosanctum Concilium*.<sup>5</sup> Lo slogan "nuova legge, nuovo spirito" è alla base di un consistente filone della pro-

CIO ISTITUTO LITURGICO SANT'ANSELMO, CHUPUNGCO (direzione di), *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, I, Casale Monferrato 1998, 410-433; A. MOSTAZA RODRIGUEZ, *Cap. IX. Normativa circa il culto divino e il magistero ecclesiastico*, in AA.VV., *Corso di diritto canonico*, Brescia 1976, 336.

<sup>1</sup> Rinviando ai rilievi critici altrove già ampiamente formulati (nel nostro *La dimensione giuridica della liturgia*, 68-78), ci limitiamo a ribadire, ad esempio, che è sicuramente estremamente sminuente e falsante considerare il diritto uno strumento al servizio della pastorale (J. LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, Madrid 1994, 356-358) o l'ordinamento giuridico una cornice delimitativa della libertà con una funzione protettiva (M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, Milano 1996, 240ss. [*La liturgia nel campo di tensione tra ordinamento e libertà. Liturgia e diritto*]).

<sup>2</sup> Cfr. A.G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma - Paris - Tornai - New York 1966<sup>2</sup>, 76ss.

<sup>3</sup> Cfr. LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia*, 358.

<sup>4</sup> Può essere il caso, ad esempio, dell'insistenza di R. CIVIL sulla nozione di pluralismo liturgico e sulla centralità delle singole comunità locali, auspicando una diminuzione dell'aspetto istituzionale e astratto ed una spinta alla decentralizzazione legislativa e all'essenzialità del sistema normativo (R. CIVIL, *Cap. II La liturgia e le sue leggi*, in B. NEUNHEUSER, S. MARSILI, M. AUGÉ, R. CIVIL, *Anàmnesis. La liturgia, momento della storia della salvezza*, I, Genova 1991<sup>2</sup>, 181-207). Tali affermazioni appaiono abbastanza ingenui e insidiose nell'originaria prospettazione, comunque appresso preciseremo meglio la posizione dell'autore.

<sup>5</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*. Non è un mistero, e il Papa lo ha chiaramente esplicitato (*Lettera ai vescovi in occasione della pubblicazione del motu proprio «Summorum Pontificum»*), che lo sbandamento liturgico è stata una delle più evidenti e gravi manifestazioni della crisi post-conciliare.

duzione giusliturgica, soprattutto nordamericana.<sup>1</sup> Tale linea interpretativa, richiamandosi magari ad eteree ed incerte accezioni di autenticità della celebrazione o di attenuazione del rigore delle prescrizioni, se malintesa, più che diffondere uno stile ed una forma mentale maturi e aperti, rischia di insinuare perniciosi disordini e confusioni.<sup>2</sup> In una visione d'insieme, il livello attuale della penetrazione degli effetti e dei riflessi nel mondo del diritto del rilevante approfondimento avvenuto riguardo al contenuto del sacerdozio cristiano sembra ancora speculativamente e operativamente abbastanza modesto e poco concludente.

## 2. La deduzione dei principi interni all'organismo giusliturgico

Nella più lucida e puntuale ricostruzione per principi dello *ius liturgicum* un obbligato punto di riferimento è costituito dalla sistemazione di Cuva,<sup>3</sup> non a caso quasi pedissequamente seguita da altri.<sup>4</sup> La voce del Dizionario curata dall'emerito professore dell'Università Salesiana ha un apprezzabile orientamento finalistico: ai «principi ispiratori del nuovo diritto liturgico» è dedicata quasi una metà dell'esposizione.<sup>5</sup> In maniera molto sagace la trattazione è articolata in due parti: un indirizzo generale relativo alla necessità di un più stretto collegamento con la teologia e le scienze umane<sup>6</sup> e, quindi, la concreta enumerazione dei principi specifici del settore.<sup>7</sup> I capisaldi della riforma conciliare enucleati da Cuva sono rappresentati dall'unità senza uniformità, dal pluralismo e dalla decentralizzazione, dal legittimo progresso nel rispetto della tradizione, dalla facilitazione della partecipazione dei fedeli e dalla semplicità e flessibilità. Pur apprezzando la caratterizzazione epistemologica della trattazione (fondamento antropologico, connotazione pastorale, centralità ecclesiologico-cristologica) e l'impianto della costruzione, non si possono non notare alcuni limiti congeniti d'altronde nel genere e nella destinazione del contributo. In primo luogo, i principi sono solo indicati e abbozzati, ma non compiutamente definiti e sviluppati. Si nota, poi, una mancanza di omogeneità e di rigore logico: taluni aspetti sono, per così dire, sostanziali (es. *actuosa participatio*, unità nella varietà, pluralismo) altri sembrano più tecnico-formali (decentralizzazione, semplicità, flessibilità).

<sup>1</sup> Cfr. TH. RICHSTATTER, *Liturgical Law: New style, New Spirit*, Chicago 1977; R.K. SEASOLTZ, *New Liturgy, New Laws*, The liturgical Press, Collegeville 1980; F. MCMANUS, *Introduction (lib. IV)*, in CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *A New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, 1000-1001 e J.M. HUELS, *The Interpretation of Liturgical Law*, «Worship» 55 (1981) 218-237.

<sup>2</sup> Cfr. F. MCMANUS, «Nuovo stile, nuovo spirito» nel diritto liturgico, in PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO SANT'ANSELMO, CHUPUNGCO, *Scientia liturgica*, 412-413.

<sup>3</sup> CUVA, *Diritto liturgico*, 574-584.

<sup>4</sup> Cfr. S. JARAMILLO URIBE, *El derecho litúrgico*, in CELAM, *Manual de Liturgia. La Celebración del Misterio Pascual. IV Otras expresiones celebrativas del Misterio Pascual y la Liturgia en la vida de la Iglesia*, Bogotá 2002, 563-565.

<sup>5</sup> CUVA, *Diritto liturgico*, 579-583.

<sup>6</sup> Ivi si esaminano brevemente i riflessi dell'ecclesiologia del Vaticano II e della dimensione antropologica e comunitaria della fede nel campo del diritto canonico (379-380).

<sup>7</sup> *Ibidem*, 380-382.

L'elencazione sembra peraltro meramente sequenziale e rappresentativa, senza una precisa graduazione o gerarchizzazione. Infine, a parte l'insufficiente percezione della nozione giuridica fondamentale (non a caso la voce recepisce acriticamente l'espressione diritto liturgico, oltretutto riducendola dichiaratamente all'aspetto legalistico ed in maniera piuttosto chiusa e retriva),<sup>1</sup> la traduzione in termini di effettiva doverosità è piuttosto approssimativa ed incerta. Non si compie in definitiva un passaggio chiaro dalla dottrina alla realizzazione pratica della giustizia nel sacro, si additano solo le auspiccate direttrici di sviluppo del sistema.<sup>2</sup>

In una linea non molto dissimile si muovono tutti gli altri tentativi in questa direzione. Augé indica sulla scorta della costituzione *de sacra liturgia* i criteri che devono guidare la messa in opera della riforma: intellegibilità dei testi e dei riti da parte dei fedeli, legame tra tradizione e progresso, dimensione ecclesiale della celebrazione, competenza regolativa della gerarchia a diversi livelli.<sup>3</sup> A maggior ragione in questo caso la sintesi proposta non vuole avere una diretta valenza giuridico-ordinamentale, è interessante evidenziare però che dall'ecclesialità della celebrazione («carattere comunitario-gerarchico della liturgia») e dalla concretezza dell'assemblea discendono i principali corollari attuativi.<sup>4</sup> L'assetto comunitario-gerarchico concreto del popolo di Dio in preghiera ci pare significativamente la massima concentrazione concettuale possibile di quel nucleo di normatività incoato nella realtà sacra.

La prospettazione di *Anámnesis* giunge invece a supporre una sorta di progressività nelle indicazioni conciliari: dall'istruzione liturgica, al rinnovamento, all'adattamento.<sup>5</sup> Tale impostazione rischia di stravolgere il senso e la portata delle affermazioni dei Padri conciliari, attribuendo un significato eccessivo all'inculturazione a danno della centralità della formazione. Al di là della forse eccessiva polemicità e poca prudenza di talune asserzioni,<sup>6</sup> riteniamo pericoloso e fuorviante dare un taglio troppo tecnicistico e meccanicistico al discorso (facendo dipendere l'incremento del culto dalla configurazione istituzionale o dagli strumenti legali). Una larvata deviazione di questo tipo è presente pure nell'appendice di Della Torre.<sup>7</sup> La visione "minimista" e sminuente assunta spinge l'Autore a ridimensionare la portata dei principi abbastanza perspicua-

<sup>1</sup> Cfr. nel nostro *La dimensione giuridica della liturgia*, specificatamente 18 (nota 46), e per una confutazione della teoria del duplice senso (stretto e ampio) della nozione di diritto liturgico cfr. B. ESPOSITO, *Il Codice di Diritto Canonico latino e le leggi liturgiche*, in J.J. CONN, L. SABARRESE (a cura di), «*Iustitia in caritate*». *Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, Città del Vaticano 2005, 203.

<sup>2</sup> La redazione della voce risale agli albori della codificazione del 1983 e non ha subito modifiche rispetto alla precedente edizione cfr. A. CUA, «*Diritto liturgico*», in D. SARTORE, A.M. TRIACCA (a cura di), *Nuovo dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo 1984, 367ss.

<sup>3</sup> Cfr. M. AUGÉ, *Liturgia. Storia, celebrazione, teologia, spiritualità*, Cinisello Balsamo 1994<sup>2</sup>, 60-61.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 61.

<sup>5</sup> Cfr. CIVIL, *La liturgia e le sue leggi*, 198-199.

<sup>6</sup> Cfr. nota 2, p. 36.

<sup>7</sup> L. DELLA TORRE, *Annotazioni di diritto liturgico* (II Appendice), in AA.VV., *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*, I, Brescia 1986<sup>3</sup>, 148ss.

cemente individuati.<sup>1</sup> Più in generale, manca un apporto definito e giuridicamente qualificante. L'atteggiamento riepilogativo degli insegnamenti conciliari o rivendicativo del nuovo distoglie la letteratura liturgistica dal tentativo di comprendere più adeguatamente il giusto liturgico e di conformare all'oggetto il relativo sistema di tutela.

#### VII. UNA PROPOSTA DI SINTESI ORGANICA

Occorre subito palesare a mo' di conclusione l'impressione di un *duplice sbilanciamento*: tra la ricchezza del dato magisteriale e la povertà della speculazione giusliturgica, da un canto; tra la fecondità dell'approccio teologico e l'aridità dell'impostazione canonistica, dall'altro.<sup>2</sup> Gli insegnamenti del magistero e le stesse fonti normative recenti hanno recato notevoli spunti ed apporti per un approfondimento della dimensione di giustizia del sacro, non pare per contro che la ricezione *sub specie iusti* di tali indicazioni sia stata finora congrua ed accurata. L'analisi documentale condotta (*supra* §§ III e IV) ha evidenziato la sempre più chiara autocoscienza della centralità dell'immedesimazione organica dell'assemblea celebrante con il *Christus totus*: la fedele riproduzione dell'*imago Ecclesiae* è pertanto l'elemento caratterizzante del culto pubblico integrale e la vera chiave di volta dell'ermeneutica del giusto liturgico. In tale linea ci pare che si avvalorino ancor più decisamente la necessità di una precisa fondamentazione ecclesiologica delle relazioni giusliturgiche e dei relativi principi orientativi.

<sup>1</sup> A proposito dei *Principi generali di diritto liturgico*, Della Torre parla della codificazione dei grandi principi che ispirano il rinnovamento liturgico (il primato della liturgia, l'unità di santificazione e culto, il riconoscimento della comunità intera come soggetto della funzione di santificare, il rapporto tra fede e liturgia, l'aspetto comunitario delle celebrazioni liturgiche, il potere in materia liturgica riconosciuto alle autorità locali, *Annotazioni*, 150-151), ma parlando appunto delle *Indicazioni "minimiste" sul rapporto fede-sacramenti* osserva: «Il confronto, condotto da alcuni studiosi, fra i canoni e i contenuti anche dispositivi dei libri liturgici, nota un indubbio impoverimento dottrinale e osserva una discreta esclusione della comunità. L'impressione generale è che il CIC segua prevalentemente una linea garantista, preoccupata di mantenere le competenze della *potestas iurisdictionis* anche nel settore della comunicazione sacramentale della grazia» (*ibidem*, 150-151).

<sup>2</sup> Puntualizziamo che la differenziazione non vuole affatto alimentare un'indebita chiusura nei confronti dell'apporto del fattore giuridico per la piena apprensione del bene comune liturgico o la mal supposta separazione tra le rispettive formalità scientifiche purtroppo oggi diffusa nella *forma mentis* dei liturgisti, vuole più semplicemente riconoscere un limite e registrare un fenomeno. A scanso di equivoci, ribadiamo la convinzione che la comprensione del profilo giuridico della liturgia non è un "affare interno" alla scienza canonica ma un dovere comune di tutti, oltretutto singolarmente importante per chi è chiamato a coltivare una visione d'insieme del fatto culturale ecclesiale. Mentre infatti il canonista non ha la pretesa di esaurire la conoscenza della realtà sacra, ne studia solo la dimensione di giustizia (prendendo logicamente in considerazione anche gli altri profili della cosa), il liturgista invece dovrebbe (il condizionale è d'obbligo) fornire una visione completa dell'oggetto: non è uno specialista soltanto della formalità ma anche della materia. La richiamata "povertà della speculazione giusliturgica" è pertanto comune ai due fronti ed addebitabile a pieno titolo anche se a diverso livello ad entrambi. Il rilievo acquista un'ulteriore connotazione in considerazione dell'impressione di una discreta fioritura della teologia liturgica. Il depauperamento non appare pertanto generale e strutturale (anche se naturalmente il difetto di una parte si ripercuote anche sull'insieme) quanto piuttosto puntuale e settoriale.

Riguardo all'altro preteso scopenso, più che avventurarsi troppo nelle sempre insidiose disquisizioni circa l'attribuzione e la valutazione del patrimonio dottrinario esistente, vale la pena acclarare ulteriormente l'univocità dei limiti dei diversi approcci di studio per quanto si riferisce al profilo giuridico della *logiké latreía*. Bisogna dunque ribadire in primo luogo la sostanziale convergenza dell'appiattimento formalista e logicista imperante: la carenza della percezione ontologica e realista del giusto liturgico è comune alle due formalità scientifiche.<sup>1</sup> Ciò posto in linea di fondo, abbiamo già sottolineato la poca sensibilità ed attenzione per i beni salvifici e l'eccessivo attaccamento alla lettera della legge da parte dei giuristi e la distorcente visione funzionale e strumentale del diritto (nel suo riduzionismo normativistico) e l'eterea invocazione dello "spirito nuovo" della riforma nella divulgazione liturgica. In pratica mentre i canonisti spesso enfatizzano a dismisura il dettato codiciale e stentano a distaccarsi dal suo apparato sistematico, i liturgisti usano, più che comprendere, lo "strumento" legale e danno ingenuamente troppo risalto all'esigenza di mettere vino nuovo in otri nuovi (*Mt* 9,17), senza accorgersi che il problema attuale è rappresentato dalla penuria di vino o almeno, adoperando un'immagine evangelica, del vino buono (*Gv* 2,3-10). Se sono abbastanza palesi le disfunzioni del letteralismo e del metodo esegetico in ambito canonico,<sup>2</sup> sono più latenti i rischi dell'astrattismo insito nell'atteggiamento descrittivo del mutamento intervenuto o propugnatorio del cambiamento assunto in ambito teologico: la vacua rivendicazione formale o il compiacimento e la soddisfazione di fronte al mero riconoscimento positivo possono allontanare la giustizia dal suo stringente contenuto di effettiva attribuzione del dovuto e di conformazione della relazione intraecclesiale all'oggettività del bene.<sup>3</sup>

La negatività e quasi causticità dei giudizi finora formulati deve però, almeno in parte, essere temperata e moderata dalla presenza di talune tendenze positive e incoraggianti emerse nel corso dell'esposizione: da un lato una discreta traduzione in termini giuridico-canonici dell'ecclesiologia conciliare, dall'altro, un'embrionaria formulazione dei principi ispiratori e regolatori del settore ancorata al carattere comunitario-gerarchico della liturgia. A ben vedere quindi sono già presenti le premesse che potrebbero portare a mature acquisizioni, la mancanza però di una sicura base epistemologica e deontologica rende estremamente fragile e vulnerabile tutta la costruzione.<sup>4</sup> Il divario logico-concettua-

<sup>1</sup> Tanto l'impostazione canonistica quanto quella liturgistica maggioritaria, se non esclusiva, non assumono o, come pure abbiamo accennato (*supra* § v), non applicano – a nostro modo di vedere – coerentemente la nozione giuridica fondamentale di diritto di matrice realista classica (l'*ipsa res iusta* tommasiana). Per un esempio emblematico dell'importanza e pregnanza dell'acquisizione a livello teorico e operativo cfr. i nostri *L'evoluzione della nozione di diritto; La comprensione del realismo giuridico*.

<sup>2</sup> Cfr. nota 2, p. 10.

<sup>3</sup> A scanso di una visione utilitaristica del mezzo, la valenza euristica del realismo giuridico comporta il riconoscimento dell'oggettività, dell'immediata concretezza e della razionalità del giusto (cfr. il nostro *La dimensione giuridica*, 299-309).

<sup>4</sup> Sempre richiamandosi a metafore bibliche si potrebbero invocare le immagini della casa costruita sulla sabbia (*Mt* 7,24-27) o della statua con i piedi di argilla (*Dn* 2,31-45).

le tra gli illuminanti contenuti e le lungimiranti direttive della riforma liturgica e la modesta e sminuente considerazione prevalente nell'approccio giuridico (limitata all'apparato legale conseguente) deve essere colmato dunque a partire dalle fondamenta e dalle radici.

Fermo restando l'intento positivo e propositivo che, anche nei momenti di maggior polemicità o criticità, sottende la presente analisi, passando conclusivamente da una sorta di *pars destruens* ad una più chiara e definita *pars construens* (che quindi vorrebbe abbracciare l'intera trattazione), i rilievi finora svolti possono essere sintetizzati vuoi a livello epistemologico vuoi a livello contenutistico. Tra i due piani in realtà non vi è soluzione di continuità o un preciso stacco gnoseologico: uno svuotamento metodologico conduce inesorabilmente ad un impoverimento dell'oggetto (*supra* § II), così come la percezione della natura della cosa giusta sacra esige un approccio conoscitivo metafisico e trascendente rispetto al dato positivo. Va ribadito subito che la *Sacrosanctum Concilium* non esclude affatto il concorso del fattore giuridico dal rinnovamento e dall'incremento della liturgia, anzi lo presuppone, lo invoca e lo richiede necessariamente.<sup>1</sup> L'istintiva opposizione o prevenzione nei confronti dello *ius canonicum* tuttora diffusa nella scienza liturgica (non di rado ingenerata dalla fobia del giuridicismo) costituisce pertanto un grave equivoco e fraintendimento nel cammino dell'attuazione fedele e rispettosa della riforma conciliare. Anche in questo ambito è più che mai valido ed illuminante il richiamo benedettino alla saggia e prudente «ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità» contro la falsante e fuorviante «ermeneutica della discontinuità e della rottura».<sup>2</sup> Continuità significa allora legame vitale con la sinergia giuridico-dottrinale-liturgica di buona parte del primo millennio cristiano e con la tradizione del diritto canonico classico di impronta realista.<sup>3</sup> Più che innovare o trovare nuove formule o soluzioni si tratta quindi di recuperare e rivitalizzare la perenne validità e attualità del patrimonio avito (l'eterna giovinezza del messaggio evangelico implica che il nuovo nella Chiesa è sempre antico).

Lo studio proposto risulta emblematico per suffragare l'esistenza di una base comune (epistemologica ed assiologica) di tutta la scienza canonica non positivista ed al contempo la necessità di analizzare le peculiarità dei diversi beni ecclesiali in riferimento alle loro specifiche esigenze di giustizia. Da un canto, dunque si nota una stretta vicinanza ed interdipendenza rispetto alla restante elaborazione giuridica ecclesiale; dall'altro, si palesa l'opportunità di ricercare e precisare meglio le peculiarità e gli aspetti specifici. Giova precisare che si regi-

<sup>1</sup> SC 16.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 46.

<sup>3</sup> Si tratta della sistemazione scolastica, in particolare tomista, dell'esperienza giuridica greco-romana (aristotelico-ulpiana). Con il consueto acume e non senza una punta di ironia e forse di amarezza notava Hervada: «In effetti lo *ius* o diritto è la cosa di ciascuno. Si tratta del *realismo* (da *res*, cosa) *giuridico classico*, a cui si riferiscono molti canonisti nella prima pagina del loro manuale per dimenticarsene nella seconda» (HERVADA, *Pensieri*, 33). Evitando apprezzamenti troppo ingenerosi, ci pare che un fenomeno non molto lontano da quello descritto possa riscontrarsi nella manualistica giusliturgica attuale.

strano logicamente molti elementi di contatto con la disciplina costituzionale, con l'aggiunta però di tratti o note caratterizzanti. I tre principi fondamentali di uguaglianza, di varietà e di istituzionalità, sopra richiamati (*supra* § v), possono ulteriormente specificarsi rispettivamente nel *riconoscimento della organicità della cooperazione*, nella *promozione dell'unità nella diversità* e nell'*operatività del servizio nella carità*. Questi valori di fondo trovano poi una particolare incidenza nell'ambito culturale. Mentre l'approfondimento ecclesiologicalo della teologia di comunione ha prodotto una sufficiente tematizzazione della rilevanza della *communio*, almeno sul piano istituzionale (probabilmente meno sul quello personale), non ci pare che le direttive non meno caratterizzanti della corresponsabilizzazione del popolo di Dio nell'adempimento della missione salvifica e della connotazione diaconale dell'autorità abbiano ricevuto adeguata considerazione tecnico-operativa. Riguardo alla comune missione dell'intero popolo cristiano, la promozione, la diffusione e l'elevazione del *sensus fidei* è il vero risultato di ogni autentica riforma. La rarefazione, l'abbassamento o l'appiattimento della pietà popolare tradiscono invece una malintesa concezione dell'adattamento e dell'inculturazione.<sup>1</sup> L'organicità della partecipazione non si attua poi nel cumulo delle funzioni o nell'attribuzione di facoltà straordinarie,<sup>2</sup> ma nella miglior realizzazione possibile dell'ineffabile mistero della comunione dei santi nella storia. Riguardo alla configurazione della *sacra potestas* come servizio, centrale appare la logica della solerte amministrazione e della generosa dispensazione dei doni di grazia senza indebite forme di dominio o di appropriazione da parte del pastore; la subordinazione della ministerialità alle concrete esigenze della comunità e non viceversa, il clima di fiducia e libertà nell'accoglimento delle iniziative e delle istanze legittime individuali e collettive. Un riscontro fenomenologico dell'articolato panorama delle questioni in gioco evidenzia ancor più chiaramente l'utilità di una semplificazione concettuale e di chiari criteri teleologici di riferimento. Il nucleo di valori presentati, ancorché non completo ed esaustivo, offre per lo meno una bussola abbastanza affidabile e sicura di orientamento.<sup>3</sup>

A livello teoretico pare che il carattere immediatamente gerarchico-comunitario (natura) e solo mediatamente didattico-pastorale (destinazione) del culto individui il caposaldo della configurazione *ad mentem Concilii* della liturgia. A

<sup>1</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 17 dicembre 2001, Città del Vaticano 2002, 22-25.

<sup>2</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Istruzione Ecclesia de mysterio*, 15 agosto 1997, AAS 89 (1997) 819-821.

<sup>3</sup> Ben esprime la contiguità tra i principi e i valori il *Compendio di dottrina sociale della Chiesa* del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (Città del Vaticano 2004): «Il rapporto tra principi e valori è indubbiamente di reciprocità, in quanto i valori sociali esprimono l'apprezzamento da attribuire a quei determinati aspetti del bene morale che i principi intendono conseguire, offrendosi come punti di riferimento per l'opportuna strutturazione e la conduzione ordinata della vita sociale. I valori richiedono, pertanto, sia la pratica dei principi fondamentali della vita sociale, sia l'esercizio personale delle virtù, e quindi degli atteggiamenti morali corrispondenti ai valori stessi» (n. 197, 108).

questo elemento va aggiunta la percezione della spazio-temporalizzazione della celebrazione. Rapportando il bene alla titolarità del soggetto si può dire che *l'aspetto gerarchico, comunitario e storico (universale e particolare ad un tempo) dell'assemblea definisce i connotati fondamentali del popolo di Dio in preghiera*. L'oggetto manifesta ed esprime le qualità essenziali del soggetto (la liturgia è un'epifania della Chiesa). L'ordine giusto latreutico si attua pertanto nella fedele riproduzione dell'immagine della Sposa.

#### ABSTRACT

Lo studio cerca di cogliere la valenza giuridico-ecclesiologica dei principi della riforma liturgica conciliare anche attraverso le fonti legali e magisteriali successive. Nella dottrina canonistica attuale, nonostante il discreto approfondimento costituzionale, manca uno sforzo di penetrazione della specificità della dimensione giuridica della liturgia e di enucleazione della logica interna del settore svincolata dall'apparato normativo. Anche nella divulgazione liturgica manca la percezione ontologica e realista del giusto liturgico e ci si limita ad una concezione strumentale della legislazione ecclesiastica, cogliendo superficialmente gli aspetti di novità dell'ordinamento vigente. Si auspica pertanto una sintesi organica che compensi la povertà della speculazione giusliturgica contemporanea con la ricchezza del dato magisteriale e integri sempre meglio l'aspetto gerarchico e comunitario del culto.

This study gathers the juridical-ecclesiological importance of the principles of the liturgical reform of the Council while taking into account the successive magisterial legal fonts. In current canonical doctrine an effort has been lacking to penetrate the specificity of the juridical dimension of the liturgy and to articulate the internal logic of the liturgy extrinsic to its normative components. The non-scholarly descriptions of the liturgy also lack the ontological and realist perception of the liturgically just and is limited to an instrumental understanding of the ecclesiastic legislation, and consequently, only superficially grasps the new features of current law. It is therefore hoped that an organic synthesis may be developed to overcome the poverty of contemporary ius-liturgical speculation while integrating the richness of the magisterium along with the hierarchical and communitarian aspects of worship.

# ELEMENTOS NEOTESTAMENTARIOS PARA UN REDESCUBRIMIENTO DE LA DIMENSIÓN ECLESIAL DEL SER CRISTIANO

PILAR RÍO

SUMARIO: I. *Un problema de reducción semántica y comprensiva*. II. *En busca de una ruta*. III. *Huellas de la comprensión eclesial del ser cristiano en algunas imágenes neotestamentarias de la Iglesia*: 1. ¿No sabéis que sois templo de Dios? (1Co 3,5-17). 2. Vosotros sois el templo de Dios vivo (2Co 6,14-18). 3. El estatuto eclesial de los ex-gentiles y la responsabilidad inherente a su nueva condición (Ef 2,14-16. 19-22; 4,7-16). 4. Casa-santuario que somos nosotros (Hb 3,1-6). 5. Piedras vivas de un edificio espiritual y pueblo sacerdotal (1P 2,4-10). IV. *Reflexiones conclusivas*.

## I. UN PROBLEMA DE REDUCCIÓN SEMÁNTICA Y COMPRESIVA

CON tono provocatorio y probablemente necesitado de algún matiz, pero no por eso menos agudo, Severino Dianich escribía hace algún tiempo que «ya se ha transformado en un lugar común el lamentarse por el uso deformado del término “Iglesia”. Sobre todo en los medios de comunicación de masa se informa que la Iglesia ha dicho, que la Iglesia ha hecho sólo cuando el papa, o al máximo los obispos, han dicho o hecho algo».<sup>1</sup> No obstante el autor aluda específicamente a la compleja cuestión del sujeto del obrar eclesial, sus palabras son expresivas de un problema de reducción semántica, y en último término de comprensión teológica, que trasciende el mero ámbito operativo y toca las fibras del mismo ser eclesial. No es difícil constatar que en el lenguaje vehiculado principalmente por los *mass media* e incluso en la voz del cristiano común, resulta tan frecuente – e involuntario – reducir el obrar de la Iglesia al de los eclesiásticos, ignorando o desconociendo el protagonismo del simple fiel, como reducir el ser y la presencia de la Iglesia al de su dimensión jerárquica. Evidentemente, el fenómeno refleja un modo de pensar más difuso que expresado formal e intencionalmente, aunque no por eso menos real.

Es evidente que este proceso de reducción terminológica y comprensiva tiene a sus espaldas una larga y compleja historia, pero no es menos cierto que tanto

<sup>1</sup> «È ormai luogo comune il lamento sull'uso distorto del termine “Chiesa”. Soprattutto nei mezzi di comunicazione di massa si dà notizia che la Chiesa ha detto, che la Chiesa ha fatto solo quando il papa, o al massimo i vescovi, hanno detto o fatto qualcosa» (S. DIANICH, *Chi è la Chiesa? La questione del soggetto della missione*, «La Rivista del clero italiano» 76 [1995] 418-419). La traducción es nuestra.

la Tradición viva de la Iglesia como la doctrina magisterial nunca han dudado en atribuir el vocablo “Iglesia” a realidades diversas pero dotadas de entraña eclesial. Es más, los testimonios son elocuentes y contrastan abiertamente con la “deforestación” semántica sufrida progresivamente por la palabra: en ellos, la “Iglesia” es tanto el misterio como la congregación universal de fieles, la comunión de Iglesias, la asamblea eucarística, la comunidad local en sus múltiples realizaciones, la Jerarquía y el clero, la familia cristiana y un largo etcétera.<sup>1</sup> Además, según hemos podido verificar y documentar con detalle en otro lugar, esta amplitud de campo semántico no es arbitraria ni equívoca sino analógica y encuentra legitimación en un dato teológico fundamental: el misterio de la Iglesia se realiza según diversas formas y grados de actuación histórica, de las que ese conjunto variado y multicolor es un botón de muestra.<sup>2</sup>

La amplia declinación de la palabra *ekklēsia*-*ecclesia* saca a la luz otro dato irrenunciable de la *traditio* eclesial y para nada descontado en tiempos de confusión babélica como los nuestros: la semántica cristiana del término no sólo se ha abierto en legítima pluralidad de significaciones sino que ha sabido expresar la dimensión eclesial de la condición cristiana común, llamando al bautizado – sin timideces ni falsos temores – “Iglesia”. No se trata de una acepción principal, exclusiva ni menos excluyente. Sin embargo, es innegable que este sentido “personal” ha sido discreta pero efectivamente transmitido por el cauce ancho de la tradición eclesial desde las primeras generaciones cristianas y ha adquirido carta de ciudadanía en la enseñanza magisterial más reciente. Ejemplo paradigmático de su reconocimiento es la expresiva fórmula acuñada por Pío XII y tomada en préstamo por Juan Pablo II en la exhortación postsinodal *Christifideles laici*: «los fieles, y más precisamente los laicos, [...] deben tener conciencia, cada vez más clara, *no sólo de pertenecer a la Iglesia, sino de ser Iglesia*».<sup>3</sup> La comprensión eclesial del ser cristiano, por lo demás, no está del todo ausente en la doctrina conciliar.<sup>4</sup>

Puesto que tanto la Tradición viva como el Magisterio de la Iglesia han avalado y apostado por la sustancia eclesial de la condición cristiana, ¿cabría decir algo análogo de los escritos del Nuevo Testamento? ¿pueden considerarse expresivos de este rasgo de la autocomprensión de la Iglesia de la primera hora? ¿sacan a la luz manifestaciones de la conciencia de ser “Iglesia” de las primeras generaciones cristianas? A este punto conviene recordar que los textos neotestamentarios no conducen sólo al descubrimiento de un hecho histórico, sino al de

<sup>1</sup> Cfr. P. Río, *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Hacia una recuperación de la historia, de la vida y de la tradición eclesial*, «*Annales theologici*» 20 (2006) 3-58.

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Líneas de reflexión teológica a partir de la recepción y transmisión de los significados bíblicos y tradicionales en la doctrina magisterial*, «*Annales theologici*» 22 (2006) 233-287.

<sup>3</sup> Pío XII, *Alocución a los nuevos cardenales*, 20 febrero 1946, AAS 38 (1946) 149, en JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Christifideles laici*, 9. Las cursivas son del texto.

<sup>4</sup> Se trata ciertamente de testimonios un tanto esporádicos y que se sitúan en la perspectiva de la dimensión apostólica de la vocación de los fieles laicos y de su condición eclesial. Cfr. Constitución dogmática *Lumen gentium* (LG), 33, 2; Decreto *Apostolicam actuositatem*, 17, 2; Decreto *Ad gentes*, 11, 1.

los elementos fundamentales de la fe de siempre, en cuanto el acontecimiento originario es acontecimiento revelador para el cristiano de cualquier tiempo.<sup>1</sup> De ahí su particular relieve e importancia.

Meta de nuestro estudio será precisamente indagar en algunos testimonios neotestamentarios las huellas de esa primigenia comprensión eclesial, en la que el cristiano parece adivinarse como algo más que simple huésped, vecino de casa o elemento periférico o decorativo de la comunidad, para revelarse, de algún modo “en cuanto Iglesia”. No se trata evidentemente de un intento exhaustivo sino simplemente ilustrador, que quisiera redescubrir, proyectar luz y reflexionar sobre la concreta realización del misterio de la Iglesia en los bautizados, tan viva y cercana para la comunidad cristiana de la primera hora y, por contraste, tan lejana y olvidada para nosotros.

## II. EN BUSCA DE UNA RUTA

El vasto campo de los escritos neotestamentarios ofrece una primera pista evidente y, en cierto sentido, obligada: el vocablo *ekklēsia*. Como se sabe, el término encierra la expresión privilegiada y más plena de la conciencia de la primitiva comunidad cristiana de ser el nuevo pueblo escatológico de Dios.<sup>2</sup> Prueba de ello es que el término utilizado por los Setenta pasa al latín cristiano como simple transcripción de la palabra griega (*ecclesia*), y el cristianismo posterior lo recibe y generaliza según su contenido neotestamentario específico y novedoso.<sup>3</sup> De acuerdo con los datos aportados por la exégesis, convergentes y unánimemente compartidos por los estudiosos – como indica su inserción en el *Catecismo de la Iglesia Católica* –, el contenido cristiano del vocablo articula tres significados relacionados entre sí: asambleístico, local y universal.<sup>4</sup> Paradójicamente, aunque cada una de estas acepciones admite gran variedad de matices, ninguna alude – ni siquiera de modo indirecto o implícito – al cristiano como realización parcial y analógica de la Iglesia. La concreción máxima a la que pa-

<sup>1</sup> Cfr. S. DIANICH, S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 74.

<sup>2</sup> Seleccionamos un testimonio expresivo entre un sinnúmero de ejemplos: «La conciencia propia de la Iglesia primitiva, que permanece siendo fundamentalmente normativa para todo ulterior desarrollo de su ser, dada la normatividad de los orígenes del cristianismo, halla su expresión más plena en la denominación “ekklēsia”, que la comunidad cristiana se dio a sí misma desde su nacimiento» (J. RATZINGER, *Kirche*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, Herder, Freiburg 1961, col. 174, citado en A. ANTÓN, *La Iglesia como “pueblo de Dios” en la nueva alianza*, «Estudios Eclesiásticos» 44 [1969] 475-481).

<sup>3</sup> Para una explicación detallada de este proceso remitimos a nuestro estudio: *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Hacia una recuperación de la historia*, 5-14, con bibliografía de referencia.

<sup>4</sup> «En el lenguaje cristiano, la palabra “Iglesia” designa no sólo la asamblea litúrgica (cfr. 1Co 11,18; 14,19.28.34.35), sino también la comunidad local (cfr. 1Co 1,2; 16,1) o toda la comunidad universal de los creyentes (cfr. 1Co 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6). Estas tres significaciones son inseparables de hecho. La “Iglesia” es el pueblo que Dios reúne en el mundo entero. La Iglesia de Dios existe en las comunidades locales y se realiza como asamblea litúrgica, sobre todo eucarística. La Iglesia vive de la Palabra y del Cuerpo de Cristo y de esta manera viene a ser ella misma Cuerpo de Cristo» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 752).

rece llegar la semántica neotestamentaria remite al ámbito de particularidad doméstica.<sup>1</sup>

Con todo, esta primera pista conduce a una segunda. Por certera y privilegiada que pueda ser, la palabra *ekklēsia-ecclesia* no agota la expresión de la autoconciencia eclesial de la primera hora. De hecho, en los textos del Nuevo Testamento – sobre todo en la literatura paulina –, la convicción de la comunidad cristiana de ser la heredera y definitiva realización de la asamblea veterotestamentaria del desierto se completa a través de expresiones acuñadas por el lenguaje humano analógico y metafórico tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la construcción e incluso de la familia y del matrimonio. La nueva comunidad mesiánica es, pues, el redil que tiene como única puerta a Cristo, el rebaño y el pueblo que Dios ha adquirido en propiedad mediante la sangre de su Hijo, labranza o campo de Dios, su casa-familia, el edificio espiritual-templo en el que habita en Espíritu, el cuerpo y la esposa de Cristo, la Jerusalén de arriba, nuestra madre, y tantas otras.<sup>2</sup> Este lenguaje simbólico, en su mayoría de proveniencia veterotestamentaria y de ulterior desarrollo patrístico,<sup>3</sup> se despliega en un amplio abanico de sugerentes imágenes que se complementan, se entremezclan, se completan e, incluso se superan unas a otras en la expresión de una realidad que en sí misma es esencialmente “misterio”.<sup>4</sup> De ahí que el contenido de éstas generalmente no es reducible a un único sentido, sino que suele ser portador de significados múltiples y análogos.

Las imágenes neotestamentarias se transforman así en canal privilegiado y elocuente del misterio de la Iglesia, no sólo en su núcleo arcano e inefable, sino también en su variada forma de realización histórica. Basta decir, por ejemplo, que san Pablo recuerda a la dividida Iglesia local de Corinto que es labranza y edificio de Dios,<sup>5</sup> que las epístolas de la cautividad identifican una Iglesia de amplitud universal, e incluso cósmica y escatológica, con el cuerpo y la esposa de Cristo,<sup>6</sup> o que san Pedro atribuye a los destinatarios de su primera carta – es decir, a los cristianos y no sólo a los responsables de las comunidades – los títulos de condición y dignidad del pueblo elegido.<sup>7</sup>

Precisamente por su capacidad evocadora del misterio de la *ekklēsia-ecclesia* en su entraña comunional-sacramental y en su variedad de manifestaciones his-

<sup>1</sup> Nos referimos a la actuación del misterio en el ámbito doméstico de algunas residencias de familia, en las que la comunidad cristiana de un lugar se reúne para oír la Palabra de Dios, celebrar la Eucaristía, etc. Por ejemplo, en las casas de Aquila y Priscila (cfr. Rm 16,5; 1Co 16,19), Ninfas (cfr. Col 4,15) y Filemón (cfr. Flm 2).

<sup>2</sup> Una hermosa selección y agrupación de las figuras e imágenes bíblicas de la Iglesia se encuentra en LG 6.

<sup>3</sup> Referencia clásica obligada es el trabajo de H. RAHNER, *L'ecclésiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971.

<sup>4</sup> En el sentido bíblico – particularmente paulino – y patrístico del término: es decir, de designio salvífico de Dios que se realiza en Cristo y en la Iglesia. La Iglesia, en cuanto “misterio”, por tanto, constituye la actuación histórica de ese designio y se presenta como realidad humano-divina, fruto del obrar trinitario, dotada de dos dimensiones indisolubles: una comunional invisible y otra visible que sacramentaliza la primera. La Iglesia es, por eso, misterio de comunión y sacramento.

<sup>5</sup> Cfr. 1Co 3,9.

<sup>6</sup> Cfr. Ef 5,22-32.

<sup>7</sup> Cfr. 1P 2,9-10.

tóricas, las imágenes eclesiológicas parecen señalar una ruta que abre camino a nuestra cuestión.

### III. HUELLAS DE LA COMPRENSIÓN ECLESIAL DEL SER CRISTIANO EN ALGUNAS IMÁGENES NEOTESTAMENTARIAS DE LA IGLESIA

Con ánimo de ejemplificar, más que de ser exhaustivos, hemos seleccionado en el vasto campo de las imágenes sobre la Iglesia, algunos pasajes – no todos con el mismo peso como fundamento – que presentan dos elementos orientadores para el estudio: son textos en los que el lenguaje metafórico y analógico emprende el vuelo y lleva a vislumbrar el misterio – en cuanto misterio –<sup>1</sup> con gran riqueza y profundidad, al tiempo que ese desvelamiento no se transforma en comprensión genérica y abstracta, sino sugerentemente concreta y personal. Se trata de siete pasajes epistolares, en su casi totalidad de matriz paulina, cuyo contexto y contenido evocan con fuerza a sus destinatarios la conciencia y la responsabilidad de “ser Iglesia”.<sup>2</sup>

#### 1. ¿No sabéis que sois templo de Dios? (1Co 3,5-17)<sup>3</sup>

Como es bien sabido, la Iglesia en la comercial ciudad de Corinto fue plantada por san Pablo con la colaboración de Silas y Timoteo. Según todos los indicios, el Apóstol escribió esta primera carta al final de su estancia en Efeso, probablemente en la primavera del 57. Habida cuenta de las relaciones de negocios entre ambas ciudades, no es extraño que san Pablo estuviese permanentemente al tanto de la Iglesia allí. De hecho, como señala en el mismo escrito, había sabido por «los de Cloe» (1Co 1,11) de una serie de abusos en la comunidad: entre otros, del surgimiento de diversas tendencias, pleitos de cristianos ante tribunales paganos, laxitud moral, falta de decoro en las reuniones litúrgicas y hasta desórdenes en la celebración de la Eucaristía. Se entiende así la importancia de la Carta en materia doctrinal, tendiente a iluminar las numerosas problemáticas que aquejaban a la Iglesia de Corinto, como también su marcado acento pastoral.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Conviene recordar que, aún siendo revelado, el misterio no deja de ser misterio porque no pierde su condición arcana. El misterio, por tanto, es desvelado en cuanto misterio.

<sup>2</sup> Nuestro trabajo no tiene la pretensión de ofrecer un análisis propiamente exegético de los textos, sino un estudio que, nutriéndose de algunos comentarios exegéticos, intente sacar a la luz elementos relacionados con el tema, no siempre suficientemente valorados por la Eclesiología. No entraremos, por tanto, en cuestiones especializadas ni debatidas por los biblistas. En línea con estos objetivos, hemos procurado privilegiar los comentarios bíblicos que contribuyen a una lectura teológica y no simplemente erudita de los textos seleccionados, y mantener un tono expositivo de carácter no técnico.

<sup>3</sup> Cfr. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Edb, Bologna 1996; R.F. COLLINS, *First Corinthians*, en D.J. HARRINGTON (ed.), *Sacra Pagina Series*, 7, The Liturgical Press, Collegeville - Minnesota 1999; R. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 1999.

<sup>4</sup> Para una visión introductoria de la Carta véase O. KUSS, *Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976, 175-183.

1Co 3,5-17 recoge una presentación de la naturaleza del ministerio apostólico: esto es, de la identidad de Pablo y Apolo en la Iglesia corintia, puesto que la división interna ha sido causada precisamente por la errada comprensión que los corintios – siguiendo un criterio más humano que espiritual, es decir, inadecuado a su nueva condición cristiana – se han formado de la función de los dos predicadores, y los ha arrastrado a actuar con mentalidad de partido. En la definición del papel de ambos como servidores de la comunidad y colaboradores de Dios, con finalidad claramente parenética – como se aprecia hacia el final del pasaje –, san Pablo se sirve de tres imágenes aunque, en realidad, a través de ellas llega a esbozar un rico y amplio cuadro eclesiológico que trasciende con mucho la cuestión que le ocupa.<sup>1</sup> Este marco próximo es el que ofrece elementos de mayor interés para nuestro estudio.

En efecto, la teología de la Iglesia esbozada en el pasaje se elabora a partir de tres imágenes: la agrícola de la plantación, la edilicia de la construcción y la del templo. La dos primeras aparecen emparentadas, como en el Antiguo Testamento,<sup>2</sup> y la tercera retoma la edilicia pero añadiendo una connotación religiosa y sagrada. ¿Qué aporta cada una a la problemática cuestión que el Apóstol quiere iluminar y, en último término, a nuestra pregunta? La respuesta exige avanzar por pasos, comenzando por presentar el cuadro eclesiológico esbozado por el Apóstol en función de su discurso doctrinal y parenético.

El primer elemento del cuadro lo constituye la metáfora agrícola (vv. 6-9),<sup>3</sup> la cual remite al entero proceso de plantación captado en sus fases esenciales y complementarias, en el que participan tres operadores: Pablo, que realiza el acto de plantar; Apolo, que ha efectuado el trabajo sucesivo de regar; y Dios, que ha infundido la linfa vital de la que depende la eficacia y el crecimiento. Las acciones de Pablo y Apolo, que se expresan en aoristo, se refieren a un pasado puntual, el de la evangelización que estableció la comunidad cristiana en Corinto; mientras que la de Dios, indicada en imperfecto, manifiesta la continuidad de la intervención divina. Las formas verbales, en consecuencia, señalan no sólo la diversidad y la unidad de las tareas de Pablo y Apolo, sino sobre todo el carácter decisivo de la acción de Dios y el de servicio y colaboración de los predicadores en la empresa divina. Esto significa que el acto fundante de la comunidad corintia corresponde ciertamente a Pablo, aunque esta Iglesia es creación de Dios, no de Pablo y de Apolo.<sup>4</sup> El punto de llegada del desarrollo de la imagen, elemento que nos interesa particularmente, es la individuación del referente. ¿A qué realidad remite? Evidentemente a la comunidad local de Corinto, vista

<sup>1</sup> Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 190.

<sup>2</sup> Cfr. Dt 6,10ss.; Jos 24,13; Is 63,21-22; Jer 18,9; 24,6; 31,28; 42,10; 45,4; Sir 49,7.

<sup>3</sup> «Yo planté, Apolo regó, pero es Dios quien dio el crecimiento; de tal modo que ni el que planta es nada, ni el que riega, sino el que da el crecimiento, Dios. El que planta y el que riega son una misma cosa; pero cada uno recibirá su propia recompensa según su trabajo. Porque nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios» (1Co 3,6-9).

<sup>4</sup> Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 192; FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 63.

aquí como labranza o campo cultivado por Dios con la colaboración de Pablo y Apolo, pero de propiedad suya.<sup>1</sup>

El segundo elemento del cuadro eclesiológico esbozado por el Apóstol es la imagen edilicia (vv. 10-15),<sup>2</sup> que remite tanto al proceso de construcción de la comunidad todavía *in fieri*, como a la misma obra construida.<sup>3</sup> La metáfora fundamentalmente está al servicio de dos ideas. De una parte, de la definición de la función carismática propia de Pablo.<sup>4</sup> Ésta consiste en poner el fundamento, que es Cristo, elemento que da solidez al edificio y sin el cual la construcción no sería la de Dios. Se trata de un encargo confiado al Apóstol como don, diferenciándolo así de la tarea complementaria de Apolo, que es común a todos aquellos que, como él, han sucedido y sucederán a Pablo en el trabajo misionero de Corinto.<sup>5</sup> De otra parte, la metáfora sirve para poner en guardia a los predicadores sobre el modo de edificar la comunidad. También en este caso, el referente de la imagen es la misma Iglesia de Corinto que ahora aparece designada como edificio de Dios (v. 9).

El último elemento del cuadro, la imagen del templo (vv. 16-17),<sup>6</sup> cierra el pasaje y está al servicio de la clara advertencia que san Pablo dirige a los predicadores, recordándoles su responsabilidad en la edificación de la comunidad, las consecuencias y el eventual castigo que se siguen de su obrar: es decir, su ruina o destrucción. El edificio – la comunidad de Corinto – toma en estos versículos la forma de construcción santa en la que habita el Espíritu de Dios: es, por eso, templo santo de Dios. Es decir, realidad santificada por su Espíritu y que le pertenece. Atentar contra ella, por tanto, es atentar contra el mismo Dios. De ahí, advierte el Apóstol, la gravedad de su responsabilidad y el castigo que se sigue.<sup>7</sup>

Una vez presentada en síntesis esta teología de la Iglesia y su contribución al discurso paulino, veamos cómo ilumina y qué datos aporta a nuestra cuestión. En primer lugar, conviene recordar que el Apóstol intenta aclarar su identidad y la de Apolo, y la relación de ambos respecto a la comunidad de Corinto, actualmente dividida en facciones. De ahí que su discurso pase del “nosotros”

<sup>1</sup> Cfr. COLLINS, *First Corinthians*, 147-148.

<sup>2</sup> «Según la gracia de Dios que me ha sido dada, yo puse los cimientos como sabio arquitecto, y otro edifica sobre ellos. Cada uno mire cómo edifica, pues nadie puede poner otro cimiento distinto del que está puesto, que es Jesucristo. Si alguien edifica sobre este cimiento con oro, plata piedras preciosas, madera, heno o paja, la obra de cada uno quedará al descubierto. Pues el Día la pondrá de manifiesto, porque se revelará con fuego, y el fuego probará el valor de la obra de cada uno. Si la obra que uno edifica permanece, recibirá el premio; si su obra arde, sufrirá daño; sin embargo, él se salvará, pero como a través del fuego» (1Co 3,10-15).

<sup>3</sup> Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 194-195.

<sup>4</sup> Cfr. COLLINS, *First Corinthians*, 148; FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 63-64.

<sup>5</sup> De hecho, Apolo ya no aparece mencionado en el desarrollo de la imagen edilicia. Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 197.

<sup>6</sup> «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (1Co 3,16-17).

<sup>7</sup> Cfr. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 202-203.

al “vosotros”. Lo hace, de modo explícito, en el v. 9: «Porque nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios»; y, a través de una fórmula interrogativa, en el v. 16: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?». El verbo ser, que acompaña al vosotros en el v. 9, no indica una connotación accidental de los sujetos sino la misma identidad de la comunidad: «sois campo de Dios, edificación de Dios». Por su parte, la pregunta retórica del v. 16 sirve para recordar algo bien conocido para los destinatarios del discurso paulino: nuevamente su identidad, es decir, que el templo santo de Dios «sois vosotros».<sup>1</sup>

Pero, ¿a quién se refiere este “vosotros sois campo, edificio, templo santo”? Como ha mostrado el examen de las tres imágenes, ciertamente alude a la Iglesia de Corinto en su conjunto, pero – según nuestra opinión – con una particularidad: la comunidad aparece vista desde el ministerio de Pablo y de quienes lo han sucedido y lo habrán de suceder a lo largo del tiempo. ¿Qué añade esta óptica? A nuestro modo de ver, es como si el ministerio situara al Apóstol – y a los demás predicadores – frente a la Iglesia de Corinto como comunidad de fieles gestada por su predicación, nutrida y mantenida en vida por la de quienes lo han seguido en el anuncio de Cristo crucificado. Por eso, quienes aparecen designados como campo, edificio y templo santo que Dios cultiva, edifica y santifica, son precisamente los corintios convocados y congregados por Dios – con la colaboración de Pablo, de Apolo y de otros – como «Iglesia de Dios que está en Corinto» (1,2). De ahí que “Iglesia” sean esos fieles, en virtud de la intervención divina, del ministerio singularísimo de Pablo y de otros ministerios de colaboración, de los que Dios ha querido y sigue queriendo servirse, en la medida en que el fundamento – que es Cristo – permanezca intangible.

Este primer elemento resulta confirmado por otro dato presente en la imagen edilicia. En efecto, el pasaje distingue la figura de los constructores y la obra construida. ¿Quiénes son los edificadores? Los estudiosos no dudan en identificarlos con Pablo, Apolo y los demás predicadores pues son ellos quienes han levantado y, sobre el fundamento sólido, siguen construyendo el edificio de Dios en Corinto. En cambio, los cristianos de la comunidad no son los constructores sino la construcción, considerada tanto como proceso de edificación siempre *in fieri* cuanto como obra construida.<sup>2</sup> En definitiva, el texto considera “Iglesia” principalmente a la comunidad de fieles, no a los ministros aunque éstos sean instrumentos esenciales de su gestación y crecimiento.

Cabe mencionar un último elemento no poco significativo, esta vez en relación con la imagen del templo. En el desarrollo de la imagen edilicia, el edificio (la comunidad de Corinto) aparece connotado por el rasgo de la santidad porque el Espíritu de Dios, que es Santo, habita en él. De ahí que sea designado como templo santo (v. 17). Ahora bien, es llamativa la fuerza y la insistencia con

<sup>1</sup> Cf. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 65; COLLINS, *First Corinthians*, 302.

<sup>2</sup> Cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 195.

que san Pablo señala que este templo santo se identifica con el “vosotros” de la comunidad. De hecho, “vosotros” viene doblemente reafirmado: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros» (v. 16); «porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (v. 17). Con otras palabras, el Apóstol está queriendo decir a los destinatarios de la Carta: el templo santo sois propiamente vosotros, cristianos de Corinto.

Este elemento, además, resulta reforzado y evidenciado por el saludo inicial del escrito dirigido «a la Iglesia de Dios que está en Corinto: a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos» (1,2).<sup>1</sup> Aquí la comunidad aparece vista justamente como asamblea santificada a través de la fe y el bautismo. Por tanto, el “templo santo que sois vosotros” son los fieles de esa localidad santificados por el Espíritu, convertidos en morada de su presencia, y reunidos en Cristo por la donación de su Espíritu como *ekklēsia tou̅ Theou̅* en Corinto. Así, aunque la condición de “templo santo” se refiere explícitamente a los fieles considerados en conjunto, no es menos cierto que la comunidad santa no es un colectivo anónimo, una masa informe, sino siempre comunidad de personas que han sido convocadas por Dios en Cristo mediante el Espíritu e introducidas en la esfera de la santificación divina.

## 2. Vosotros sois el templo de Dios vivo (2Co 6,14-18)<sup>2</sup>

Según los exégetas, la Segunda Carta a los Corintios presenta gran interés en orden a conocer el ministerio de san Pablo y su personalidad: un enamorado de Jesucristo y un pastor celoso de sus fieles.<sup>3</sup> A lo largo de la Carta, el Apóstol refleja sus padecimientos aunque no insiste menos en el gozo y en la grandeza de su ministerio. Se dirige a sus amados fieles de forma franca y sincera, confiando plenamente en su inteligencia y abriéndoles de par en par su corazón. Les recuerda que pueden disponer de todo su afecto y que está dispuesto a arriesgar por ellos su vida y cuanto tiene. Pero también les reprocha porque siguen mostrándose mezquinos, lo tratan con recelo y desconfianza, compartiendo así la actitud de sus enemigos. De ahí que les suplique que correspondan con la misma confianza y afecto. Son sus hijos y les ruega como su padre espiritual.<sup>4</sup>

Precisamente sobre la base de este lazo afectivo, como se evidencia en 2Co 6,14-7,1, el Apóstol se siente en el deber de recomendar con firmeza a sus hijos

<sup>1</sup> Cfr. COLLINS, *First Corinthians*, 153; FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, 65; BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 204.

<sup>2</sup> Cfr. V.P. FURNISH, *II Corinthians. A new translation, introduction and commentary*, en W. FOXWELL ALBRIGHT, D. NOEL FREEDMAN (ed.), AB, 32a, Doubleday & Company, New York 1984; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, en D.J. HARRINGTON (ed.), *Sacra Pagina Series*, 8, The Liturgical Press, Collegeville - Minnesota 1999; F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2002; M.E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi. Introduzione. Commento ai capp. 1-7, 1*, Paideia, Brescia 2007.

<sup>3</sup> Para una visión introductoria de la Carta véase KUSS, *Carta a los Corintios*, 175-183.

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

espirituales que no cedan en compromisos con la conducta de los paganos.<sup>1</sup> En ese contexto, nuestro segundo pasaje (2Co 6,14-18) se presenta como una articulada exhortación dirigida a los corintios para que vivan con coherencia su identidad eclesial y se mantengan alejados de los infieles, debido al peligro que podría comportar la convivencia con ellos, la inmersión en su ambiente y la mimetización con su modo de ser.<sup>2</sup>

¿Qué perspectivas abre este horizonte parenético a nuestro interés? No pocas, pero es preciso comenzar por situarnos en la estructura y en el contenido general del pasaje. Éste se abre con una admonición introductoria que san Pablo funda en la Sagrada Escritura: «No os unzáis a un mismo yugo con los infieles» (v. 14a). Según se adivina, se trata de una reinterpretación alegórica de la prohibición del Deuteronomio de poner animales de diversa clase bajo el mismo yugo.<sup>3</sup> Con fórmula veterotestamentaria el Apóstol les viene a decir que, así como no es lícito arar con una yunta formada por un asno y un buey, tampoco ellos deben emparejarse con los paganos cediendo a compromisos.<sup>4</sup> Según una interpretación compartida, la admonición ha de entenderse en términos generales como prohibición a los creyentes de toda relación con los infieles que pudiera deslizarlos por el camino de la idolatría y del desorden moral.<sup>5</sup> Es decir, no pretende evitar todo contacto – lo cual haría prácticamente imposible la conversión de los paganos – pero sí evitar las relaciones que pongan en peligro la fe.

El mandato no acaba en moralismo sino que san Pablo da razón de la necesidad de tomar distancia del paganismo: ésta se encuentra en la radical incompatibilidad entre Cristo y el demonio (Belial). Para reforzar su enseñanza, el Apóstol reafirma y justifica esta incompatibilidad a través de cinco interrogantes retóricos en los que se pregunta si dos realidades opuestas pueden ir de la mano<sup>6</sup>: justicia e iniquidad, luz y tinieblas, Cristo y Belial, creyente e infiel, templo de Dios e ídolos<sup>7</sup>. La antítesis Cristo-Belial aparece en el centro. La respuesta a tales preguntas es evidentemente negativa, de manera que, a través de estos contrastes, el recurso retórico descubre el abismo que se abre entre el modo de ser pagano y el cristiano, y la consiguiente y radical incompatibilidad entre ambos. La última de las cinco antítesis (templo de Dios-ídolos) es avalada con un amplio desarrollo escriturístico (vv. 16e-18), seguido de una llamada final a la purificación en vistas a la santificación en el temor de Dios (7,1), que se corresponde con la llamada a separarse de los paganos (vv. 14-16c).

Es precisamente el último de los contrastes (templo de Dios-ídolos [v. 16a]) el que nos interesa puesto que, a través de este recurso, el Apóstol define a los

<sup>1</sup> Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 221.

<sup>2</sup> Cfr. KUSS, *Carta a los Corintios*, 349.

<sup>3</sup> «No ararás con buey y asno juntos» (Dt 22,10).

<sup>4</sup> Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 224.

<sup>5</sup> Cfr. FURNISH, *II Corinthians*, 372.

<sup>6</sup> Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 224-225.

<sup>7</sup> «Porque ¿qué tiene que ver la justicia con la iniquidad? ¿O qué tienen de común la luz y las tinieblas? ¿Y qué armonía cabe entre Cristo y Belial? ¿O qué parte tiene el creyente con el infiel? ¿Y cómo es compatible el templo de Dios con los ídolos?» (2Co 6,14b-16a).

cristianos de Corinto como «templo del Dios vivo» (v. 16b). El pasaje se abre así a una perspectiva eclesiológica, introducida por la imagen edilicia avalada y fundamentada mediante un florilegio de citas y alusiones escriturísticas dispuestas de modo concéntrico (vv. 16e-18)<sup>1</sup>: entre dos series de promesas divinas<sup>2</sup> se encuentra una triple exhortación dirigida a los creyentes,<sup>3</sup> que se deduce de las mismas promesas.<sup>4</sup> Desde la óptica de la teología de la Iglesia, como veremos, interesan particularmente las promesas.

En efecto, las dos series de promesas contienen la fórmula veterotestamentaria de la Alianza: «yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo». La primera<sup>5</sup> – que combina Ez 37,27 y Lv 26,12 –<sup>6</sup> alude a la promesa divina de ser el Dios de Israel, de hacer de éste su pueblo y de morar en medio de él. Llama la atención que el pasaje paulino añada al «caminaré» del texto del Levítico: «habitaré en medio de ellos». La frase, de hecho, no aparece en ningún otro lugar del Antiguo Testamento y su posición aquí es considerada por los exégetas como un comentario interpretativo del texto veterotestamentario: el paso de Dios entre su pueblo correspondería a su actual inhabitación en medio de él y, por tanto, a su tener morada en él como en un templo.<sup>7</sup> Además, como sugiere el verbo en presente del v. 16b («Porque nosotros *somos* templo del Dios viviente»), el Apóstol considera que estas promesas se han cumplido en la comunidad corintia que él ha fundado.<sup>8</sup>

La segunda<sup>9</sup> – que combina Ez 20,34 y 2S 7,14 –<sup>10</sup> remite a la promesa divina hecha a David de ser un padre para Salomón y éste un hijo para Dios; promesa que, en otros lugares, es interpretada mesiánicamente.<sup>11</sup> Dato significativo es que el texto original se presenta aquí modificado: de la tercera persona singular (“él”, referido a Salomón) se pasa a la segunda plural (“vosotros”, referido a los destinatarios), de manera que la promesa de la filiación divina aparece atribuida directamente a los cristianos. Esta interpretación calza con la consideración paulina del cristiano como hijo de Dios y se armoniza también con otros elementos de su teología: por ejemplo, con el legamen entre filiación y pertenencia

<sup>1</sup> Cfr. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 225.

<sup>2</sup> «Yo habitaré y caminaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (vv. 16e-g); «y Yo os acogeré, y Yo seré para vosotros Padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas» (vv. 17e-18b).

<sup>3</sup> «Salid de en medio de ellos y separaos, dice el Señor. No toquéis nada impuro» (v. 17b-d).

<sup>4</sup> «por eso» (v. 17a).

<sup>5</sup> «Yo habitaré y caminaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (vv. 16e-g).

<sup>6</sup> «Habitaré entre ellos para siempre. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37,27); «Caminaré en medio de vosotros: yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26,12).

<sup>7</sup> Cfr. FURNISH, *II Corinthians*, 374.

<sup>8</sup> Cfr. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 493; FURNISH, *II Corinthians*, 374.

<sup>9</sup> «y Yo os acogeré, y Yo seré para vosotros Padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas» (vv. 17e-18b).

<sup>10</sup> «Con mano fuerte y brazo extendido, derramando mi cólera, os sacaré de entre las naciones y os reuniré de los pueblos donde estáis dispersos» (Ez 20,34); «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo; si algo hace mal le castigaré con vara de hombres y con golpes humanos» (2S 7,14).

<sup>11</sup> Cfr. Hb 1,5; (cfr. FURNISH, *II Corinthians*, 374; THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 492).

cia al pueblo de Dios,<sup>1</sup> y con la atribución de la promesa davídica a Cristo<sup>2</sup> y a los cristianos en general.<sup>3</sup> Además, el tiempo futuro de los verbos alusivos a las promesas («Yo os acogeré, y Yo seré para vosotros Padre, y vosotros seréis para mí como hijos e hijas» [vv. 17d-18]), no hay que entenderlo como si el cumplimiento de éstas perteneciera sólo al futuro y dependiera únicamente del mandato expresado poco antes.<sup>4</sup> Porque los creyentes ya son hijos de Dios en virtud de su bautismo (Gal 3,26ss) y, por tanto, los verbos en futuro indican paradójicamente que la promesa se ha cumplido en el presente. El contraste no ha de extrañar pues estamos frente a la típica tensión paulina en que la realidad final está ya presente de modo anticipado pero *todavía no* en forma plena ni definitiva.<sup>5</sup>

Si pensamos en las luces que aporta la lectura eclesiológica del pasaje a la comprensión neotestamentaria de la dimensión eclesial del cristiano, se descubren aquí varios elementos de interés. El primero se desvela en la constatación de que la teología de la Iglesia esbozada por san Pablo en estos versículos se ordena a mostrar la identidad eclesial de los destinatarios; condición que está en la base y que, en definitiva, constituye la motivación de fondo – fundada en la misma Escritura – de la enseñanza moral que dirige a los fieles de la comunidad de Corinto.<sup>6</sup> Con gran fuerza, firmeza y claridad, el Apóstol invita a los cristianos a no caer en compromisos con los paganos, concesión que podría llevarlos a la idolatría y a una conducta desordenada, precisamente porque son templo de Dios vivo (v. 16b): es decir, porque son la misma Iglesia, como explicará y fundamentará en la Escritura a continuación (vv. 16e-18b); esto es, el nuevo ámbito familiar de su presencia, la morada íntima de su habitación. Ahora bien, puesto que se trata de una exhortación moral, es evidente que la parénesis no mira sólo al componente comunitario en su conjunto sino también al individual. Además, la llamada a la purificación y a la santificación, que se recoge a continuación,<sup>7</sup> refuerzan todavía más la dimensión claramente personal del imperativo y, por tanto, de la dimensión eclesial personal del indicativo que está en la base.

Una segunda luz, relacionada con la anterior y no menos significativa, se encuentra en los elementos que componen la fundamentación escriturística de la identidad eclesial de los corintios, es decir, de su condición de santuario de Dios (v. 16b). El Apóstol considera a los cristianos de la comunidad local de Corinto la realización presente – real pero todavía no consumada – de la escatológica comunidad de la nueva Alianza, cuya promesa futura fue otorgada a Israel y renovada a David. Así, san Pablo ve en estos cristianos la actuación anticipada

<sup>1</sup> Cfr. Rm 9,25ss.

<sup>2</sup> Cfr. Rm 1,3.

<sup>3</sup> Este dato, por lo demás, encontraría un paralelismo conceptual en Gal 4,4ss, donde san Pablo afirma que Dios mandó a su Hijo para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibieran la adopción filial (cfr. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 493).

<sup>4</sup> «Por eso, salid de en medio de ellos y separaos, dice el Señor. No toquéis nada impuro» (v. 17a-c).

<sup>5</sup> Cfr. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 493.

<sup>6</sup> Cfr. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 127.

<sup>7</sup> «Por tanto, queridísimos, teniendo estas promesas, purifiquémonos de toda mancha de carne y de espíritu, llevando a término la santificación en el temor de Dios» (1Co 7,1).

del nuevo pueblo de Dios, propiedad suya, con la que establecería una relación familiar – paterno-filial – y en la que se haría presente, no ya en la tienda del encuentro o en el santuario de piedra, sino según un nuevo modo de presencia: el de inhabitación. De ahí que este nuevo pueblo-familia de Dios, que es la Iglesia, sea también – de modo análogo – templo, santuario: esto es, el lugar en el que habita el Dios que da la Vida. Ahora bien, esa Iglesia-templo son precisamente los fieles de Corinto. Por eso, todo acuerdo entre los de Cristo y los de Belial es radicalmente incompatible.

3. *El estatuto eclesial de los ex-gentiles y la responsabilidad inherente a su nueva condición (Ef 2,14-16.19-22; 4,7-16)*<sup>1</sup>

Resulta elocuente recordar que es posible que la Carta a los Efesios fuese una misiva circular dirigida a las Iglesias de la zona de Frigia.<sup>2</sup> Sus destinatarios son fieles procedentes de la gentilidad, convertidos a la fe cristiana quizá desde hace no mucho tiempo y que se encuentran probablemente en una particular condición de riesgo, aunque no provocada desde fuera ni descrita en términos explícitos. Penna se inclina a pensar que se trataría de una falta de profundización y olvido de la novedad eclesiológica y moral, de una frágil radicación de la palabra anunciada en la vida personal y comunitaria, de la tentación de volver al paganismo de sus orígenes, y no tanto de una positiva doctrina herética.<sup>3</sup> De ahí la insistencia en recordar a los lectores la necesidad de tomar conciencia de la novedad inherente al bautismo, tanto a nivel individual como colectivo: es decir, del sentido de su pertenencia a la comunidad eclesial. En definitiva, el autor de la epístola, remite constantemente a la identidad eclesial de sus lectores. Estamos, pues, frente a una motivación no poco significativa.

Focalizamos la atención en la tercera parte de la Carta (2,11-22), de tema y estructura bien conocidos, donde se sitúan los vv. 14-16 y 19-22, particularmente significativos para nuestro estudio. Éstos tienen como contexto el entero capítulo segundo de la Carta, que inicia con una descripción de la maravillosa obra cumplida por Dios, rico en misericordia, en favor de los gentiles: los cristianos provenientes del paganismo han pasado de una situación de condena a una situación de salvación gratuita, consistente en la participación en la vida nueva y en el destino glorioso de Cristo (2,1-10). Después de la consideración general

<sup>1</sup> Cfr. M. BARTH, *Ephesians 1-3, a new translation with introduction and commentary*, en AB, 34, Doubleday & Company, New York 1984; P. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma nelle lettere della prigionia*, en IDEM, *Esegesi e Teologia*, Paoline, Roma 1964, 397-460; E. BEST, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 2001; J.E. ERNST, *Le Lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, Brescia 1985; F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento*, Queriniana, Brescia 1994; R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Edb, Bologna 1988; G. ROSSÉ, *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica da san Paolo ai nostri tempi*, Città Nuova, Roma 1986; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1973; M. ZERWICK, *Lettera agli Efesini*, Città Nuova, Roma 1965.

<sup>2</sup> Una visión introductoria de la Carta puede verse en K. STAAB, *Cartas de la cautividad*, Herder, Barcelona 1974, 169-176.

<sup>3</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 56-57.

de la salvación, presentada como itinerario de la muerte a la vida, los siguientes versículos (2,11-22), pasan a un examen más concreto, describiendo la realización histórica del acontecimiento: los ex-paganos han sido salvados, junto con Israel, en una Iglesia formada precisamente por ex-judíos y ex-gentiles. He aquí perfilado nuestro cuadro contextual.

a) Sois una cosa sola, un hombre nuevo, un solo cuerpo (Ef 2,14-16)

A la vieja situación en la que se encontraban los ex-gentiles – sin Cristo, ajenos a la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo (v. 12) – se contraponen su situación actual: «vosotros, que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo» (v. 13). Con otras palabras, el autor anuncia a los destinatarios lo que ha ocurrido (el paso de la lejanía a la cercanía) y cómo ha ocurrido (mediante la muerte sacrificial de Cristo en la cruz). Y esta sentencia es precisamente la que explicará y desarrollará a continuación (vv. 14-18),<sup>1</sup> mediante cuatro afirmaciones que comprenden cuatro aspectos,<sup>2</sup> y que se repiten en cada aseveración, pero con formulación diversa. Esos aspectos son la condición previa,<sup>3</sup> el factor cristológico,<sup>4</sup> la acción salvífica<sup>5</sup> y el resultado eclesial de la misma.<sup>6</sup>

En efecto, la acción salvífica de Cristo mira a los dos troncos religiosos del antiguo mundo mediterráneo, que representan la división de la humanidad producida por el pecado, con el fin de hacer de ambos pueblos una nueva unidad: la creación de un «hombre nuevo» en Cristo (v. 15b). Como hacen notar algunos comentaristas, la frase resulta sorprendente porque – a partir del contexto y de otros lugares –<sup>7</sup> el lector esperaba que se dijese: “un pueblo nuevo”, en vez de “un hombre nuevo” ¿A qué se refiere, por tanto, esta afirmación tan densa e inesperada con la que se indica el efecto de la obra creadora-unificadora de Cristo? Es claro que la fórmula no indica al hombre reconciliado y renovado por su acción redentora, sino otra cosa. Para entenderlo, resulta clave no pasar por alto el «en sí mismo» que acompaña la afirmación: «creó en sí mismo de los dos un hombre nuevo» (v. 15b). Efectivamente, el “hombre nuevo” indica pri-

<sup>1</sup> «En efecto, él es nuestra paz: el que hizo de los dos pueblos uno solo y derribó el muro de la separación, la enemistad, anulando en su carne la ley decretada en los mandamientos. De ese modo creó en sí mismo de los dos un hombre nuevo, estableciendo la paz y reconciliando a ambos con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y en su venida os anunció la paz a vosotros, que estabais lejos, y también la paz a los de cerca, pues por él unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (2,14-18).

<sup>2</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 145-147.

<sup>3</sup> «Los dos» (vv. 14-15a), «los dos» (v. 15b), «ambos» (v. 16), «ambos» (v. 18).

<sup>4</sup> «Él» (vv. 14-15a), «en sí mismo» (v. 15b), «mediante la cruz» (v. 16), «por él» (v. 18).

<sup>5</sup> «Hizo, derribó, anuló» (vv. 14-15a), «creó» (v. 15b), «reconcilió» (v. 16), «tenemos acceso al Padre» (v. 18).

<sup>6</sup> «Una sola cosa» (vv. 14-15a), «un hombre nuevo» (v. 15b), «en un solo cuerpo» (v. 16), «en un mismo Espíritu» (v. 18).

<sup>7</sup> Por ejemplo, de Hch 20,28, donde la realidad adquirida por la sangre de Cristo es precisamente el nuevo pueblo de Dios.

meramente a Cristo porque la nueva creación se ha dado en él – “en sí mismo” –, en la persona de Cristo muerto y resucitado. Pero también, aunque de modo menos evidente, se refiere a la Iglesia, a los cristianos, porque en Cristo judíos y paganos han sido incluidos y han quedado reunidos formando así el hombre nuevo y único.<sup>1</sup>

Precisamente la alusión a la instrumentalidad de la cruz en la obra de esta nueva creación, a la que se hace mención en el v. 16,<sup>2</sup> ayuda a comprenderlo mejor y a dar un nuevo paso. En efecto, el autor explica que la reconciliación operada por medio de la cruz entre judíos y gentiles se realiza “en un solo cuerpo”. ¿De qué cuerpo se trata? Primeramente del cuerpo de Cristo en la cruz; pero, a la vez, de la comunidad cristiana: es decir, de aquellos que han sido redimidos por su muerte sacrificial. Con otras palabras, todos los redimidos – judíos y gentiles – forman, por inclusión en el cuerpo muerto, resucitado y glorioso de Cristo, “un solo cuerpo”, “un hombre nuevo”.<sup>3</sup> La locución, por tanto, presenta aquí una connotación no sólo cristológica sino también eclesiológica, reconocible sobre todo a partir del contexto inmediato aunque la afirmación no resulte inmediatamente evidente.

Esta comprensión de la Iglesia como nueva unidad en Cristo, “hombre nuevo” y “un solo cuerpo”, que encontramos en este primer pasaje, es particularmente interesante para nuestro estudio. A este “cuerpo”, que es el cuerpo de Cristo muerto y resucitado, en quien se cumple la redención y la paz, han sido llamados todos los cristianos<sup>4</sup> provenientes tanto del judaísmo como de la gentilidad, para formar en Él un único cuerpo. Así, la Iglesia aparece “en Cristo” no ya como un cuerpo colectivo creado por Cristo y animado por su Espíritu, como realidad autónoma y autosuficiente, sino como el cuerpo “de Cristo” – muerto, resucitado y glorioso – en el que cada uno de los cristianos individualmente, y en unión con los demás creyentes, ha quedado incorporado.<sup>5</sup> La visión del pasaje paulino remite, pues, a una Iglesia a la que son llamados tanto judíos como gentiles para constituir en comunión con Cristo y entre sí una nueva creación que puede decirse “hombre nuevo” y “cuerpo único”.

Por tanto, la Iglesia, que no existe sino “en Cristo”, tampoco existe en la historia como sujeto abstracto sino que está formada por los cristianos, por los hombres salvados mediante la cruz, procedentes del mundo pagano y del mundo gentil. De hecho, como señala Penna, el autor de la Carta, después de haber dado una definición de la Iglesia en el primer capítulo,<sup>6</sup> no sigue en la línea de un discurso eclesiológico abstracto, sino que insiste en el aspecto individual de la identidad cristiana con el fin de subrayar que la Iglesia en su conjunto está

<sup>1</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 144.

<sup>2</sup> «y reconciliando a ambos con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad».

<sup>3</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 144-145.

<sup>4</sup> «Y que la paz de Cristo se adueñe de vuestros corazones: a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo» (Col 3,15).

<sup>5</sup> Cfr. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma*, 423.

<sup>6</sup> «[la Iglesia] que es su cuerpo, la plenitud de quien llena todo en todas las cosas» (Ef 1,23).

constituida por hombres salvados, agraciados por la bondad de Dios, reunidos “en uno” por la cruz de Cristo.<sup>1</sup>

Esta visión, por así decir “personal” del misterio, resulta ulteriormente iluminada por el conjunto de las epístolas de la cautividad, donde la identificación de este cuerpo con la Iglesia se realiza de modo explícito,<sup>2</sup> como se aprecia también en otros pasajes de la misma Carta a los Efesios.<sup>3</sup> Como se sabe, en estos escritos la idea del cuerpo parece personificarse más y distinguirse de Cristo, sin separarse de él, lo cual se realiza a través de la combinación del tema del cuerpo con otros dos: *ekklēsia* y *kephalē*.<sup>4</sup> Además, la comprensión de la Iglesia como cuerpo se abre a un horizonte más cósmico de la salvación, ampliación que resulta de su asociación con el tema del *pléroma*. Con todo, el cuerpo de Cristo es su Iglesia y el cosmos sólo indirectamente.<sup>5</sup>

b) Sois conciudadanos de los santos, miembros de la familia de Dios, templo santo en el Señor (Ef 2,19-22)

Por su parte, los vv. 19-22<sup>6</sup> del mismo segundo capítulo, constituyen el culmen del discurso iniciado en el v. 11. En ellos se exponen las consecuencias de lo que se ha descrito en los vv. 13-18 y se explicita el resultado eclesial de la obra de Cristo, presentada poco antes como “hombre nuevo” (v. 15b) y “un solo cuerpo” (v. 16). El «por tanto» (v. 19), con que inicia esta nueva sección, da a entender claramente que – puesta la intervención de Cristo recién descrita – el resultado comunitario es del todo novedoso: corresponde al nuevo estatuto eclesial de los cristianos procedentes de la gentilidad que, a continuación, el autor de la Carta pasará a describir con una rica serie de imágenes.<sup>7</sup>

El fruto eclesial de la obra de Cristo afirmada en los versículos anteriores viene presentada y desglosada a través de una doble serie de imágenes: una, tomada del ámbito social familiar (conciudadanos/casa-familia [v. 19]) y otra, inspirada en el ámbito de la arquitectura (edificio/templo [vv. 20-22]). A su vez, los versículos en los que el autor echa al vuelo las imágenes, están en correspondencia antitética con los vv. 11-12<sup>8</sup> y quieren describir en términos de contraste la adquisición de aquello que en la vieja condición de los gentiles no se poseía.

<sup>1</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 124.

<sup>2</sup> Cfr. Col 1,18.24.

<sup>3</sup> Cfr. Ef 1,23; 5,23.30.

<sup>4</sup> Cfr. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma*, 424; ROSSÉ, *Voi siete Corpo di Cristo*, 35-46. La imagen de la cabeza, referida a Cristo, sirve a indicarlo como principio de soberanía, de autoridad y animación vital respecto a la Iglesia, su cuerpo.

<sup>5</sup> Cfr. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma*, 441.

<sup>6</sup> «Por lo tanto, ya no sois extraños y advenedizos sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, sobre quien toda la edificación se alza bien compacta para ser templo santo en el Señor, en quien también nosotros entráis a formar parte del edificio para ser morada de Dios por el Espíritu» (Ef 2,19-22).

<sup>7</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 147.

<sup>8</sup> «Recordad, por tanto, que en otro tiempo vosotros, los gentiles según la carne, los llamados “sin circuncisión” por los que se dicen “la circuncisión” – practicada por mano de hombre en la carne –, vivíais entonces sin Cristo, erais ajenos a la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef 2,11-12).

El uso de la imagen de la casa-familia permitirá, además, el posterior paso a la metáfora del edificio y ésta, a su vez, conducirá a la analogía del templo santo, morada de Dios.

Aunque la motivación y la misma estructura del pasaje en su conjunto no son poco esclarecedoras, a nuestro modo de ver, tanto las imágenes “hombre nuevo-un solo cuerpo”, como las que se dan cita en esta nueva sección, son quizá el elemento más significativo para nuestra temática. De hecho, aunque la comprensión eclesial del cristiano no se traduce aquí en un concepto o en una afirmación de principio explícita y directa, no se puede negar que ésta se adivina en el trasfondo de este entramado de imágenes no siempre fáciles de interpretar y, por tanto, de modo más sugerente que razonado.

En efecto, el v. 19 afirma que los cristianos venidos del paganismo, antes extraños y advenedizos, son ahora conciudadanos de los santos y miembros de la casa-familia de Dios a pleno título. Sobre el primer elemento del binomio (“conciudadanos de los santos”), los exégetas ofrecen diversas interpretaciones. La más satisfactoria, representada por Schlier y otros autores, combina dos explicaciones: los santos, de los que son conciudadanos los cristianos, serían los miembros de la Iglesia en la tierra, distintos de los ángeles, pero que en la esperanza viven ya en comunidad con ellos.<sup>1</sup> En el trasfondo se dibuja evidentemente la «Jerusalén de arriba» (Gal 4,26), esto es, la Iglesia como ciudad del cielo.<sup>2</sup> El segundo elemento del binomio (“miembros de la familia de Dios”) es cercano al primero, pero con un matiz más cálido: la Iglesia no es sólo ciudad celestial sino también la casa celestial y los cristianos – los “de casa” –, sus miembros o componentes. Aunque el pasaje no desarrolla la imagen, es interesante la alusión marcadamente personal de la Iglesia que aquí se dibuja. Ésta es ciudad y casa-familia, y aparece formada por creyentes que comparten ya en la tierra la vida nueva con los seres celestiales; es más, que pertenecen a la casa-familia de Dios. No es una Iglesia abstracta sino hecha de personas, los cristianos, cuyos lazos de parentesco abrazan el cielo y la tierra.

Pero como decíamos más arriba, la imagen de la casa-familia, que cierra el v. 19, prepara el paso a la edificación que despuntará en los vv. 20-22. En su andadura, la construcción y el proceso de edificación asumirán los rasgos de un templo santo y, a su vez, contribuirán positivamente a entender con más profundidad la imagen de la casa-familia, reconduciendo el discurso al punto de arranque.

Efectivamente, los vv. 20-22 desarrollan el tema de la *oikodomē* en su doble e inseparable acepción de edificio (obra construida) y de edificación (proceso de construcción). Los conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, o sea los cristianos – la Iglesia – se presentan ahora como el “material edilicio”<sup>3</sup> de la construcción que Dios va levantando sobre Cristo – la piedra que

<sup>1</sup> Cfr. BEST, *Lettera agli Efesini*, 331-332. El autor recoge una síntesis de las diversas hipótesis, incluida la de Schlier (cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 216).

<sup>2</sup> Cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 216-217.

<sup>3</sup> Cfr. BARTH, *Ephesians 1-3*, 270; ZERWICK, *Lettera agli Efesini*, 77.

da estabilidad y solidez al edificio – y sobre los apóstoles y profetas, que son su fundamento en cuanto constituyen el primer eslabón de la cadena de la *traditio* que se remonta a Cristo.<sup>1</sup> En esa edificación siempre *in fieri*, que se va alzando compacta porque tiene a Cristo como piedra clave, son integrados y edificados los cristianos. La meta del dinamismo de perenne crecimiento mira a que éstos formen, no una construcción cualquiera, sino un «templo santo en el Señor» (v. 21): es decir, una edificación espiritual hecha de piedras vivas – como dirá san Pedro en su primera Carta –<sup>2</sup> en el que habita Dios en Espíritu. En definitiva, no es un edificio material sino una entera comunidad viviente la que es definida templo, habitación de Dios.<sup>3</sup> La metáfora, por tanto, se convierte en analogía.

Como señala Schlier, el dinamismo de edificación no alude simplemente a un proceso exterior de crecimiento sino a un proceso interior, ontológico, porque es “en el Señor”, o sea en Cristo. Con otras palabras, el dinamismo se refiere al crecimiento de los fieles y de la Iglesia en su conjunto hacia la santidad en Cristo. Y en esa nueva realidad santa, en Cristo, que es a la vez construcción ya terminada y en permanente edificación interior, también los cristianos de la gentilidad están llamados a entrar y formar parte para ser morada de Dios en el Espíritu. De ahí que llegar a ser cristianos por el bautismo significa siempre – también para los ex-paganos – quedar insertados en una construcción que crece y, por tanto, en el proceso de santificación de la Iglesia.<sup>4</sup>

La analogía del templo santo, morada en el que Dios habita en el Espíritu, retoma pues el matiz familiar del v. 19 pero gana en profundidad porque integra la idea de la inhabitación divina en la casa espiritual, que es la comunidad formada por los cristianos.<sup>5</sup> Así, Dios no sólo llama a los ex-gentiles a su familia y los introduce en su casa, sino que, a través de una presencia interior, hace de ellos su propia morada familiar.

Como es evidente, el significado de estas imágenes ilumina principalmente la dimensión colectiva de la nueva unidad establecida en Cristo, que es la Iglesia, tanto en su aspecto estructural como comunitario. Sin embargo, no deja de sugerir algunas alusiones a los cristianos insertos en esa unidad y a la relación de éstos con la Iglesia; realidad que los precede y los trasciende, pero que no existe independientemente de ellos. De ahí que el texto paulino nos trasmita una visión de la Iglesia en la que el bautizado no sólo vive en ella como elemento *a se*, sino que es Iglesia, en cuanto parte constitutiva de ella: son los miembros de la casa-familia y el material edilicio que se integra en la edificación que crece hasta constituir un templo santo, la morada en la que habita Dios, el lugar de su pre-

<sup>1</sup> Cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 192-193.

<sup>2</sup> Cfr. 1P 2,5.

<sup>3</sup> «Siamo qui di fronte ad una delle maggiori innovazioni del cristianesimo, che supera e praticamente rifiuta ogni concezione cosistica della presenza di Dio nel mondo, trasformandola in concezione personalistica e anzi comunitaria; una operazione del genere, tutt'altro che rimpicciolire la maestà di Dio, tende a nobilitare enormemente il concetto e ancor più la vita stessa della comunità cristiana, responsabilizzandola in maniera insospettata (cfr. Mt 18,20)» (cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 151).

<sup>4</sup> Cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 222-223.

<sup>5</sup> Cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 195-196.

sencia. Es más, a nuestro modo de ver, esto permite decir que los cristianos no sólo “componen” la Iglesia sino que, sin ser toda ella, lo son en cierto sentido pero de modo real.

Resulta obligado recordar, por último, que los estudiosos asignan gran relieve al momento eclesiológico descrito en la entera sección. En definitiva, el autor de la Carta está recordando con gran júbilo a sus destinatarios no sólo su lamentable situación originaria sino sobre todo su nueva condición: su ser la realidad nueva en Cristo, que es la Iglesia.

### c) La edificación del cuerpo de Cristo en el amor (Ef 4,7-16)

El pasaje que ahora nos ocupa se sitúa en la quinta sección del cuerpo de la epístola (4,1-16), con la que comienza propiamente el desarrollo parenético del discurso teológico expuesto en las secciones anteriores. Los versículos precedentes (vv. 1-6) exhortan a los destinatarios a salvaguardar la unidad, mientras que los que interesan más directamente (vv. 7-16)<sup>1</sup> les recuerdan que la Iglesia es una realidad internamente articulada porque Cristo ha otorgado a cada uno de los fieles un don, según una medida diversa (v. 7), de manera que la comunidad cristiana no se presenta como un bloque uniforme y monolítico sino como un cuerpo vivo, estructurado y dinámico, como un organismo siempre en crecimiento y en tensión hacia su cabeza, que es Cristo. Según lo indicado en el v. 7, por tanto, toda la Iglesia es “ministerial”, ordenada al servicio, aunque todos los fieles participan en él de modo diverso. Como en un cuerpo, en definitiva, cada miembro tiene su parte.

En una Iglesia en su totalidad ordenada al servicio, sin embargo, Cristo ha suscitado algunos ministerios específicos que se pasan a individuar (v. 11) y después a precisar, según su fin y relación respecto a la entera comunidad (v. 12). En relación con el primer aspecto («el Señor constituyó a algunos» [v. 11]),<sup>2</sup> llaman la atención dos elementos: el carácter donal de esta dispensación de gracia derivada de Cristo glorificado («Él constituyó»),<sup>3</sup> y el hecho de que ésta se presenta

<sup>1</sup> «A cada uno de nosotros, sin embargo, ha sido dada la gracia en la medida en que Cristo quiere otorgar sus dones. [...] Él constituyó a algunos como apóstoles, a otros profetas, a otros evangelizadores, a otros pastores y doctores, a fin de que trabajen en perfeccionar a los santos cumpliendo con su ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo, para que ya no seamos niños que van de un lado a otro y están zarandeados por cualquier corriente doctrinal, por el engaño de los hombres, por la astucia que lleva al error. Por el contrario, viviendo la verdad con caridad, crezcamos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo – compacto y unido por todas las articulaciones que lo sostienen según la energía correspondiente a la función de cada miembro – va consiguiendo su crecimiento para edificación en la caridad» (Ef 2,7-16). Los vv. 8-10 evidencian precisamente la condición de Cristo glorificado. Los omitimos porque presentan menos interés para el estudio.

<sup>2</sup> En el texto griego original no se dice que Cristo ha constituido sino que “ha dado” (*edoken*), y esto retoma expresamente el discurso del don de Cristo de los vv. 7-8 (cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 265).

<sup>3</sup> Cfr. A. MIRALLES, *Le dimensioni cristologica e pneumatologica del ministero ordinato, quali emergono dal NT*, en IDEM, “*Pascete il gregge di Dio*”. *Studi sul ministero ordinato*, Edusc, Roma 2002, 25-29.

como un conjunto pluriforme de dones ministeriales al servicio de la comunidad, elencados aquí en una lista no completa sino simplemente ilustrativa. Los ministerios enumerados no forman un grupo aparte, aislado y autónomo respecto a la comunidad sino que son otorgados a la comunidad en su conjunto y expresan sólo parcialmente la gracia que fue dada a cada uno (v. 7), esto es, la condición “ministerial” de toda la Iglesia.<sup>1</sup> Aunque resulta difícil precisar la identidad de cada uno de estos ministerios, y si coinciden o no en un mismo sujeto, el dato más claro es que todos se presentan en relación y en continuidad con los apóstoles, que encabezan el elenco. En efecto, los apóstoles – ya sea en sentido estricto, incluyendo a san Pablo;<sup>2</sup> ya sea en sentido amplio, indicando a otros colaboradores enviados a las diversas comunidades<sup>3</sup> – se caracterizan por detentar el oficio específico de los Doce – el ministerio apostólico – frente a la comunidad; los demás ministerios mencionados aparecen en continuidad con el oficio propiamente apostólico. Por eso, concluyen algunos estudiosos, lo que aquí se dice en común sobre estos ministerios eclesiales, puede ser atribuido a aquellos que, según la Tradición, han sucedido a los apóstoles como pastores de la Iglesia: o sea, a los obispos y a sus colaboradores, presbíteros y diáconos.<sup>4</sup>

En relación con el segundo aspecto («a fin de que trabajen en perfeccionar a los santos cumpliendo con su ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» [v. 12]),<sup>5</sup> también salen a la luz elementos muy significativos. Según el parecer de la mayoría de los exégetas, en este versículo el autor de la epístola explicita la finalidad de esta pluriforme dispensación de gracia (el ministerio apostólico): esto es, el servicio a los santos.<sup>6</sup> Como señala Penna, su sentido es ayudar, estimular, hacer idóneos a los fieles cristianos en general (los santos) para realizar la tarea de servicio que corresponde a toda la comunidad, en orden a edificar el cuerpo de Cristo.<sup>7</sup> Por tanto, hay una responsabilidad primaria, inherente a los ministerios elencados en el v. 11, que consiste en favorecer que todos los bautizados alcancen la condición de adultos; pero también hay una responsabilidad común, no sólo de unos pocos, que toca a todos los fieles. Así, estos ministerios lejos de constituir una élite tienen una tarea esencialmente promocional, que mira a educar la identidad bautismal de cada cristiano con el fin de que cada uno asuma responsablemente el propio don-llamada y lo realice generosamente «para utilidad común» (1Co 12,7).<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 191.

<sup>2</sup> Es el sentido más conforme al contexto de la Carta (cfr. 1,1; 2,20; 3,5).

<sup>3</sup> Cfr. Rm 16,7; 1Co 15,7; 2Co 8,23; Flp 2,25.

<sup>4</sup> Cfr. MIRALLES, *Le dimensioni cristologica e pneumatologica*, 27-28.

<sup>5</sup> Literalmente la traducción sonaría así: «para la dotación de los santos en vistas a una obra de servicio en vistas de la edificación del cuerpo de Cristo» (cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 192). Otros comentaristas entienden la expresión «en vistas a una obra de servicio» como dependiente del precedente verbo «ha dado» del v. 11 y, por tanto, referida a la actividad de los ministros, no de todos los fieles (cfr. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, 212-213).

<sup>6</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 186.192; MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 267.

<sup>7</sup> Cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 193.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, 193-194.

Pero, de modo paradójico, la multiplicidad de ministerios no lleva a la disgregación del cuerpo eclesial precisamente porque su finalidad y su ley suprema son «la edificación del cuerpo de Cristo».<sup>1</sup> El autor de la Carta explicita y desglosa este sentido y orden sirviéndose nuevamente de dos de las imágenes ya aparecidas en la epístola: la edilia y la del cuerpo, aparentemente inconexas entre sí. Como ya hemos visto, la Iglesia es el cuerpo de Cristo, que es la Cabeza. Este cuerpo, que expresa de modo analógico la nueva unidad en Cristo que abraza a judíos y a gentiles – una sola cosa, un hombre nuevo, un solo cuerpo, en un solo Espíritu (2,13-18) –, se forma a través de la inserción de los redimidos en el cuerpo de Cristo muerto, resucitado y glorioso por medio de la cruz (2,16). Pero también la Iglesia es edificada sobre Cristo, que es la piedra angular – último criterio de cohesión y de apoyo – como templo santo. En esta construcción tienen parte los fieles que son edificados para ser morada de Dios en el Espíritu (2,20-22). Así, los ministerios elencados en el v. 11 tiene como razón de ser última el servicio a los santos y, en unión con ellos, la edificación (*oikodomē*)<sup>2</sup> del cuerpo de Cristo: es decir, del único organismo vital de la Iglesia y de cada uno de los fieles.

Precisamente los vv. 13-16, que cierran este tercer pasaje, se refieren al dinamismo de crecimiento, entendido como un proceso de creciente madurez y plenitud en Cristo, de carácter escatológico, y que comprende a la Iglesia en su conjunto y en cada uno de sus componentes. En efecto, este crecimiento – que comporta dejar el estadio infantil y se expresa como desarrollo en la vida de fe (unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios) y de caridad (decir la verdad en el amor) – no es otra cosa que tender a Cristo. Él es la meta y el punto de llegada (v. 15). Por eso, la Iglesia y cada uno de los fieles no sólo deben realizarse como templo santo sino que están llamados a identificarse cada vez más con su Cabeza. A la vez, Él es también el punto de partida de este crecimiento, en cuanto principio vital del cuerpo (v. 16). De este modo, Cristo es garante no sólo de la unidad y de la articulación del cuerpo, sino también de su crecimiento. De ahí que la Iglesia cuanto más tiende a Cristo, más crece y se realiza como Iglesia.

A nuestro modo de ver, esta concepción estructural y dinámica del cuerpo eclesial – de carácter unitario pero claramente orgánico – que saca a la luz el conjunto del pasaje, contribuye de modo decisivo a entender una cuestión clave: “Iglesia” y “sujeto eclesial activo y responsable” son todos los fieles y no sólo los detentores del ministerio eclesiástico, aunque indudablemente éstos cumplan una función insustituible en la capacitación de los bautizados para el servicio propio – y también insustituible – que han de prestar en la edificación del cuerpo de Cristo. De hecho, no es poco significativo que el texto venga a decir que el don ministerial procedente de Cristo resucitado es único aunque diversas son sus manifestaciones, y que única es también su traducción en acto –

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 194.

<sup>2</sup> Esta idea excluye toda improvisación y sugiere, en cambio, los conceptos correlativos de gradualidad y de crecimiento (cfr. PENNA, *Lettera agli Efesini*, 194).

la *diakonía* – confiada a todos los fieles, aunque a cada uno según su propio don (v. 7).<sup>1</sup> Así, el ministerio eclesiástico tiene ciertamente su lugar en el seno de ese único ministerio que tiene como protagonistas a todos los bautizados, pero con la específica función de promocionar a toda la Iglesia para que ésta haga efectiva la *diakonía* que le ha sido confiada, en vistas a la edificación del cuerpo de Cristo. Edificación entendida como creciente configuración de la Iglesia en su conjunto y de cada uno de los fieles con la Cabeza, y que se traduce y verifica en los signos de la vida de fe y de caridad.

Resulta difícil ver en esta dispensación del don ministerial de Cristo a toda la Iglesia una comprensión abstracta, monolítica y uniforme del cuerpo eclesial. Por el contrario, a nuestro modo de ver este elemento conduce de modo directo y certero a una visión unitaria y orgánica, articulada y dinámica de la Iglesia, donde el conjunto ciertamente es más que los miembros pero no existe al margen de ellos ni actúa sin el dinamismo diversificado y multiforme de dones que tiende a la edificación del cuerpo. Desde la óptica del don de Cristo a su Iglesia, por tanto, parece rebuscado no pensar en sus miembros – fieles cristianos en general y ministros – en su unidad y real diversificación originada en Cristo, como “Iglesia”, aunque ni unos ni otros puedan reivindicar para sí la exclusiva de serlo.

#### 4. Casa-santuario que somos nosotros (Hb 3,1-6)<sup>2</sup>

La estructura literaria de la Carta a los Hebreos, escrita probablemente por un cristiano culto de origen judío cercano a san Pablo en pensamiento y actividad, no es fácil de determinar. A lo largo de la epístola se van alternando partes explicativas de carácter doctrinal y partes exhortativas. Así, el contenido moral o parenético se entremezcla deliberadamente con el dogmático, de forma que las verdades de fe son expuestas por el autor como el fundamento de la conducta que se recomienda y se pide a los destinatarios.<sup>3</sup> De hecho, el autor ofrece una sólida base doctrinal – la superioridad del cristianismo respecto a la Antigua Alianza, la perfección de la Nueva Ley, la grandeza de Cristo – como respaldo a su exhortación a la perseverancia en la fe de los destinatarios y que, en último término, constituye el motivo primordial de la Carta.

El pasaje que nos interesa (3,1-6) abre la sección en la que el autor describe la superioridad de Cristo sobre Moisés, legislador de la Antigua Alianza, y es seguido de una exhortación a la fidelidad a Jesús (3,7-13). En efecto, partiendo de la fidelidad a su misión demostrada por Moisés y de la fidelidad eminente que manifestó Cristo a la suya, el autor fundamenta la excelencia de este último y lo

<sup>1</sup> Cfr. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini*, 267-268.

<sup>2</sup> Cfr. W.A. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Lev, Città del Vaticano 1999; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. II Commentaire*, Gabalda, Paris 1953; G. WESLEY BUCHANAN, *To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions*, en AB, 36, Doubleday & Company, New York 1985.

<sup>3</sup> Para una visión introductoria de la Carta véase O. KUSS, *Carta a los Hebreos*, Herder, Barcelona 1977, 17-35.

hace precisamente sirviéndose de una imagen: la casa, considerada unas veces como edificio y otras como familia. El texto ofrece datos no poco interesantes para nuestro estudio pues viene a decir que Cristo, como Hijo – a diferencia de Moisés, que es sólo un servidor en la casa de Dios –, está al frente de su casa; es decir, de la Iglesia.

El discurso se estructura en dos momentos. Después de haber invitado a los lectores a reparar en Jesús, en virtud de la vocación celestial recibida (v. 1),<sup>1</sup> la exposición pasa por una primera fase (vv. 2-3)<sup>2</sup> que es un parangón de carácter general e ilustrativo entre dos ejemplos de fidelidad: la de Cristo y la de Moisés. La comparación se realiza siguiendo la analogía de la construcción, que constituye un lugar común en ambiente helenista: Jesús es a Moisés como el constructor de una casa es a la casa misma. De hecho, en el v. 4,<sup>3</sup> la analogía se proyecta en un nivel cósmico con una tercera pareja de términos: Dios-universo.<sup>4</sup> Spicq y otros autores, en cambio, identifican materialmente los términos de la analogía con Cristo (constructor) y Moisés (la casa).<sup>5</sup>

La segunda fase del discurso (vv. 5-6),<sup>6</sup> que es la que nos interesa particularmente, ofrece el fundamento exegético al parangón: Moisés fue fiel como un siervo en la casa de Dios (Nm 12,7), mientras que Jesús es Hijo y, en cuanto tal, ha sido puesto al frente de la casa de Dios (Hb 1,2). En efecto, el relato del libro de los Números evoca que YHWH amonesta a Aarón y a María por haber murmurado contra Moisés y declara que éste no es un simple profeta con el que se comunica mediante visiones y sueños, sino que es su siervo con el que habla cara a cara.<sup>7</sup> El título de siervo tiene aquí, como en otros lugares del Antiguo Testamento, un carácter honorífico y manifiesta la condición singular de Moisés como representante de Dios. Moisés fue fiel como siervo en este sentido y su servicio consistió en dar testimonio de lo que sería anunciado más tarde. El carácter futuro del mensaje indica la palabra final que, tanto Moisés como todos los profetas, testimonian.<sup>8</sup>

Cristo, en cambio, es fiel no como siervo sino como Hijo de Dios. Su condición filial divina no requiere aquí demostración puesto que ya fue documentada

<sup>1</sup> «Por tanto, hermanos santos que sois partícipes de una vocación celestial, fijad vuestra atención en Jesús, Apóstol y Sumo Sacerdote de la fe que confesamos» (Hb 3,1).

<sup>2</sup> «[Jesús] que es fiel al que lo constituyó, como lo fue también Moisés en toda su casa; aunque Él ha sido juzgado digno de mayor gloria que Moisés, ya que el constructor tiene mayor dignidad que la casa» (Hb 3,2-3).

<sup>3</sup> «Porque toda casa es construida por alguien, pero Dios construyó el universo» (Hb 3,4).

<sup>4</sup> Cfr. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 202.

<sup>5</sup> Cfr. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, 63.

<sup>6</sup> «Moisés fue ciertamente fiel en toda su casa como sirviente, para dar testimonio de las cosas que debían anunciarse, pero Cristo lo fue como Hijo al frente de su casa: casa que somos nosotros, si mantenemos la confianza y el orgullo gozoso de la esperanza» (Hb 3,5-6).

<sup>7</sup> «Escuchad, pues, mis palabras: cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, mediante visiones yo me doy a conocer, en el sueño yo le hablo. Esto no lo hago con mi siervo Moisés. Ningún otro es tan fiel en toda mi casa. Conversamos cara a cara. Mediante visión, no por enigmas, contempla la figura del Señor. ¿Cómo no teméis murmurar contra mi siervo Moisés?» (Nm 12,6-8).

<sup>8</sup> Cfr. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 203-204.

mediante la Escritura en el primer capítulo de la Carta (1,2). Ahora bien, el hecho de que Cristo revista la condición de Hijo comporta que su lugar propio – a diferencia del puesto de Moisés – no está *en* la casa de Dios, sino *sobre* (*epí*) ésta. La afirmación relativa a Moisés quiere decir que éste fue fiel *en* la casa-comunidad familiar que Dios se formó mediante la conclusión de la antigua Alianza – la “casa” de Israel – porque ésta comprende a todos los que profesan la fe antigua (4,2), constituyeron ejemplos de fe (c. 11) y son hechos perfectos con los miembros de la nueva Alianza (11,40). De hecho, el Targum de Nm 12,7 lee “mi pueblo” (*ammî*) en lugar de “casa”.<sup>1</sup> En cambio, Cristo preside la casa; una casa que aparece con los rasgos de santuario o templo porque el Hijo de Dios que está *sobre* ella es Sumo Sacerdote, según indica el contexto relativo al sacerdocio de Cristo y la afirmación explícita que se recoge más adelante: «teniendo un Sumo Sacerdote al frente de la casa de Dios» (10,21).<sup>2</sup> Pero ¿cuál es la identidad de esta casa-comunidad-santuario o templo? Como pone claramente de manifiesto la proposición relativa que especifica la casa como “nosotros” (*hemeis*), el edificio sagrado son los cristianos: es decir, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia hecha de creyentes.<sup>3</sup> Precisamente porque los cristianos son este santuario, son exhortados a ser fieles a quien lo preside: Cristo, Sumo Sacerdote, el Fiel por antonomasia.

El pasaje, por tanto, ofrece datos iluminantes en dos sentidos. De una parte, en la línea de identificar claramente la casa-familia-templo sobre la que Cristo está al frente con “nosotros”; es decir, con los cristianos, con los fieles del nuevo pueblo-casa-templo de Dios, que es la Iglesia. De otra, en la línea de añadir matices interesantes a la comprensión paulina de los cristianos-Iglesia como edificio espiritual o santuario de Dios. Porque, en efecto, los bautizados no sólo son el templo que Dios edifica sobre la piedra angular – que es Cristo – y sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, en el que Dios inhabita en su Espíritu (Ef 2,20-22), sino que, además, son el templo presidido por Cristo en el que como Sumo Sacerdote ejercita su excelso sacerdocio.

#### 5. Piedras vivas de un edificio espiritual y pueblo sacerdotal (1P 2,4-10)<sup>4</sup>

Probablemente, la Primera Carta de san Pedro estaba dirigida a comunidades cristianas establecidas en diversas regiones del Asia Menor, donde el ambiente

<sup>1</sup> Cfr. WESLEY BUCHANAN, *To the Hebrews*, 58.

<sup>2</sup> Cfr. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 204.

<sup>3</sup> Cfr. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, 69; ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei*, 204. Como explica este último estudioso, los exégetas patristicos interpretan a menudo el “nosotros” como referido al cristiano llamado a transformarse en parte de la casa espiritual de Dios.

<sup>4</sup> Cfr. O. KNOCH, *Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, Morcelliana, Brescia 1996; M. MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2002; K.H. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1981; B. SCHWANCK, *Prima lettera di Pietro*, Città Nuova, Roma 1966; D.P. SENIOR, *1 Peter*, en D.J. HARRINGTON (ed.), *Sacra Pagina Series*, 15, The Liturgical Press, Collegeville - Minnesota 2003; C. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, Città Nuova, Roma 1971.

era adverso a la fe y, por consiguiente, podía suponer un evidente peligro para la perseverancia de los fieles. Quizá se trataba de la primera generación de cristianos en aquella región, que habían abrazado la fe hacía poco y provenían en su mayoría de la gentilidad. Se entiende así que el autor despierte constantemente la conciencia de su bautismo, las consecuencias derivadas de su nueva condición y lo que había de ser su presencia en el mundo. De hecho, el objetivo fundamental del Apóstol parece haber sido consolar y exhortar a los fieles de esas comunidades a mantenerse firmes en la fe en medio de dificultades y persecuciones, recordándoles – como decíamos – el sentido bautismal de su existencia en el mundo.<sup>1</sup>

Al hilo de la exhortación, la epístola desarrolla con frecuencia temas doctrinales que constituyen justamente el fundamento de la enseñanza parenética. La primera sección (1,13-2,10) contiene elementos característicos de una catequesis bautismal y podría decirse que es una vibrante invitación a buscar la santidad, consecuencia de la vocación recibida en el bautismo, por el que el cristiano se hace miembro de un pueblo sacerdotal que es la Iglesia. Precisamente aquí se sitúa el último pasaje elegido (1P 2,4-10) que, según Spicq, constituye la sección más difícil de la Carta.<sup>2</sup> Como quiera que sea, presenta particular interés para nuestro estudio.

En efecto, después de evocar a los destinatarios su condición bautismal y, por tanto, de haber sido regenerados como niños recién nacidos a una vida nueva (vv. 1-3), el autor prosigue el discurso introduciendo inesperadamente una nueva imagen: la del edificio espiritual (vv. 4-8). A su vez, ésta da paso a una tercera: la del pueblo de Dios (vv. 9-10), con la que concluye esta breve pero densa sección. Con la imagen de la edificación, por lo demás, el discurso sobre la condición de los bautizados tomará un sesgo marcadamente eclesiológico que se mantendrá hasta el v. 10.

El desarrollo de la imagen edilicia<sup>3</sup> comienza con una referencia a Cristo, antes alimento, ahora «piedra viva» (v. 4).<sup>4</sup> Se trata indudablemente de Cristo resucitado, que de la muerte ha vuelto a la Vida; tema, por otra parte, muy presente en el conjunto de la Carta. Pero Cristo resucitado, la piedra viva, ha sido «desechada por los hombres» (v. 4), como explicita el mismo Cristo haciendo suya la expresión del Salmo y Pedro declara ante el Sanedrín.<sup>5</sup> Así, y como queriendo recordar a los cristianos el misterio de la cruz,<sup>6</sup> el texto viene a decir que

<sup>1</sup> Para una visión introductoria de la Carta véase J. MICHL, *Cartas Católicas*, Herder, Barcelona 1977, 437-452.

<sup>2</sup> Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 106.

<sup>3</sup> «Al acercaros a él, piedra viva desechada por los hombres pero escogida y preciosa delante de Dios, también vosotros – como piedras vivas – sois edificados como edificio espiritual para un sacerdocio santo, con el fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo» (1P 2,4-5).

<sup>4</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 86; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 81; SENIOR, *1 Peter*, 52; SCHEKLE, *Le lettere di Pietro*, 115.

<sup>5</sup> Cfr. Sal 118,22, donde la expresión se refiere a Israel; Mt 21,42; Lc 20,17; Hch 4,11.

<sup>6</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 86.

el Cristo vivo es contemporáneamente el Cristo rechazado, puesto que – como se indica no con aoristo sino con el perfecto del presente – tal rechazo no es un simple acontecimiento pasado (su pasión y muerte) sino que continúa y perdura en el presente.<sup>1</sup> No obstante, la piedra rechazada es elegida por Dios y valiosa ante Él (v. 4): es decir, a los ojos de Dios es perfectamente válida para la construcción e, incluso, preciosa respecto a las demás. De ahí que los cristianos se han de acercar a ella (v. 4); o sea, se han de presentar ante Cristo – como indica el verbo de acercamiento que no tiene un sentido espacial sino más bien cultural y, por tanto, con referencia al bautismo – para unirse a Él y, en unión con Él – la piedra que da la Vida – llegar a ser también «piedras vivas» (v. 5).<sup>2</sup>

En efecto, al acercarse a la «piedra viva» que es Cristo y entrar en comunión con Él a través del bautismo, los cristianos adquieren la condición de «piedras vivas» en la construcción espiritual (v. 5). Como señala Spicq, la repetición «piedra viva-piedras vivas» sugiere que los bautizados, lejos de añadirse a Cristo como elementos heterogéneos del edificio, son más bien de la misma naturaleza y poseen la misma calidad edilicia que Cristo.<sup>3</sup> La acción del verbo edificar (*oikodomeo*), referida aquí a los cristianos, tiene un sentido eclesiológico y describe la edificación de éstos como construcción espiritual (v. 5). De hecho, aunque el verbo puede traducirse en indicativo o en imperativo, la dinámica argumentativa del texto aconseja hacerlo en indicativo, expresando así que los bautizados son edificados como piedras vivas por Dios, que es quien levanta el edificio y consolida las piedras vivas en una unidad fundada en Cristo.<sup>4</sup> En definitiva, sólo en virtud de Él – la piedra viva – y en unión con Él, los cristianos son piedras vivas y forman una casa o edificio espiritual (*oikos pneumatikós*). Como en otros pasajes del Nuevo Testamento, la imagen edilicia alude aquí al doble significado de casa-edificio y casa-familia.<sup>5</sup> El adjetivo espiritual (*pneumatikós*), por su parte, quiere indicar – también como en otros lugares neotestamentarios – que no se trata de una casa construida con material de piedra o de madera, sino de la comunidad de los cristianos (la Iglesia) animada por el *Pneuma* y, por tanto, del nuevo lugar de la presencia de Dios entre los hombres.<sup>6</sup>

Así, en virtud de su connotación pneumática, la imagen edilicia referida a la nueva comunidad cristiana pareciera adquirir más bien los rasgos de un templo o de un santuario. La Iglesia sería, en consecuencia, el nuevo templo o edificio espiritual edificado sobre la piedra viva, que es Cristo, y formado por piedras vivas, que son los cristianos unidos a Él por la fe y el bautismo.<sup>7</sup> De hecho, la ima-

<sup>1</sup> Cfr. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 115.

<sup>2</sup> Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 112.

<sup>3</sup> El autor remite a dos textos veterotestamentarios en los que se relaciona la metáfora de la roca con Israel: «En cambio, desprecias a la Roca que te engendró, te olvidas de Dios, que te dio a luz» (Dt 32,18); «Mirad a la roca de la que fuisteis tallados, la hondura de la cantera de donde fuisteis extraídos» (Is 51,1) (cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 114).

<sup>4</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 86-87.

<sup>5</sup> Cfr. 1CO 3,16-17; Ef 2,21 (cfr. SENIOR, *1 Peter*, 53).

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>7</sup> Los diversos comentarios coinciden unánimemente en este punto.

gen se perfila claramente en esta línea puesto que el discurso pasa a decir que los regenerados, una vez unidos a Cristo e incorporados a la Iglesia como piedras del templo y miembros de la casa-familia de Dios, constituyen un «sacerdocio santo» (v. 5)<sup>1</sup>: es decir, un cuerpo de sacerdotes o una familia sacerdotal. Su ley de vida, por tanto, es la de un santuario consagrado al culto de Dios. Esto quiere decir entonces que la razón misma de la inserción de los creyentes en la Iglesia es formar un conjunto de adoradores de Dios en espíritu y verdad: un sacerdocio (*eis hierateuma*). De hecho, este sustantivo ignorado fuera de la Biblia, parece tener un significado colectivo: indica un colegio sacerdotal<sup>2</sup>. Ahora bien, mientras los hijos de Arón, responsables del culto de Israel, constituían una casta aparte, en la Iglesia todos los fieles son idóneos para acceder a Dios, adorarle y servirlo: todos, por tanto, poseen dignidad sacerdotal. El adjetivo santo (*haghion*), que cualifica a este nuevo cuerpo de sacerdotes evidentemente hace referencia a Ex 19,6 donde se indica a Israel como nación consagrada a YHWH en virtud de la Alianza. ¿Cuál es su función? Puesto que el oficio propio del sacerdocio es ofrecer sacrificios,<sup>3</sup> el de la nueva congregación sacerdotal también consiste en elevar sacrificios, pero espirituales y agradables a Dios (v. 5).<sup>4</sup>

El pasaje se sitúa, por tanto, en continuidad con la espiritualización del culto iniciada en el Antiguo Testamento y mantenida en el Nuevo, corriente que entiende el sacrificio fundamentalmente como ofrecimiento interior de la propia vida a Dios.<sup>5</sup> Ahora bien, este verdadero sacrificio es posible y aceptable a Dios no por mérito de los hombres, sino sólo en cuanto es ofrecido por medio de Jesucristo (v. 5): Él es el verdadero y Sumo Sacerdote, santo e inocente, mediador de la nueva Alianza, que realiza una redención eterna sacrificándose por nosotros y ofreciéndose como sacrificio suave y agradable a Dios. Por tanto, toda la comunidad sacerdotal – dotada de dignidad sacerdotal y constituida como sacerdocio del nuevo santuario – tiene por fin dar culto verdadero y agradable a Dios «por medio de Jesucristo»: esto es, la entrega de sus vidas conforme al Espíritu en oblación a Dios.<sup>6</sup>

El pasaje presenta a continuación un repertorio de textos, probablemente ya existente, a modo de fuente y autoridad escriturística (vv. 6-8).<sup>7</sup> De ahí la fórmula que introduce esta nueva serie de versículos, en los que el autor de la Carta pondrá de manifiesto que la salvación se decide en función del juicio que cada

<sup>1</sup> Varios autores hacen notar que la referencia a la dignidad sacerdotal de la comunidad cristiana viene precisamente a evidenciar su condición de templo pneumático: cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 116; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 82-83; MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 87; SENIOR, *1 Peter*, 54; SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 116.

<sup>2</sup> A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984, 257-271.

<sup>3</sup> Cfr. Hb 5,1.

<sup>4</sup> Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 117-118.

<sup>5</sup> Cfr. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 116-117.

<sup>6</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 87.

<sup>7</sup> «Por lo que dice la Escritura: Mira, pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa; quien crea en ella, no será confundido. Por eso, para vosotros, los creyentes, el honor; pero para los incrédulos: La piedra que rechazaron los constructores, ésta ha llegado a ser la piedra angular, y piedra de tropiezo y roca de escándalo. Ellos tropiezan, porque no creen en la palabra: para esto habían sido destinados» (1P 2,6-8).

uno enuncia respecto a Cristo. La imagen de la piedra enlaza ahora con la fe: quien cree en (*epi*) esta piedra de gran valor, valiosa porque ha sido escogida por Dios y ocupa un lugar clave en el edificio – es decir, quien cree en Cristo –, no perecerá (v. 6). La preposición griega *epi* indica precisamente un apoyarse sobre la piedra, sugiere un contacto y una relación con ésta. En definitiva, aquí se encuentra expresada la idea bíblica de la fe, que vincula a las piedras vivas con Cristo, les da solidez, las pone al seguro, las salva. Por tanto, la cohesión del edificio espiritual en el que son edificados los cristianos, viene precisamente de su relación con Él, la piedra sobre la que se apoya la construcción.<sup>1</sup> Así, insertados como piedras vivas en el edificio espiritual que se levanta sobre Cristo, los cristianos son reconocidos en su valor y reciben ya el honor que se revelará plenamente en el día del juicio (v. 7). Para los incrédulos que rechazan la predicación sobre Cristo, en cambio, ocurre todo lo contrario: la piedra angular se constituye en obstáculo y escándalo, en motivo de perdición (v. 8).

Por contraste frente a los incrédulos, el discurso prosigue y se cierra presentando la identidad, dignidad y misión de los creyentes («vosotros»: v. 9), mediante una nueva imagen: la histórico-salvífica del pueblo de Dios (vv. 9-10).<sup>2</sup> El autor cumple este paso sirviéndose de una cadena de textos veterotestamentarios vinculados con la elección de Israel y la Alianza, que le permiten transferir a los bautizados los títulos y promesas que allí se contienen.<sup>3</sup> Los cristianos, la Iglesia, son pues el verdadero y nuevo pueblo de Dios. En primer lugar, siguiendo Is 43,20,<sup>4</sup> el pasaje los define «linaje escogido» (*genos eklekton*: v. 9). Este título, que san Pedro privilegia de modo particular en la Carta (1,1) porque funda todas las demás dimensiones de la vida cristiana, reivindica para los creyentes la prerrogativa fundamental de Israel: la elección divina. En efecto, la elección hizo de los israelitas un linaje creado por el obrar gratuito y electivo de Dios y – cumplida en Cristo – hace ahora de los cristianos una nueva estirpe en continuidad con el linaje de Abraham.<sup>5</sup>

En segundo lugar, retomando Ex 19,6,<sup>6</sup> el discurso describe a los creyentes como «sacerdocio real» (*basileion hierateuma*: v. 9). La expresión está en línea con la versión de los Setenta que pone el acento en el sacerdocio más que en la regalidad, indicando así a Israel en su conjunto como nación dotada de un estatuto sacerdotal en cuanto que, separada de los demás pueblos, tiene el privilegio de

<sup>1</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 88.

<sup>2</sup> «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido en propiedad, para que pregonéis las maravillas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz: los que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; los que antes no habíais alcanzado misericordia, ahora habéis alcanzado misericordia» (1P 2,9-10).

<sup>3</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 89-90; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 86; SENIOR, *1 Peter*, 55; SCHWANCK, *Prima lettera di Pietro*, 53; SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 124; SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 123.

<sup>4</sup> «Me glorificarán las bestias del campo, los chacales y los avestruces, porque he puesto agua en el desierto y ríos en la estepa para dar de beber a mi pueblo elegido» (Is 43,20).

<sup>5</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 90; SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 123.

<sup>6</sup> «vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19,6).

acceder directamente a YHWH. La fórmula indica, pues, la condición sacerdotal de toda la comunidad cristiana; condición calificada “real” en el sentido de dignidad suprema.<sup>1</sup>

A continuación, también siguiendo Ex 19,6, el autor considera a los cristianos «nación santa» (*ethnos hagios*: v. 9) en el sentido de consagrada a YHWH.<sup>2</sup> La santidad cualifica a los creyentes precisamente en virtud de la elección divina (1,15) que los sustrae de la esfera de lo mundano y los introduce en la comunión con Dios. Por tanto, este adjetivo define aquí la singular pertenencia de los bautizados al Santo y su participación en la santidad y perfección divinas, como ya se dijo en 1,15-21, donde la santidad deriva de Dios, es puesta en relación con la obra redentora de Cristo y llama a vivir un estilo de vida cristiano.<sup>3</sup> Además de la referencia a ese pasaje, el adjetivo también está ligado a la idea del sacerdocio santo expresada poco antes (2,5). Porque, en efecto, en continuidad con Dt 26,19<sup>4</sup> hay que entender esta santidad en relación con el ministerio cultural y la glorificación a Dios que se sigue de este servicio.<sup>5</sup>

Por último, inspirándose en Ml 3,17,<sup>6</sup> el pasaje define a los cristianos “pueblo adquirido en propiedad” (*laos eis peripoiēsin*: v. 9), en línea con la adquisición divina de Israel que deriva de la Alianza y que lo constituye en propiedad personal de Dios, objeto de su predilección y de su protección. En definitiva, los bautizados también lo son porque – como el autor enuncia en 1,19 – han sido adquiridos por la sangre preciosa de Cristo.<sup>7</sup>

Pero estos títulos expresivos de la condición y dignidad de Israel, que san Pedro transfiere a los cristianos – nuevo pueblo de Dios –, no son atributos estáticos sino dinámicos porque se ordenan a una misión.<sup>8</sup> Es más, podría decirse que si el autor de la Carta subraya con tanta insistencia la grandeza de la identidad cristiana es fundamentalmente en vistas a evidenciar su fin y su tarea en el mundo: «para que pregonéis las maravillas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz» (v. 9).<sup>9</sup> O sea, para magnificar<sup>10</sup> a Dios por sus grandes intervenciones salvíficas (*aretai*) en favor de los hombres.<sup>11</sup> Se trata, pues, de dar gloria a

<sup>1</sup> SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 123-124; KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 88.

<sup>2</sup> Cfr. Dt 7,6; 14,2.21.

<sup>3</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 90; SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 125.

<sup>4</sup> «Él, por su parte, te constituirá como el más excelso en honor, renombre y gloria entre todos los pueblos que Él hizo, para que seas pueblo consagrado al Señor, tu Dios, según te prometió» (Dt 26,19).

<sup>5</sup> Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 126.

<sup>6</sup> «Serán mi propiedad – dice el Señor de los ejércitos – el día que Yo actúe. Me apiadaré de ellos como se apiada un hombre de su hijo que le sirve» (Ml 3,17).

<sup>7</sup> Cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 126; MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 90-91.

<sup>8</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 91.

<sup>9</sup> Cfr. SENIOR, *1 Peter*, 62.

<sup>10</sup> *Exaggēllo* es un verbo litúrgico usado casi exclusivamente en el Salterio, sinónimo de magnificar, ensalzar. Expresa la acción de difundir un mensaje que sale del corazón y, puesto que se trata de la salvación y de un sentimiento de gratitud por ésta, se da acompañada con cantos de gozo (cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 126-127).

<sup>11</sup> *Aretai*, en el lenguaje profano, son las proezas, las acciones valerosas, y también la intervención de los dioses a favor de los hombres. En la Biblia son las obras que pueden depender sólo de Dios, no únicamente los milagros (*dynameis-virtutes*: Mt 13,58), sino las manifestaciones prodigiosas de la

quien, mediante su omnipotencia y misericordia, opera el paso de la conversión a una vida nueva que conduce a la presencia gloriosa de Dios. Las tinieblas y la luz expresan precisamente las esferas de acción de Dios y de Satanás.<sup>1</sup> Para los cristianos, por tanto, el anuncio del Evangelio constituye el testimonio vivo de un pueblo cuya vida ha sido profundamente transformada por Dios.<sup>2</sup>

San Pedro cierra su discurso justificando la aplicación de estos privilegios y de la misión cultural del antiguo Israel a los cristianos, nuevo pueblo de Dios (v. 10). Concluye así su retrato de la Iglesia y lo hace sirviéndose de un pasaje del profeta Oseas<sup>3</sup>, citado en el mismo sentido con que aparece en Rom 9,25, donde se opone radicalmente el pasado de los cristianos al presente y se atribuye este cambio a la misericordia divina.<sup>4</sup> En efecto, los destinatarios de la Carta que eran paganos – no-pueblo – y estaban privados de la gracia, en virtud de la elección divina y de la salvación en Cristo, ahora han llegado a ser pueblo.<sup>5</sup> Así, las promesas escatológicas anunciadas por el profeta Joel<sup>6</sup> se han realizado en los cristianos, que son el verdadero y amado pueblo de Dios del tiempo final.<sup>7</sup>

No es difícil advertir la gran profundidad y riqueza para nuestro estudio del pasaje petrino: en pocos pero densos versículos el Apóstol explica a los destinatarios su identidad; es decir, su condición de cristianos *in Ecclesia*, su dignidad y la misión que Dios les ha confiado en el mundo. Y lo hace precisamente perfilando esta identidad y misión a través de las dos imágenes examinadas. En primer lugar, mediante la del templo espiritual edificado por Dios sobre Cristo y formado por los cristianos, que son las piedras que han recibido de Él la Vida, y están en comunión con la piedra viva por la fe y el bautismo, constituyendo así un edificio sólido y compacto que se alza como santuario en que se ofrece a Dios el culto verdadero. El templo, que es la Iglesia, está formado por los cristianos que, al acercarse a Cristo, son introducidos en la misma construcción no como elementos heterogéneos sino como piedras que comparten con Cristo la misma calidad edilicia. En virtud de Cristo, por tanto, el templo vivo es más que sus piedras pero no existe sino en ellas. Éste es el nuevo lugar de la presencia de Dios y es también el espacio vital del sacrificio de sus vidas que los cristianos, como sacerdocio santo, ofrecen en Cristo. De hecho, la condición y la vida cristiana en la Iglesia aparecen asimiladas a una liturgia que se desarrolla no en un santuario material sino en un Templo vivo.

En segundo lugar, san Pedro se sirve de la imagen del pueblo de Dios. Ser cristianos y ser el nuevo pueblo sacerdotal de Dios, en el que se cumplen las

misericordia y de la omnipotencia divina en favor de los elegidos, llamadas por Si 17,8 y Hch 2,11: maravillas (*megaleia*), y por los Setenta: gloria de Yahvé porque el Dios vivo se revela en ella con esplendor (cfr. SPICQ, *La prima lettera di Pietro*, 127).

<sup>1</sup> Cfr. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 126. No sin razón el bautismo es llamado “Iluminación”.

<sup>2</sup> Cfr. SENIOR, *1 Peter*, 62.

<sup>3</sup> «Yo la sembraré para Mí en la tierra; tendré compasión de “No-Compadecida”, y diré a “No-mi-Pueblo”: Tú eres “Mi-Pueblo”; y él exclamará: “¡Dios mío!”» (Os 2,25).

<sup>4</sup> Cfr. 1P 1,14; Ef 2,13; Hb 1,1-2.

<sup>5</sup> Cfr. MAZZEO, *Lettere di Pietro*, 91.

<sup>6</sup> Cfr. Jl 1.

<sup>7</sup> Cfr. KNOCH, *Le due lettere di Pietro*, 90.

promesas y prerrogativas relativas al antiguo Israel, se presentan íntimamente vinculados. Así, el nuevo y verdadero Israel aparece preparado por Dios mediante la elección y la Alianza con Israel, convocado y congregado por Dios mediante la sangre redentora de Cristo, y formado por miembros santos, dotados de dignidad sacerdotal y llamados a ofrecer la oblación espiritual de sus propias vidas por medio de Jesucristo y a pregonar las intervenciones salvíficas de Dios en favor de los hombres. Ésta es la razón de ser de su bautismo y de su incorporación a la Iglesia: dar a Dios, por medio de Cristo, culto verdadero. Ambas imágenes, por tanto, convergen hacia la unidad y tienen su punto de encuentro en la condición sacerdotal de los cristianos.

Como se ve, tanto en la imagen del templo santo como en la del pueblo sacerdotal los cristianos en conjunto no sólo se identifican claramente con la Iglesia sino que, además, ésta aparece constituida por “pedras vivas” y por “creyentes”. La comunidad cristiana que aquí se refleja es marcadamente personal porque está constituida, en Cristo, por elementos singulares: elegidos uno a uno (1,1), llamados individualmente a acercarse a Cristo en el bautismo, a ser rescatados por su sangre, a ofrecer el sacrificio de sus propias vidas para gloria de Dios en unión con Él. La identidad de la Iglesia como nuevo pueblo y templo santo, ámbito desde el que se alzan a Dios sacrificios espirituales y agradables por medio de Jesucristo, se realiza de alguna manera en cada fiel en virtud del bautismo que resella la elección divina, lo rocía en la sangre de Cristo, le da su Vida y lo une a Él, lo incorpora al pueblo sacerdotal-santuario, y lo hace partícipe de la dignidad sacerdotal en vistas a la misión de Cristo y de la Iglesia, que es también su propio fin: magnificar a Dios.

Es patente que el discurso que el autor de la Carta dirige a los bautizados los pone claramente en relación con Cristo y con la comunidad cristiana, y que esta relación se ordena a fundamentar e iluminar la enseñanza parenética. Por tanto, también aquí como en los demás pasajes examinados, la condición eclesial de los cristianos se expone en toda su grandeza y en vistas a que los fieles vivan según la elección divina cumplida en Cristo y en la Iglesia. Y ¿hay mayor grandeza que estar llamados a formar un pueblo-santuario espiritual que, por medio de Jesucristo, alabe a Dios con el sacrificio de su propia existencia vivida en el Espíritu y con el canto de las *magnalia Dei*?

#### IV. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Como hemos podido advertir conforme avanzábamos en la exposición, la ruta indicada por las imágenes eclesiológicas efectivamente abre camino de respuesta a nuestra pregunta inicial y se muestra en muchos sentidos fecunda. El estudio de los textos seleccionados ha puesto de manifiesto que los escritos del Nuevo Testamento también son cauce expresivo – y de algún modo matriz – de la conciencia de ser Iglesia de las primeras generaciones de cristianos y ha sacado a la luz elementos no poco expresivos de esta autocomprensión originaria. En líneas generales podría afirmarse que éstos no sólo ilustran sino que contri-

buyen positivamente a redescubrir y recuperar algunos rasgos de la dimensión y del sentido eclesial de la condición cristiana. Entre los datos más significativos, procedentes tanto del contexto como del contenido de los textos estudiados, podemos señalar los siguientes.

De una parte, el marco general y próximo de los pasajes epistolares ha puesto de relieve dos elementos a primera vista quizá descontados pero, a nuestro modo de ver, sugerentes y expresivos de una comprensión eclesial del cristiano que trasciende con mucho la visión de los textos analizados. El primer elemento está en relación con los destinatarios de las Cartas. Como hemos tenido ocasión de ver, los pasajes examinados forman parte del cuerpo de cinco escritos dirigidos a diversas Iglesias locales con ocasiones también muy variadas. Consideradas desde la mirada de su autor, estas Iglesias aparecen al lector de hoy como una comunidad cristiana constituida primaria y fundamentalmente por aquellos que, mediante la fe predicada y sellada en el bautismo, se han convertido en discípulos de Cristo en la Iglesia; esto es, por fieles cristianos de igual condición y dignidad, llamados a vivir con radicalidad en el mundo su nueva condición. Toda diversidad jerárquica y carismática viene después. Las comunidades locales, por tanto, aunque han sido gestadas mediante el servicio del ministerio de Pedro, de Pablo y de sus colaboradores, se presentan en su aparecer originario como comunidades de cristianos en cuyo seno se inserta – como *diakonía* y no como elemento aislado o autónomo – el ministerio apostólico. A esos fieles convocados singularmente por Dios en Cristo como *Ekklesiá tou Theou* en tal o cual lugar, precisamente, se dirigen los escritos epistolares. En ellos, como Iglesia y en cuanto Iglesia, están pensando los diversos autores de las Cartas.

El segundo elemento está en relación con el carácter, a la vez doctrinal y parrenético, de estos escritos epistolares. Las exhortaciones que se transmiten en estos pasajes no se presentan como un elenco de deberes o imposiciones ni se reducen a una simple arenga moral carente de fundamento, sino que constituyen una auténtica llamada dirigida a todos los cristianos – no sólo a los jefes de las comunidades – a vivir según la vocación recibida en Cristo y en la Iglesia. Esto significa que los elementos que sostienen toda exigencia relativa al estilo de vida y a la conducta moral de los fieles, considerados tanto individual como colectivamente, son la elección divina, actualizada en la llamada “en Cristo” a incorporarse a su cuerpo – que es la Iglesia – mediante la fe y el bautismo, y la nueva identidad y la misión que de aquí se derivan. En definitiva, en todos los pasajes analizados, y podría decirse también que en todos los escritos que les sirven de marco, el indicativo funda con exigencia y radicalismo el imperativo, y a ese indicativo se remite constantemente y con diversas tonalidades. Es más, la fuerza positiva de la interpelación dirigida a los lectores está precisamente en recordarles su identidad puesto que, en no pocos casos, ésta es todavía frágil, ha perdido vigor, o se encuentra atenzada por dificultades ambientales o por la tentación de volver a la vieja condición del paganismo.

La identidad de los bautizados es inseparablemente cristiana y eclesial. De hecho, las enseñanzas transmitidas en los diversos textos encuentran punto de apoyo precisamente en la reafirmación del nuevo estatuto eclesial, expresado y fundamentado escriturísticamente a través de las diversas imágenes eclesiológicas que hemos podido examinar: “vosotros sois campo de Dios, edificación de Dios”, “¿no sabéis que sois templo de Dios?”, “porque nosotros somos templo del Dios vivo”, “vosotros que antes no erais [...] ahora sois un solo cuerpo en Cristo, conciudadanos de los santos, miembros de la familia de Dios y templo santo en el Señor”, “somos la casa-santuario de Dios que tiene al frente a Cristo, Sumo Sacerdote”, “sois piedras vivas de un edificio espiritual y miembros del nuevo pueblo sacerdotal de Dios”. En definitiva y de modo más preciso, podríamos decir que el “indicativo eclesial” funda el “imperativo moral”, y que el indicativo se expresa tanto en plural como en un implícito singular. Con otras palabras, se refiere tanto a la comunidad (“nosotros/vosotros eclesial”) como a cada uno de los bautizados (“yo/tú eclesial”): al fiel como parte constitutiva de la comunidad, como elemento que comparte su sustancia más íntima, que participa de su misma dignidad y misión: dar culto verdadero a Dios mediante Cristo y pregonar las *magnalia Dei*. Llama profundamente la atención, además, que este “indicativo eclesial”, tanto en su conjugación comunitaria como personal, no alude a un elemento postizo o externo sino a un auténtico “modo de ser”: los cristianos “son en Cristo y en la Iglesia”. De ahí que la incompatibilidad con el estilo de vida y el comportamiento pagano no sea meramente externa o formal sino relativa al mismo ser, realizado ya sea en la comunión con Cristo o con los ídolos o, en última instancia, con Belial. Por eso, ser cristiano o ser pagano son dos modos de ser radicalmente opuestos y excluyentes entre los que no cabe ningún género de compromisos.

De otra parte, el contenido de los textos ha descubierto elementos sugerentes y no siempre suficientemente atendidos por la teología de la Iglesia. Nos concentramos en los dos que parecen más expresivos: la doble e inseparable dimensión comunitaria y personal de la realización del misterio de la Iglesia y el significado de la índole eclesial del ser cristiano. Respecto al primer elemento, las imágenes eclesiológicas examinadas se han mostrado particularmente adecuadas para expresar el misterio de un “nosotros eclesial” – la comunidad cristiana – que no absorbe ni cancela la condición personal de los bautizados; es más, que la presupone y la lleva a cumplimiento. En efecto, la ruta de las imágenes ha conducido a comprender con gran claridad y fuerza que la Iglesia no es una colectividad anónima ni un bloque monolítico, sino una nueva unidad en Cristo (“hombre nuevo”, “un solo cuerpo”) a la que son llamados todos los hombres para entrar en comunión de vida divina con Él por el Espíritu Santo – teniendo así acceso al Padre –, y con los demás creyentes. En esa comunión que los incluye y los trasciende, pero no los fusiona ni los anula, los cristianos no sólo no pierden su identidad sino que la realizan en plenitud en la relación con Cristo y con los demás hermanos en la fe: esto es, en el misterio de comunión

interpersonal humano-divina, que es la Iglesia. De esta forma, en ella se conjugan y articulan la dimensión comunitaria y la personal, el “nosotros” y el “yo”, precisamente porque la Iglesia es “en Cristo” un misterio de comunión.

Esta comprensión comunitaria de la Iglesia, en la que se entrelazan las dimensiones comunitaria y personal, se adivina en todos los pasajes estudiados pero sale a la luz de modo más claro en aquellos protagonizados por las imágenes de la casa-familia de Dios, del nuevo pueblo de Dios y, de modo particular, por la versión petrina del edificio espiritual o templo santo. En efecto, aunque la casa considerada como comunidad familiar no tiene un verdadero y propio desarrollo en Ef 2,19-22, no es menos cierto que ésta, en su sobriedad, transmite la concepción de una Iglesia no abstracta sino formada por personas, por los miembros de la casa de Dios: es decir, por los cristianos, cuyos lazos comunales de parentesco familiar con Dios y con los hermanos en la fe abrazan no sólo la esfera terrestre sino también la celeste.

La misma connotación bidimensional del misterio de la Iglesia se aprecia también, aunque de modo diverso, en la imagen del nuevo pueblo sacerdotal de Dios (1P 2,9-10), que san Pedro identifica sin ambages con los cristianos, en cuanto ve en ellos el cumplimiento de los títulos y promesas relativas al antiguo Israel. Según la imagen histórico-salvífica utilizada por el Apóstol, la Iglesia-nuevo pueblo de Dios está constituida por aquellos que han sido elegidos por Dios, consagrados y santificados en vistas al culto y a la glorificación de Dios, adquiridos en propiedad por la sangre de Cristo y agraciados con una dignidad sacerdotal en vistas a una misión: ofrecer a Dios, mediante Jesucristo, el sacrificio espiritual de su propia existencia vivida en conformidad al Espíritu y, de este modo, magnificar a Dios. Así, este pueblo de cristianos-sacerdotes se convierte en el nuevo templo espiritual desde donde se eleva al cielo el verdadero culto; un culto que debe surgir desde el corazón sacerdotal de cada bautizado y, en unión con Jesucristo, convertirse en una única oblación grata al Padre. El desarrollo final de la imagen del pueblo, por tanto, sin perder su dimensión comunitaria característica, reafirma y acentúa la personal. Porque ¿qué sentido tiene un pueblo-santuario espiritual sin adoradores que alaben a Dios en primera persona y en sinergia con los demás?

Pero, a nuestro modo de ver, es el templo de Dios edificado sobre la “piedra viva” la analogía que expresa mejor la índole comunitaria y, a la vez, personal del misterio de la Iglesia. En efecto, la imagen desarrollada por el texto petriño, habla de una construcción espiritual ya formada pero en continuo crecimiento, constituida no por un material edilicio cualquiera sino por “piedras vivas”. Es decir, por elementos que participan de la misma calidad de la “piedra viva”, que es Cristo, y, por tanto, que se incorporan al edificio que Dios levanta sobre Él no como elementos heterogéneos o yuxtapuestos, sino homogéneos y constitutivos porque están entrañados en la comunión con la “piedra viva” y con las demás “piedras vivas”, en virtud de la fe y del bautismo. Por consiguiente, tanto el conjunto como cada una de las piedras singularmente consideradas – de al-

guna manera –, se identifican con el edificio espiritual y pueden decirse “templo santo-Iglesia”, al tiempo que éste es más que el material del que está hecho.

Una concepción análoga, pero en clave dinámica, se transmite a través de la imagen del cuerpo orgánico e internamente diversificado en orden a su crecimiento y tensión hacia su Cabeza, como fruto del don de Cristo (Ef 4,7-16). La Iglesia en su totalidad está ordenada al servicio, pero sus fieles han recibido dones diversos y cada uno ha de colaborar en la edificación del cuerpo según su propio carisma. En este cuadro, como hemos explicado antes, el ministerio eclesiástico no agota la “ministerialidad” de toda la Iglesia sino que es expresión parcial y relativa al servicio propio de los fieles, de manera que en articulación orgánica con éste se va edificando el cuerpo de Cristo. Por tanto, la entera comunidad de fieles, cada uno según su propio don, son “Iglesia” y están llamados a construirla en la caridad.

Pero si el contenido de los textos neotestamentarios ha descubierto esta doble e inseparable dimensión comunitaria y personal del misterio de la Iglesia, también ha arrojado luz al significado de la dimensión personal: esto es, de la índole eclesial del ser cristiano. Con otras palabras, las imágenes eclesiológicas examinadas han iluminado no poco qué significa considerar al cristiano “Iglesia” y por qué podemos hacerlo.

Comencemos por esto último. Podemos hacerlo precisamente en cuanto el cristiano está entrañado en el cuerpo de Cristo muerto y resucitado (Ef 2,14-16) y, por tanto, inserto en el misterio de comunión de Cristo y de su Iglesia, mediante la fe y el bautismo. El camino sacramental incorpora al creyente a la Iglesia que es cuerpo de Cristo (Ef 2,14-16)<sup>1</sup> y también la casa-familia de Dios (Ef 2,19), el edificio espiritual que Dios construye sobre el fundamento de los apóstoles y sobre la piedra angular viva, que es Cristo, y que se levanta como templo santo en el Señor (Ef 2,19-22; 1P 2,4-8); el nuevo pueblo sacerdotal y el nuevo santuario en el que, a través de Jesucristo – Sumo Sacerdote que preside esta casa-santuario (Hb 3,5-6) –, se ofrece el culto verdadero y agradable en adoración al Padre (1P 2,4-10). En definitiva, podemos considerar al cristiano “Iglesia” en virtud de la fe resellada en el bautismo, que realmente lo introduce y lo hace partícipe – y no mero espectador – del misterio salvífico cumplido en Cristo y en la Iglesia.

Por otra parte, la comprensión eclesial analógica del cristiano, que ilumina las diversas imágenes, descubre que su significado está en íntima relación con la profundidad y riqueza del misterio y, por tanto, que no resulta fácil de sistematizar ni de conceptualizar. De hecho, como hemos podido ver, todas las imágenes remiten a la totalidad del *mysterium Ecclesiae* pero cada una lo desvela con su propia virtualidad y acentos. Así, la analogía del cuerpo permite vislumbrar al cristiano – por decirlo de alguna manera – como “partícula” del misterio de la

<sup>1</sup> En sentido análogo pero real, no metafórico, por relación al cuerpo de Cristo muerto, resucitado y glorioso.

Iglesia porque, en cuanto incorporado al cuerpo de Cristo muerto y resucitado por la donación del Espíritu, lo descubre en relación con Cristo y con los demás hermanos en la fe y, por tanto, inserto en el mismo misterio de comunión interpersonal humano-divina, que es la Iglesia en su esencia más profunda.<sup>1</sup> La imagen edilicia en su versión doméstica, por su parte, sugiere la relación de parentesco de los cristianos con el Padre, y su desarrollo como templo santo en el Señor lo desvela como morada santa y familiar de la inhabitación divina. En este sentido, el cristiano es “Iglesia” en cuanto lugar de la presencia de Dios en Espíritu. Por último, la analogía del templo espiritual se completa con las referencias a Cristo, Sumo Sacerdote que preside el pueblo-santuario espiritual, y a la dignidad sacerdotal de los bautizados. Desde esta óptica, el cristiano aparece como “Iglesia” en cuanto espacio en el que Cristo ejerce su sacerdocio para gloria del Padre. El cristiano, como la Iglesia y en cuanto “Iglesia”, se muestra así como *opus Trinitatis*: fruto de la elección amorosa del Padre, y de la acción del Hijo y del Espíritu Santo. Pero esta gestación, siendo esencialmente divina, no prescinde de la colaboración humana porque el cristiano es llamado a la Iglesia y congregado como tal desde lo alto, a través de la predicación de la Palabra y la celebración de los sacramentos por manos de Pedro, de Pablo, de sus colaboradores y sucesores. Desde esta perspectiva, el fiel es “Iglesia” en cuanto convocado por Dios a través del ministerio apostólico y, por tanto, como obra y propiedad de Dios y no de los hombres.

No es difícil advertir que las imágenes eclesiológicas examinadas aquí se refieren primaria y principalmente a la comunidad cristiana. Por consiguiente, tanto el nombre *ekklesia*-*ecclesia* como los títulos neotestamentarios que explicitan el misterio contenido en él (campo, edificio, templo, cuerpo, casa-familia, pueblo de Dios) son, de suyo, colectivos y sólo indirectamente personales. Con todo y, puesto que el bautizado es también expresión verdadera aunque parcial del “nosotros eclesial”, cabe otorgarle legítimamente este título en sentido real pero análogo. Así, parafraseando otras fórmulas que salvan la atribución analógica del término a realidades que no son Iglesia en sentido pleno pero poseen sustancia eclesial – como la familia cristiana –,<sup>2</sup> podría hablarse con mayor rigor y propiedad del cristiano como “pequeña Iglesia”, “Iglesia en miniatura” o *ecclesiola*.

En síntesis y en línea con los objetivos propuestos, los textos neotestamentarios estudiados han iluminado diversas manifestaciones de la autocomprensión eclesial de las primeras generaciones cristianas. La recuperación del sentido y de la responsabilidad de ser Iglesia en los fieles de hoy, por tanto, pasa por el redescubrimiento de éstos y de otros elementos configuradores de la conciencia cristiana de los orígenes. En concreto, pasa por sabernos y sentirnos Iglesia en cuanto convocados por Dios mediante el bautismo en la Iglesia y como Iglesia y, por tanto, como obra suya y no de los hombres, aunque a través de la cola-

<sup>1</sup> Tomamos la expresión “partícula del misterio” (“*particella del mistero*”) de Juan Pablo II que, en su Catequesis sobre el amor humano, la aplica al matrimonio sacramental de los cristianos (cfr. JUAN PABLO II, *Alocución*, 18 agosto 1982, 3).

<sup>2</sup> Cfr. LG 11; AA 11; FC 21, 49.

boración del ministerio eclesiástico; introducidos en el misterio, cumplido en el cuerpo de Cristo resucitado y glorioso, de la comunión de los hombres con Dios y entre sí; edificados sobre Cristo y transformados por la donación de su Espíritu en lugar de la nueva presencia divina en el mundo; elevados a la dignidad de sacerdotes del culto espiritual ofrecido a Dios para gloria suya, por medio de Jesucristo, y en testigos de sus maravillas; honrados como espacio en el que el Sumo Sacerdote ejerce su Sacerdocio santo para salvación de los hombres; y llamados a ser sujetos activos y responsables de la edificación del cuerpo de Cristo en la tierra. En definitiva, pasa por sabernos y sentirnos partícipes y no meros espectadores de un misterio que se realiza sacramentalmente en cada uno por medio de la fe y el bautismo, y cuya actuación “personal” no agota todas las dimensiones del *mysterium Ecclesiae* pero sí logra expresar algunas facetas esenciales y constitutivas. De ahí que el cristiano se presente como epifanía – ciertamente no plena – de un misterio inefable pero, en la fe, auténticamente reconocible en sus rasgos originarios: trinitarios, comunionales, comunitarios y orgánicos, sacerdotales y culturales, ministeriales y misioneros.

#### ABSTRACT

En el lenguaje de los *mass media*, o incluso en el del cristiano común, resulta tan frecuente reducir el obrar de la Iglesia al de los eclesiásticos, ignorando o desconociendo el protagonismo del simple fiel, como reducir el ser y la presencia de la Iglesia al de su dimensión jerárquica. Aunque este proceso de reducción semántica y comprensiva tiene a sus espaldas una larga y compleja historia, la Tradición viva de la Iglesia y la doctrina magisterial nunca han dudado en atribuir el vocablo “Iglesia” a realidades diversas pero dotadas de sustancia eclesial, entre ellas al cristiano. Esta visión no es ajena a la conciencia eclesial de los orígenes. En estas páginas se quiere contribuir a redescubrirla, siguiendo la ruta de algunas imágenes neotestamentarias sobre la Iglesia.

In the language of mass media, or even in that of ordinary Christians, it is frequent to reduce the work of the Church to that of clerics, ignoring or not knowing of the protagonism of the simple faithful, like reducing the being and the presence of the Church to its hierarchical dimension. Although this semantic and comprehensive reduction process has a long and complex story behind it, the living Tradition and magisterial doctrine have never doubted in attributing the name “Church” to diverse realities but bearers of ecclesial substance, among them, Christians. The ecclesial comprehension of Christians is not foreign to the original Church’s self consciousness. These pages would like to contribute to rediscover it, following the route of some neotestamentary ecclesiological images.



# LA LIBERTÉ, ARTICULATION ENTRE LE DOGME ET LA SPIRITUALITÉ : L'EXEMPLE DU CÉLIBAT SACERDOTAL

LAURENT TOUZE

SOMMAIRE: I. *Introduction: théologie spirituelle, théologie dogmatique et célibat.* II. *Le Magistère propose un motif eucharistique spécifique au célibat sacerdotal.* III. *Le sens de ce motif eucharistique:* 1. Le sens biblico-patristique: un don de soi qui passe par le corps. 2. Le don du ministre, à l'image de l'oblation du Christ. 3. Quelle portée donner à cette sacramentalisation?. IV. *Dans la pensée thomiste, le motif eucharistique signifie que le ministre doit se rendre adéquat au sacrement reçu:* 1. Le tout du ministère, spécialement du ministère épiscopal. 2. Saint Thomas et la non-ordination des femmes: représenter le Christ implique la participation du ministre pour signifier l'effet principal de l'ordre. 3. Ce que Thomas a permis de comprendre. V. *Pour la théologie actuelle, le ministre se rend adéquat au sacrement reçu en unissant consécration et mission:* 1. Le tout du ministère dans la théologie récente. 2. La participation du ministre à la signification du sacrement: il ne sépare pas sa consécration de sa mission au service de l'Église. VI. *Le ministre signifie le sacrement de l'ordre face à la communauté. Mais de quel ministre et de quelle communauté parle-t-on?.* VII. *La représentation de l'oblation du Christ signifiée par le célibat du ministre.* VIII. *L'oblation eucharistique représentée par le célibat ou par le mariage du ministre?.* IX. *Conclusion: le célibat, pont de liberté entre les sacrements reçus et la vie quotidienne*

## I. INTRODUCTION : THÉOLOGIE SPIRITUELLE, THÉOLOGIE DOGMATIQUE ET CÉLIBAT

LA question du statut épistémologique de la théologie spirituelle continue à alimenter – trop peut-être – l'intérêt de ses spécialistes: quels liens la rattachent à la morale, à la dogmatique, quelle autonomie conserve-t-elle vis-à-vis des autres branches d'un savoir théologique qui devrait être unifié? Pour certains, elle serait une science non identifiée,<sup>1</sup> mais à cette remise en cause assez radicale répond en écho un slogan convaincant mais pas toujours pensé ou analysé qui affirme qu'une théologie plus missionnaire, plus apte à convertir l'homme contemporain, a besoin d'un souffle spirituel pour fuir le ghetto des discours abscons et autoréférentiels. «C'est précisément parce toute la théologie, dans toutes ses spécialisations, a une vraie dimension spirituelle, qu'il est opportun d'étudier en soi cette dimension»,<sup>2</sup> d'illustrer notamment le lien en-

<sup>1</sup> Cfr. A. GUERRA, *La teología espiritual, una ciencia no identificada*, «Revista de Espiritualidad» 39 (1980) 335-413.

<sup>2</sup> J.L. ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, 63; cfr. aussi M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di teologia spirituale*, Edusc, Roma 2009, 21, 30.

tre la révélation et la vie, montrer que l'annonce du dogme n'est pas l'assèchement d'une vérité glaciale.

Je voudrais illustrer ici les relations entre le dogme et la spiritualité<sup>1</sup> à partir d'un exemple qui me semble éclairant, celui du célibat sacerdotal.<sup>2</sup> Le célibat des prêtres catholiques attire cycliquement l'attention de l'opinion publique, parfois déroutée par ce qui semble une rigidité indue de la hiérarchie ecclésiastique : s'il existe des prêtres mariés dans certaines églises catholiques orientales mais aussi par exception dans l'église latine, pourquoi ne pas abolir une discipline<sup>3</sup> souvent contestée et la rendre optionnelle ? La récente constitution apostolique *Anglicanorum cœtibus* de Benoît XVI (4 novembre 2009) sur l'établissement d'ordinariats personnels pour les anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique a relancé le débat, en ouvrant la possibilité d'admettre d'autres clercs mariés dans l'église latine. Hors de l'Église mais parfois aussi en son sein, on émet alors l'hypothèse : puisqu'il ne s'agit pas d'un dogme, pourquoi ne pas supprimer le célibat ? Cette proposition me semble négliger l'articulation entre les sacrements et la vie quotidienne que réalise notamment la liberté du fidèle – ici celle du fidèle ordonné. Parce que le prêtre<sup>4</sup> comprend, grâce au célibat que lui demande juridiquement l'Église, la logique sacramentelle du ministère qui lui a été donné, il est appelé à ouvrir librement toute sa vie à cette logique oblativ.

C'est ce que j'expliquerai dans cet article, en examinant d'abord un motif du célibat instamment proposé par le Magistère récent, le motif nuptial que j'appellerai en général eucharistique – je rendrai compte de ce choix –. Après avoir décrit le sens de ce motif, je m'interrogerai surtout sur sa portée dogmatique et/ou spirituelle, et répondrai à cette interrogation en adoptant deux instruments, la pensée thomiste et la réflexion contemporaine sur le sacrement de l'ordre. Elles révéleront qu'au bout du compte ce motif eucharistique demande au prêtre de se rendre adéquat aux mystères reçus et célébrés, d'unir par son style de vie la consécration et la mission. Plus concrètement encore, de rendre visible l'oblation du Christ pour le salut du monde à travers son élection du cé-

<sup>1</sup> Cfr. par exemple S. CANNISTRÀ, *Teologia Spirituale e Teologia Dogmatica*, « Teresianum » 52 (2001) 501-512.

<sup>2</sup> Je reprends et résume ici – avec quelques modifications – des éléments de mon livre *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Parole et Silence - Lethielleux, Paris 2009.

<sup>3</sup> On verra justement ici que le célibat n'est pas seulement *disciplinaire*, information spécialement utile aux adeptes plus ou moins conscients du positivisme juridique, pour lesquels la loi naît de l'arbitraire de l'autorité, sans fondement dans la vérité des choses, sans lien avec la justice entendue comme vertu. Au caprice célibataire d'hier répondrait aujourd'hui le choix possible de la condition matrimoniale par le ministre, ce qui aurait en plus comme avantage de répondre aux impératifs libéraux de la culture contemporaine. Sur le réalisme juridique, cfr. notamment C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, t. 1, A. Giuffrè, Milano 2009, 15-22 et en général tout le premier chapitre.

<sup>4</sup> J'expliquerai plus bas que l'épiscopat me semble quant à lui nécessairement rattaché au célibat ou à la continence. Cette note permet de préciser que je parle ici de l'évêque et du prêtre, non du diacre, spécialement pas du diacre permanent.

libat, ouvrant sa vie et sa *spiritualité* à une logique sacramentelle du ministère qui relève de la théologie *dogmatique*. Et de transférer librement cette logique à toute son existence.

## II. LE MAGISTÈRE PROPOSE UN MOTIF EUCHARISTIQUE SPÉCIFIQUE AU CÉLIBAT SACERDOTAL

Premier message à entendre: après Vatican II qui, recueillant une opinion traditionnelle, reliait le célibat au sacerdoce,<sup>1</sup> le magistère a précisé cette dimension proprement ministérielle de la discipline, très spécialement avec *Sacerdotalis caelibatus* de Paul VI<sup>2</sup> et surtout, dans la lignée des interventions des Pères à l'Assemblée Synodale de 1990,<sup>3</sup> avec *Pastores dabo vobis* du vénérable Jean Paul II.<sup>4</sup> Le célibat serait donc lié au ministère. Plutôt que d'une évolution induite, d'incompatibilité avec Vatican II,<sup>5</sup> je proposerais d'y voir un type de progrès dogmatique, de développement doctrinal, et c'est ce que je chercherai à prouver ici en parlant de logique sacramentelle du célibat.

Un second message en effet précise la nature du lien célibat-ministère: l'affirmation, de plus en plus appuyée avec le temps, d'un motif central pour le célibat ecclésiastique, le motif nuptial ou eucharistique. On l'entend généralement comme le reflet sur la condition ministérielle de l'oblation du Christ pour l'Église; serviteur du Christ époux, mort sur la croix autel de ses noces avec l'Église, spécifiquement identifié au Sauveur, le prêtre est appelé à en reproduire le sacrifice, notamment par son célibat. On retrouve encore ici parmi les textes du magistère *Sacerdotalis caelibatus*<sup>6</sup> puis *Pastores dabo vobis*.<sup>7</sup> «Depuis la parution de l'encyclique de Paul VI (1967), il y eut une plus grande insistance

<sup>1</sup> «La pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le royaume des cieux [...] n'est pas exigée par la nature du sacerdoce. [...] Mais le célibat a de multiples convenances avec le sacerdoce». Décret *Presbyterorum Ordinis* (PO), 16.

<sup>2</sup> Au n. 40: «le principe du sacerdoce célibataire et celui d'une certaine convenance entre le célibat et le sacerdoce chrétien, dont les Évêques possèdent le couronnement et la plénitude»: AAS 59 (1967) 673; «La documentation catholique» 64 (1967) 1262.

<sup>3</sup> Cfr. G. CAPRILE, *Il sinodo dei Vescovi. Ottava assemblea generale ordinaria (30 settembre-27 ottobre 1990)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1991, 86-87, 688, 690, et 711.

<sup>4</sup> Au n. 29: «la volonté de l'Église trouve sa dernière motivation dans le lien du célibat avec l'Ordination sacrée, qui configure le prêtre à Jésus Christ Tête et Époux de l'Église»: AAS 84 (1992) 704; «La documentation catholique» 89 (1992) 468.

<sup>5</sup> Cfr. B. PETRÀ, *Prete sposati per volontà di Dio?*, Dehoniane, Bologna 2004, 126-136, pour qui le Magistère affirmerait des «choses incompatibles» (p. 200), quand il rattache le célibat au sacrement de l'ordre tout en acceptant un clergé marié.

<sup>6</sup> Cfr. par exemple: «Le prêtre se configure plus parfaitement au Christ également dans l'amour avec lequel le Prêtre éternel a aimé l'Église son Corps, s'offrant tout entier pour elle, afin de s'en faire une Épouse glorieuse, sainte, immaculée»: *Sacerdotalis caelibatus*, n. 26: AAS 59 (1967) 667; «La documentation catholique» 64 (1967) 1257.

<sup>7</sup> Cfr. par exemple: «L'Église, comme Épouse de Jésus-Christ veut être aimée par le prêtre de la manière totale et exclusive avec laquelle Jésus-Christ Tête et Époux l'a aimée. Le célibat sacerdotal alors, est don de soi dans et avec le Christ à son Église, et il exprime le service rendu par le prêtre à l'Église dans et avec le Seigneur»: *Pastores dabo vobis*, n. 29: AAS 84 (1992) 704; «La documentation catholique» 89 (1992) 468.

sur la signification sponsale du célibat. On l'expliquait jusqu'alors d'abord à partir de perspectives christologiques, ecclésiologiques et salvifiques. Cependant, le célibat comme une icône de la relation nuptiale entre le Christ et son Église a acquis une importance décisive avec *Pastores dabo vobis*.<sup>1</sup> Depuis, le même argument a été repris dans d'autres documents du siège apostolique et surtout par Benoît XVI dans le contexte encore plus clairement eucharistique de l'exhortation apostolique *Sacramentum caritatis*.<sup>2</sup>

Il me semble que ce contexte eucharistique offre la clef qui ouvre le sens du motif nuptial. Cette théologie *nuptiale* est plutôt une théologie *eucharistique* du célibat, parce qu'elle prend le prêtre, le place face à l'office principal de sa vocation, la célébration eucharistique, et lui redit combien les paroles de la consécration doivent modeler sa propre oblation pour le salut du monde. À genoux devant l'Agneau immolé, dans la présence physique de la communauté et intentionnelle de toute l'Église, le ministre comprend que son cœur doit se dilater pour l'amour de ses frères, qu'il doit livrer dans l'Esprit son corps pour devenir leur serviteur. La spécificité de la spiritualité presbytérale vis-à-vis de l'Eucharistie tient à son rôle dans la célébration : lors du sacrifice de la Messe, « source et sommet de toute l'évangélisation »<sup>3</sup> pour chaque fidèle, le ministre apprend à s'associer intérieurement et extérieurement à celui qu'il rend présent, à devenir publiquement lui aussi prêtre et victime, à vivre ce que Benoît XVI appelle la « logique eucharistique de l'existence chrétienne ». <sup>4</sup> C'est pourquoi, dans la suite de cet article, je comprendrai comme synonymes *motif nuptial* et *motif eucharistique* du célibat.

### III. LE SENS DE CE MOTIF EUCHARISTIQUE

#### 1. *Le sens biblico-patristique : un don de soi qui passe par le corps*

Sur ce point, je serai rapide et n'offrirai qu'une brève synthèse de la réflexion classique sur la nupialité.<sup>5</sup> Le Nouveau Testament souligne que « c'est dans le

<sup>1</sup> T. MCGOVERN, *Priestly Celibacy Today*, Scepter - Four Courts Press - Midwest Theological Forum, Princeton - Dublin - Chicago 1998, 104.

<sup>2</sup> Cfr. par exemple : CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (31 janvier 1994), n. 58c : « La documentation catholique » 91 (1994) 360-389, ici 374 ; IDEM, *Document Tota Ecclesia : le prêtre, ministre des sacrements et guide de la communauté en vue du troisième millénaire chrétien* (19 mars 1999), « La documentation catholique » 96 (1999) 883-900, ici 895 ; BENOÎT XVI, Exhort. Ap. *Sacramentum caritatis* (22 février 2007), n. 24 : « Il n'est [...] pas suffisant de comprendre le célibat sacerdotal en termes purement fonctionnels. En réalité, il est une conformation particulière au style de vie du Christ lui-même. Ce choix est avant tout sponsal ; il est identification au cœur du Christ Époux, qui donne sa vie pour son Épouse ». <sup>3</sup> PO, 5.

<sup>4</sup> Sur ce point, cfr. BENOÎT XVI, Exhort. Ap. *Sacramentum caritatis*, toute la troisième partie et spécialement le n. 80 sur le prêtre.

<sup>5</sup> Cfr. TOUZE, *L'avenir du célibat*, 75-113, pour plus de développements et la bibliographie, dont je donnerai ici quelques exemples : A. FEUILLET, *Les origines de l'allégorie du mariage de Yahweh et d'Israël*, « Dieu Vivant » 23 (1953) 133-144, IDEM, *La mystique nuptiale et la réponse de l'homme à l'amour divin*, « Carmel » (1986) 2-14 ; R.A. BATEY, *New Testament Nuptial Imagery*, E.J. Brill, Leiden 1971, 20 ; F. GRAFFIN, *Recherches sur le thème de l'Église=Épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque*,

mystère de la croix, folie de Dieu, qu'il [Jésus-Christ] achève de révéler l'amour de Dieu pour son épouse infidèle, qu'il sauve et sanctifie, l'épouse dont il est la tête. L'époux, c'est le Christ, et le Christ crucifié. C'est dans le sang que l'Alliance nouvelle est scellée». <sup>1</sup> Les sacrements répandent et communiquent cet amour sacrifié et cathartique. On affirmera même avec Heinrich Schlier que «la mort du Christ a justement comme fin cette sanctification sacramentelle». <sup>2</sup> Les Pères reprennent ce message, pour décrire le cœur de l'Évangile et sa projection dans l'histoire. Ainsi saint Augustin, avec la beauté sereine de la contemplation: «Alors que le Seigneur dormait sur la croix, son côté fut transpercé par une lance, et les sacrements en jaillirent, qui constituent l'Église. L'Église en effet, épouse du Seigneur, tire son origine du côté du Seigneur tout comme Ève fut formée du côté [d'Adam]. Et comme celle-ci fut tirée du côté de l'homme endormi, ainsi l'Église du côté du Christ mort». <sup>3</sup>

En écoutant la voix de la tradition, «cette grande Voix unanime», «dans la riche variété de ses modulations et de ses harmoniques», <sup>4</sup> on y saisit que l'Écriture Sainte et les Pères ont énuméré les éléments essentiels de la nuptialité. J'en verrai quatre: un donateur qui est Jésus-Christ, l'époux; une donataire qui est l'Église, l'épouse; le contenu du don de vie de l'époux à l'épouse qui est l'oblation totale de soi, incarnée, qui passe par le corps; la transmission du don qui se réalise dans l'histoire par les sacrements. Le Christ scelle en effet cette alliance nuptiale sur la croix et la renouvelle dans ses sacrements. La nuptialité est d'abord une manière de narrer l'histoire du salut, en expliquant spécialement combien les sacrements la renouvellent dans le temps et y insèrent les fidèles.

À une première période patristique et médiévale d'extension du sens de la nuptialité, qui allait incluant tous les mystères chrétiens, le baptême et l'eucharistie d'abord puis les autres sacrements, succéda un reflux, un oubli des horizons sacramentels, une métamorphose de la nuptialité en une simple intimité amoureuse avec la divinité. Le sens sacramentel de la nuptialité renaît avec la théologie contemporaine, qui n'y introduit cependant pas toujours l'ordre dans sa spécificité ministérielle. C'est uniquement dans l'Église que le ministre participerait aux noces du Christ, tout comme les autres baptisés. Cette inattention au propre de l'ordre, à la représentation de l'époux, est sans doute un héritage de la période précédente, qui dans le naufrage de la nuptialité n'avait sauvé que le baptême, que le lien nuptial de l'âme au Christ.

«Orient Syrien» 3 (1958) 317-336; R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2004<sup>2</sup>, 131-158; J.-P. CATTENOZ, *Le baptême, mystère nuptial: théologie de saint Jean Chrysostome*, Carmel, Vénasque 1993; P. SORCI, *Il tema della Chiesa Sposa nelle liturgie nuziali*, «Ho theològos» 1 (1983) 67-110; M. DEL P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de Odo Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000.

<sup>1</sup> M.-F. LACAN, *Époux-Épouse*, in X. LÉON-DUFOUR (Ed.) et alii, *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1970<sup>2</sup>, col. 366-370, ici col. 369.

<sup>2</sup> H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Patmos, Düsseldorf 1957, 256.

<sup>3</sup> *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 126, 7: PL 37,1672.

<sup>4</sup> H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier - Montaigne, Paris 1953, 7.

## 2. *Le don du ministre, à l'image de l'oblation du Christ*

Mais quel est le rôle du ministre dans cette relation nuptiale entre le Christ et l'Église? Là aussi je serai bref et me contenterai d'un échantillon des principaux thèmes développés par la tradition quand elle traite du ministre époux.<sup>1</sup> Par exemple, le parallélisme entre les noces du Christ, celles du ministre et ses conséquences sur la continence du prêtre – notamment à partir de l'exégèse patristique de l'expression paulinienne *mari d'une seule femme*, trois fois utilisée par les épîtres pastorales (1Tm 3,2, 1Tm 3,12, Tt 1,6), et toujours pour les ministres du Christ,<sup>2</sup> comme condition de leur ordination, une condition que les Pères et les médiévaux ont souvent lue comme une invitation à la continence et à l'imitation de l'oblation du Christ pour l'Église –; le lien du ministre à son Église décrit comme nuptial, v.g. pour décrire la translation d'un siège épiscopal à un autre comme une infidélité conjugale; ou l'étude des liturgies d'ordination, et singulièrement de la *traditio* de l'anneau au nouvel évêque comme un insigne de fidélité conjugale.

Après cette brève évocation, dessinons au moins une vue d'ensemble des points saillants de cette tradition. Les ébauches initiales (dans la *Didachè* à la fin du 1<sup>er</sup> siècle; chez Tertullien † après 222), bien qu'ambiguës, sont à rappeler, entre autres choses parce qu'elles ne sont pas sans lien avec la continence ecclésiastique. Tout comme les premières expressions claires, en Orient avec saint Éphrem († 373), dans ces églises syriaques qui ont légué tout un faisceau d'intuitions pour les relations entre la nuptialité et le célibat; en Occident avec saint Damase († 384), alors que le siège apostolique veille canoniquement à l'observance de la continence. Le ministre pour les Pères (saint Grégoire de Nysse † 394 ou saint Ambroise † 397, par exemple) participe de la nuptialité du Christ car il dispense les liens qui rattachent l'Église à son époux, et spécialement la parole (en revanche, presque rien, au moins explicitement dans ces premiers siècles, sur la nuptialité par les sacrements, si ce n'est dans les liturgies d'ordination de la tradition syriaque). Le moyen âge, tout en reprenant les grands thèmes précédents, appelle le ministre plus facilement époux, l'acceptation de la nuptialité a évolué. Elle décrit la diffusion des dons du Saint-Esprit, fruits de la mort de l'époux crucifié (Rupert de Deutz † 1129 ou Démétrius Chomatianos, XIII<sup>e</sup> siècle), notamment par l'établissement de nouveaux ministres dans l'Église; elle appelle au don de soi à l'instar du Christ en Croix (Honorius Augustodunensis, XII<sup>e</sup> siècle), parce qu'elle indique dans le ministre une représentation du Christ

<sup>1</sup> Il serait trop long de reprendre ici point par point le dossier patristique et médiéval sur le ministre époux qui constitue je crois un des points originaux de TOUZE, *L'avenir du célibat*, ici 113-181, et j'y renvoie le lecteur intéressé.

<sup>2</sup> Sur la terminologie ministérielle dans les pastorales, cfr. P. DORNIER, *Les épîtres pastorales*, in J. DELORME (Éd.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Seuil, Paris 1974, 93-117; M. PONCE CUELLAR, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Herder, Barcelona 2001, 118-131.

suffisamment forte pour avoir des conséquences sur le statut matrimonial du clerc (saint Pierre Damien † 1072), singulièrement par la continence, qui permet au prêtre de vivre la nuptialité dans son sens sacrificiel traditionnel: par le don de son corps, il s'associe à l'oblation du Christ (Philippe de Harvengt † 1182).

L'examen de ces différentes expressions illustre leur provenance de mondes théologiquement dissemblables, séparés par plus d'un fossé, intellectuel ou culturel. Ne forcerait-t-on pas la catégorie de la nuptialité sacerdotale, en la reconnaissant dans ses avatars, malgré les sauts à travers les âges et les cultures? Il faut apprécier si la nuptialité est utilisée comme un argument proprement théologique et pas seulement comme une exhortation morale: s'agit-il d'une parénèse plus ou moins vide, d'une image sans autre portée qu'un recours rhétorique élégant mais creux – pour inciter le prêtre à vivre les vertus conjugales (don de soi, fidélité, etc.) vis-à-vis de l'Église –, ou ne tire-t-elle pas sa force de persuasion d'un aspect nuptial vraiment inscrit dans le ministère?

#### a) De la parénèse au sacrement

Malgré le glissement constaté, depuis les premières formules *morales* à celles plus *sacramentaires*, il existe à mon avis une cohésion au moins partielle de la tradition sur la nuptialité sacerdotale.

Je préciserais d'abord brièvement ce que j'entends par *moral* et *sacramentaire*, quand je distingue – sans les opposer, ils sont complémentaires – ces deux groupes d'expressions nuptiales.<sup>1</sup> Morales sont celles où la source de l'agir nuptial est immanente au sujet. Agenouillé aux pieds de la croix, il s'y ouvre aux horizons de l'amour du Christ et décide librement d'œuvrer pour imiter l'époux. C'est donc ici le chrétien qui opère. Quant aux formules sacramentelles, elles décrivent en revanche la nuptialité comme don divin, jaillissant du cœur transpercé du Crucifié. L'imitation n'est plus extérieure, elle est la vie de l'époux dans le chrétien et dans le peuple de Dieu, transmise par les sacrements.

On pourrait déceler, dans ce glissement du moral au sacramentaire, une métamorphose illicite, une trahison de la prudence des Pères à l'heure d'utiliser la dimension nuptiale pour comprendre le ministère: il me semble au contraire qu'il s'agit là d'une évolution homogène du même concept. J'évaluerai d'abord les obstacles qui se dressent contre une acception sacramentelle forte et non seulement morale de la sponsalité sacerdotale: j'en vois principalement trois.

#### b) Contre l'évolution vers la théologie sacramentaire

Certains estiment en premier lieu que la nuptialité n'énoncerait pas autre chose que l'encouragement à un comportement exemplaire. Le lien du prêtre à la communauté est comparé au lien conjugal, qui sert de référence pour illustrer

<sup>1</sup> Je désire par contre ne pas fouler systématiquement le champ épistémologique (l'articulation du symbole au concept), champ aussi vaste que patiemment balisé par de nombreuses études qui nous éloigneraient de notre objet.

le don de soi fidèle et sacrifié qu'on attend du clerc. «L'image du ministre chrétien époux de l'Église pourrait par conséquent n'avoir qu'une valeur morale (fidélité, don de soi)»,<sup>1</sup> et même plus catégoriquement: «La représentation du Christ comme époux est, dans les ministres, d'ordre purement moral».<sup>2</sup> Ces affirmations résument certainement une grande partie de la littérature théologique ancienne et moderne sur la nuptialité du ministre. Nombre de textes qui utilisent explicitement cette comparaison naissent au iv<sup>e</sup> siècle dans un contexte disciplinaire et canonique typique d'une Église alors récemment libérée des persécutions et capable de s'organiser juridiquement et institutionnellement sans danger, par exemple grâce au contrôle des nominations et mouvements de clercs. Il y a un parallèle certain entre la volonté d'assurer la permanence des ministres auprès d'une communauté locale concrète et l'utilisation de la dimension nuptiale pour décrire la force du lien prêtre (et surtout évêque)-église locale.

D'autres se placent à un point de vue différent pour réserver la nuptialité à la sphère morale: ils l'examinent en tant que métaphore, emprisonnée entre les bornes du langage et peut-être condamnée à se contenter d'évoquer une image, de susciter une sensation. C'est ce que certains retiennent, spécialement pour l'explication nuptiale de la continence ministérielle. «Possiblement [...] une simple formule de rhétorique, poétique ou symbolique, s'est vue "matérialisée" quand le célibat épiscopal fut établi».<sup>3</sup> Là aussi, l'argument porte. On se heurte rapidement aux limites spécifiques des discours symboliques, et d'abord les incohérences, les allégories parfois échevelées. Par exemple, pour peindre saint Paul face à la communauté chrétienne, saint Méthode d'Olympe († 311) «se laisse entraîner à l'emploi d'expressions assez étranges»<sup>4</sup> qui mêlent la nuptialité, la maternité, la naissance, pour un résultat assez peu transparent et plutôt saugrenu. Paul, «pris pour "aide" et pour "épouse" [...] devient "Église" et "mère". Il est en travail d'enfantement».<sup>5</sup> Le seul travail scientifique possible serait sans doute la reconnaissance des conditionnements sociaux qui créent le symbole, l'analyse de son cadre culturel, la traque de ses sens cachés. Quand on parle de sexualité d'ailleurs – du célibat notamment – la dénonciation des limites culturelles du discours symbolique semble particulièrement opportune.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> H. LEGRAND, «*Traditio perpetuo servata*». *La non ordinazione delle donne: tradizione o semplice fatto storico? Alcune osservazioni metodologiche*, in C. MILITELLO (Ed.), *Donne e ministero: un dibattito ecumenico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991, 205-244, ici 232.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 238.

<sup>3</sup> C.G. PITSAKIS, *Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo. Le point de vue oriental*, in C. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE (Éd.), *The Council in Trullo revisited*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, 263-306, ici 280.

<sup>4</sup> G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, t. II, Desclée, Tournai 1968, 145.

<sup>5</sup> *Convivium*, 3, 9: SC 95,110-111.

<sup>6</sup> Par exemple, dans la ligne de l'*Histoire de la sexualité*, par Michel Foucault: P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988, surtout sur la relation entre sexualité et société, qui conclut notamment, 437: «Christian attitudes to sexuality delivered the death-blow to the ancient notion of the city as the arbiter of the body».

Troisième obstacle : introduire la nuptialité dans des raisonnements scientifiques, ce serait la dénaturer et céder à l'anachronisme, en emmurant les formulations patristiques dans des théories plus récentes. Le théologien succomberait mollement à la tentation de plaquer ses schémas sur les idées des Pères. Un risque peut-être plus aigu pour le ministre, puisqu'on «interprète trop facilement des textes de la période primitive à partir d'une synthèse sacramentaire postérieure».<sup>1</sup>

Malgré la pertinence de ces trois observations, elles n'obligent pas la dimension morale de la nuptialité – le prêtre est exhorté à vivre une fidélité de type conjugal, mais il n'est pas l'époux, seulement le paranymphe du Christ – à se poser en alternative absolue à un éventuel sens sacramentaire – la nuptialité exprimerait alors une dimension du ministère, le prêtre participerait à la condition de l'époux. Le glissement de la nuptialité, du premier au deuxième millénaire, vers une acception plus sacramentelle pourrait être légitime, s'il existe une vraie cohérence entre les deux aspects.

c) La tradition révèle une cohérence entre la parénèse et la théologie

Il faut à mon avis observer d'abord que la tradition affirme cette cohérence. En écoutant ces différentes expressions, on y saisit certes une apparente cacophonie, quand certaines voix affirment la nuptialité *stricto sensu* que d'autres nient avec une égale énergie, cacophonie d'autant plus notable qu'elle s'entend parfois chez un même auteur, situé dans un chœur pour un texte et passant soudainement de l'autre côté, ne serait-ce qu'à quelques mots de distance. Mais, dirais-je, il ne s'agit pas réellement d'une incohérence, ces deux positions ne sont pas intrinsèquement incompatibles, il n'y a pas vraiment de nœud gordien à trancher.

Le ministre est l'époux de l'Église, et les expressions de la tradition forment un choral puissant où chacun chante ce thème harmoniquement selon des sensibilités diverses ; mais le ministre ne doit jamais oublier que le Christ est le seul époux. Les deux propositions ne s'excluent pas mais s'éclairent mutuellement. Ainsi les Pères et les auteurs médiévaux hésitent parfois à reconnaître au ministre le titre d'époux, mais il le font finalement. La première proposition isolée produirait facilement une ecclésiologie aussi cléricale qu'erronée, construite sur une illusoire prépondérance du clergé qui se prendrait pour le Christ ; la seconde sans la première risquerait de transformer le prêtre en instrument inerte et irresponsable entre les mains de Dieu.

La tradition quant à elle assume au même titre ces deux vérités, tel est, me semble-t-il, le bilan de ce bref parcours sur la nuptialité. Chaque auteur, chaque école, selon ses fins, ses centres d'intérêt, ses genres littéraires, laisse briller plus facilement une facette ou l'autre de ce qui est finalement une unité.

<sup>1</sup> M. JOURJON, *Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire*, « Maison Dieu » 119 (1974) 74-84, ici 74.

Chez saint Bernard († 1153), pour donner un exemple qui clarifie ce qu'on entend dire ici. De lui, Yves Congar remarque : « L'idée [...] d'évêque époux [n'intervient] pas : cette dernière idée était pourtant classique depuis le <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle. Saint Bernard n'y fait, à notre connaissance, que quelques très fugitives et pâles allusions ». <sup>1</sup> Les références à l'*amicus sponsi*, l'ami de l'époux, le paranymphe, sont en revanche innombrables, notamment à cause de la préoccupation ascétique du saint abbé de Clairvaux qui entend rappeler leurs devoirs aux clercs, et que seul le Christ est maître des âmes. <sup>2</sup> Il utilise donc bien les deux registres, celui de l'époux et celui de l'ami de l'époux, le premier en sourdine, fugitivement, et l'autre à pleins jeux : la puissance des sons du second ne cachant pas que l'utilisation polyphonique des deux registres de la nuptialité montre leur unité.

Il serait vain d'obombrer cette unité en la noircissant d'oppositions fallacieuses. Ainsi pour l'anneau épiscopal au moyen âge : deux esprits aussi informés que Mgr Battifol ou le professeur Gaudemet concluent inversement l'un de l'autre. Pour Pierre Battifol, après la tradition de l'anneau, « l'évêque a désormais l'Église pour épouse », <sup>3</sup> alors que Jean Gaudemet discerne un antagonisme entre liturgistes et canonistes. « Les liturgistes, malgré la remise de l'anneau, ne l'ont pas [l'image du mariage spirituel de l'évêque] acceptée. Fidèles à une autre image, celle de la *sponsa Christi*, ils ne pouvaient retenir celle de la *sponsa episcopi*. Les canonistes l'ont au contraire fermement adoptée ». <sup>4</sup> Plus qu'une discordance ou une antonymie, ces deux citations, appuyées en grande partie sur le même appareil de références textuelles, illustrent la complémentarité des deux aspects, sacramentaire et moral, de la nuptialité. Une utilisation morale ne veut pas forcément dire que la nuptialité soit une comparaison sans fondement.

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de saint Bernard*, « *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* » 9 (1953) 136-190, ici 137. Congar indique comme citations nuptiales l'*Epistola CLXX*, 2 (*Sancti Bernardi Opera*, t. 7, 384,15-16) très indirectement intéressant pour notre thème (recommandation au roi Louis VII de conférer l'investiture au cousin de Bernard élu évêque de Langres, pour répondre aux justes plaintes de l'épouse du Christ, en attente de son prélat), et *Vita sancti Malachiae*, x, 21 (SC 367,242-243; *Sancti Bernardi Opera*, t. 3, 332,5-11), qui rapporte la vision du saint irlandais, d'une belle femme lui confiant une crosse et dans laquelle il reconnaît l'église d'Armagh. Pour Bernard, on ajoutera : *Vita sancti Malachiae*, x, 20 (SC 367,240-241; *Sancti Bernardi Opera*, t. 3, 331,12-13) qui décrit l'évêque uni à son église comme à une épouse qu'il ne peut répudier.

<sup>2</sup> En plus des références à l'œuvre de Bernard données par Congar et sur les causes de cette préférence pour le titre d'*amicus sponsi*, voir aussi P. RIVA, *La dottrina dell'episcopato nelle scuole monastiche e canonicali del secolo XII*, Facoltà Teologica di Milano, Milano 1975, dont l'extrait publié traite de saint Bernard.

<sup>3</sup> P. BATTIFOL, *La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique*, « *Revue d'Histoire Ecclésiastique* » 23 (1927) 733-767, ici 753. Position similaire dans un ouvrage plus récent et bénéficiant des éditions critiques contemporaines in A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Anselmiana, Roma 1976, 161-162 : « In un primo momento l'anello esprime il mistero nuziale del Cristo e della Chiesa. Il vescovo vi partecipa in quanto gli è affidata la Sposa di Cristo, la Chiesa [...]. Ma già a questo punto si fa luce un'altra interpretazione del mistero nuziale : il vescovo, a imitazione di Cristo, è egli stesso lo sposo della Chiesa, cioè della Chiesa a lui affidata ».

<sup>4</sup> J. GAUDEMET, *Le symbolisme du mariage entre l'Évêque et son Église et ses conséquences juridiques*, « *Kanon* » 7 (1985) 110-123, ici 123.

Au contraire, la comparaison n'est possible, elle n'est acceptée que si elle a une base sacramentaire : c'est bien parce qu'il existe une certaine nuptialité du ministre qu'on en tire des conséquences pratiques, notamment canoniques (sur les translations, par exemple). Le message est compris, il a une portée coercitive, parce qu'on en reconnaît la vérité, parce que le ministère a réellement une dimension nuptiale.

En fin de compte, ce qui assure la continuité entre les aspects moraux et sacramentaires, c'est essentiellement le retour de la tradition à la source de l'Écriture, puisque la sponsalité en jaillit justement pour dire le tout du mystère chrétien. Les textes patristiques et médiévaux naissent de la Bible et c'est elle qui leur octroie son propre sens. Or les Saintes Écritures, comme on l'a vu *supra*, font rimer les noces du Christ avec leur renouvellement par le baptême et l'eucharistie pour la diffusion des dons du Saint-Esprit. J'aurais dans cette mesure envie d'affirmer que l'acception sacramentaire est plus fidèlement scripturaire que le sens moral de la patristique primitive. Ou plus exactement sans doute, qu'on passe de l'implicitement sacramentel des formules morales – implicitement parce que leur efficacité rhétorique repose sur un aspect nuptial réellement inscrit dans le ministère – à l'explicitement fidèle à l'Écriture des expressions sacramentaires.

Mais, explicite ou implicite, que signifie cette acception sacramentelle, et surtout, quant à notre objet d'étude, a-t-elle un lien avec le célibat et la continence, qui n'ont fait ici que de fugaces apparitions? Voilà le thème du point suivant, où l'on découvrira que cette sacramentalisation de la nuptialité ministérielle ouvre de nouvelles perspectives à un discours vraiment théologique sur le célibat sacerdotal.

### 3. QUELLE PORTÉE DONNER À CETTE SACRAMENTALISATION ?

Le Magistère récent semble pourtant distinguer la catégorie du ministre-époux de l'Église de son éventuel sens pleinement sacramentaire, et interdire donc une lecture trop "dogmatique". Très spécialement, les deux exhortations apostoliques post-synodales *Pastores dabo vobis* et *Pastores gregis* ne mentionnent expressément la nuptialité que pour traiter de la spiritualité et non pas de l'essence du ministère.<sup>1</sup> Un des pères de l'assemblée synodale de 1990, dont *Pastores dabo vobis* fut l'un des fruits, rappelle ainsi : «Je me souviens du vif débat qui s'était développé sur ce thème [l'introduction de considérations nuptiales] durant le synode de 1990, et qui s'était conclu positivement, avec cette unique remarque : que le caractère sponsal du rapport entre le prêtre et l'Église soit proposé non pas dans le chapitre deux, consacré à la nature et à la mission du sacerdoce mi-

<sup>1</sup> Cfr. JEAN PAUL II, Exhort. Ap. *Pastores dabo vobis* (25 mars 1992), AAS 84 (1992) 657-804 : n. 29, 4; Exhort. Ap. *Pastores gregis* (16 octobre 2003), AAS 96 (2004) 825-924 : n. 13, 7; n. 21, 1; n. 21, 4. Voir aussi Congrégation des Evêques, Directoire pour les évêques *Apostolorum successores* (22 février 2004), dans son chapitre III, sur la spiritualité de l'évêque, nn. 34 et 44 : *Enchiridium Vaticanum*, t. XXII, Lev, Città del Vaticano 2006, 1047-1275.

nistériel, mais dans le chapitre trois, qui traite de la vie spirituelle du prêtre». <sup>1</sup> J'ignore quelles raisons précises ont écarté l'idée d'époux des paragraphes sur le ministère en soi. Une cause vraisemblable serait l'absence dans l'Église d'une théologie commune de la nuptialité, dont tous partagent le vocabulaire et les inspirations. Nombreuses sont aujourd'hui les théologies en concurrence, mais il y a surtout me semble-t-il une alternative entre une théologie plus directement sacramentaire et ministérielle, qui emporte ma préférence parce qu'elle traduit mieux les enseignements de la tradition, et une théologie qui exprime la nuptialité avec le lexique de la vie consacrée. Je ne crois pas que le choix d'une des deux propositions et la mise à l'écart de l'autre mettent en jeu des articles de foi, des absolus dogmatiques: interviennent ici des facteurs opinables, des préférences spirituelles, qu'il faudra donc aussi indiquer.

De ces facteurs et de ces préférences, la plus importante me semble être la lecture du motif nuptial à la lumière de la théologie et de la praxis de la vie consacrée, qui entre sans doute ici en scène parce qu'elle appartient inséparablement à la sainteté de l'Église, <sup>2</sup> et a de fait été longtemps tenue comme le paradigme de la perfection pour tous les fidèles, les laïcs et les ministres aussi. Un paradigme suffisamment puissant pour attirer comme un aimant le discours théologique sur l'ordre vers les catégories de la vie religieuse.

Quand la pensée saute d'une constatation théologique à ses conséquences spirituelles, le langage qui s'impose presque toujours est celui de la vie consacrée. Les saints canonisés, les théologiens, les auteurs spirituels en sont généralement issus – ce qui souligne d'ailleurs sa fécondité –, mais on l'érige en référence normale et normative de la perfection évangélique. C'est un hommage mérité offert à un état de vie qui a ouvert un admirable sillon de sainteté dans l'histoire de l'Église, mais un hommage qui risque d'encager l'Évangile dans le vocabulaire d'une seule vocation spécifique, d'empêcher de distinguer conceptuellement ce qui l'est réellement, de confondre notamment l'ordre et la vie religieuse.

Le point suivant me semble encore plus essentiel à l'heure de choisir une théologie pour dire la nuptialité, et c'est le bref examen de la proposition sur ce sujet de Hans Urs von Balthasar († 1988), apôtre de la théologie nuptiale dans une acception particulière, prépondérante aujourd'hui dans de nombreux milieux ecclésiaux. Son exceptionnelle connaissance de la tradition théologique lui fournit une définition de la nuptialité clairement sacramentelle mais à cause de ses options spirituelles, il décrit cette nuptialité avec le lexique des consacrés. Il ne s'agit pas chez lui d'une méprise ou d'une confusion, d'un vocabulaire – celui de la vie religieuse – qui entrerait dans sa pensée subrepticement, comme par effraction. Pour Balthasar en effet, la sainteté ministérielle en tant que telle a besoin des conseils évangéliques, et ne sera donc décrite adéquatement qu'avec le vocabulaire de la vie consacrée.

<sup>1</sup> C. RUINI, *Le prêtre époux de l'Église*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cclergy/documents/rc\\_con\\_cclergy\\_doc\\_19061996\\_preeglise\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19061996_preeglise_fr.html) consulté le 23 novembre 2009.

<sup>2</sup> Constitution apostolique *Lumen gentium* (LG), 44c.

C'est une option que je ne partage pas, et j'exposerai mes doutes au lecteur à l'aide d'un court itinéraire chronologique finissant avec Balthasar et soulignant les points saillants de sa pensée. La première pièce historique en serait la vieille tentation du ministre qui s'attribue la fécondité de son service et croit être lui-même l'époux. Une tentation intéressante pour en arriver ensuite par contraste à Balthasar, puisqu'elle entraîne souvent un vocabulaire de consacrés – comme chez Balthasar – mais dans un cadre non sacramentel – alors que lui le privilégie.

Congar voit dans cette tentation la marque des ecclésiologies dominantes à partir du moyen âge: «L'Église, pour sauvegarder sa liberté et même pour revendiquer sa supériorité sur l'ordre temporel, a excipé de sa dignité d'épouse du Christ et de Mère des fidèles. Mais alors, ce titre de maternité ne se référerait plus aussi directement à la génération et à la formation spirituelle de vrais chrétiens: il était plutôt et en premier lieu un titre d'autorité». <sup>1</sup> L'Église se présente comme titulaire de l'autorité de son époux, et la hiérarchie ecclésiastique comme l'organe de ce pouvoir, au risque de se prendre pour le Christ si elle oublie la sacramentalité de sa fonction.

C'est sans doute la tendance qu'on décèle dans ce passage d'Isaac de l'Étoile († ca. 1169):

Si donc mes bien-aimés, nous désirons être les amis de l'époux et par lui les amis de Dieu, écoutons l'épouse et obéissons à ceux par qui l'épouse parle et commande, c'est-à-dire à nos pasteurs et supérieurs. Nous, leurs sujets, nous sommes simplement comme la femme; l'ordre des pasteurs est pour nous comme le mari qui doit nous gouverner, nous instruire, nous nourrir, nous donner la fécondité, et disposer de nous en tout et pour tout. <sup>2</sup>

Sans s'arrêter à des formules surannées sur la sujétion de la femme, on notera l'exhortation certainement sainte et légitime à l'obéissance dans l'Église. Cependant, Isaac cite ici la règle bénédictine (6, 6 et 3, 6): <sup>3</sup> sous l'influence de catégories nées dans la vie consacrée mais arrachées à leur contexte, Isaac penche vers une mystique du chef sans référence sacramentelle. Et ce, au prix d'un appauvrissement de la nuptialité. Plus traditionnellement entendue – on l'a vu plus haut – comme sacramentelle dans la référence au Christ crucifié, elle devient surtout une référence d'autorité. «Passage dangereux. [...] Le symbole de l'amour et la relation amoureuse de l'Église avec le Messie ont disparu pour laisser la place à la discipline ecclésiastique». <sup>4</sup> Une théologie de la nuptialité ministérielle qui est donc non sacramentelle et influencée – trop influencée dirais-je – par les catégories de la vie religieuse.

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *Préface*, in K. DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1964, 7-32, repris in *Ecclesia Mater*, «Vie Spirituelle» 110 (1964) 315-342, ici 316.

<sup>2</sup> *Sermo 47*, 10, 89-94: SC 339, 142-143.

<sup>3</sup> Comme le remarquent les éditeurs de ces sermons pour *Sources Chrétiennes*.

<sup>4</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 43.

Avant de parvenir à Balthasar – lui qui agrège la sacramentalité ministérielle au vocabulaire consacré –, un pas en avant avec saint Ignace de Loyola († 1556), en raison de son influence durable sur le grand théologien helvétique. Saint Ignace propose dans des termes puissants et énergiques l'obéissance à l'Église épouse comme soumission au Christ. C'est dans ses *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia militante* placées à la fin des *Exercices spirituels* (surtout les n. 1 et n. 13, la fameuse règle du blanc que je vois mais qui est noir si l'Église hiérarchique épouse le définit ainsi) :<sup>1</sup> « L'élément fondamental de l'ecclésiologie d'Ignace et de son ordre est [...] le sentiment profondément religieux face à l'essence de l'Église, conçue dans sa structure visible comme l'*Épouse du Christ* et par conséquent en union avec lui ».<sup>2</sup>

De ce type d'intuitions – au moins implicitement sacramentelles, et non pas seulement autoritaires –, Balthasar se fait l'écho. Mais en y intégrant fortement les références à la vie consacrée et spécialement aux trois conseils évangéliques classiques de chasteté, pauvreté et obéissance qui sont au cœur de son système théologique et spirituel.<sup>3</sup> Pour Balthasar en effet, sainteté, nuptialité et conseils sont en quelque sorte synonymes. Comme un reflet dans le temps de l'éternelle kénose (anéantissement) du Verbe au sein de la Trinité, la vie terrestre de Jésus-Christ s'organise autour des conseils; elle est kénose d'obéissance au Père, de don total à l'Église épouse, et celle du prêtre doit l'être aussi, par les mêmes conseils.<sup>4</sup> L'élection de l'obéissance comme cœur de la sainteté, de la nuptialité et du sacerdoce est sans doute dictée là aussi par les références implicites et explicites au modèle de la vie religieuse et des conseils évangéliques, appliqué ici à la christologie et à la théologie sacramentaire de l'ordre. Le Christ est d'une part l'obéissant parfait, modèle de sainte subordination pour le baptisé et spécialement pour le consacré; il est d'autre part la source d'une autorité divine et par conséquent irréfragable, participée dans ses ministres. À bon droit me sem-

<sup>1</sup> Cfr. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Éd. P. I. IPARRAGUIRRE, Bac, Madrid 1952, 235-237.

<sup>2</sup> B. SCHNEIDER, *La devozione di S. Ignazio di Loyola verso la Chiesa*, in J. DANÉLOU, H. VORGRIMLER et alii, *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, t. I, Paoline, Roma 1964, 505-560, ici 549.

<sup>3</sup> Cfr. P. O'CALLAGHAN, "Gli stati di vita del cristiano". *Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, « *Annales theologici* » 21 (2007) 61-100. Un système que je n'entends évidemment pas résumer. On en reste ici aux conséquences sur la nuptialité sacerdotale, comme l'impose la complexité de la pensée balthasarienne et de son anthropologie sexuelle, liée à sa réflexion sur le ministère. Cfr. : « Le ministère sacerdotal et le sacrement sont les formes de communication de la semence. Ils appartiennent à la masculinité, et leur fonction est de conduire l'Épouse vers sa fonction de femme » : *Wer ist die Kirche? Vier Skizzen*, Herder, Freiburg 1965, 24. Cfr. aussi *Theodramatik II: Die Personen des Spiels 2: Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 326. Sur ces points, voir R.A. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality as Revealed by Christ according to Hans Urs von Balthasar. The Revelatory Significance of the Male Christ and the Male Ministerial Priesthood*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

<sup>4</sup> Cfr. par exemple: H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, *passim*; pour un recueil de citations et une analyse: D. POWER, *A Spiritual Theology of the Priesthood: the Mystery of Christ and the Mission of the Priest*, Catholic University of America Press - T & T Clark, Washington - Edinburgh 1998, 88-112.

ble-t-il on l'a critiqué quand, «utilisant la catégorie de l'obéissance comme principal instrument herméneutique pour lire le rapport entre le sacerdoce des fidèles et la fonction du ministère ordonné»,<sup>1</sup> il conclut que «l'autorité [...] aurait l'obéissance comme unique objectif, créant un cercle vertueux du sacerdoce où le ministère est là pour commander et le sacerdoce des fidèles pour obéir».<sup>2</sup>

La grandeur d'une telle acception de la nuptialité et l'exigeante oblation de soi qu'elle impose expliquent sans doute la fécondité intellectuelle et spirituelle de Balthasar sur ce point. Il s'agit bien là d'une conception *sacramentelle* du ministre-époux, compris comme représentant spécifiquement le Christ. Mais selon un schéma né de la vie religieuse, et tenant donc plus compte du baptême que de l'ordre puisque la vie consacrée est essentiellement pensée autour du baptême.<sup>3</sup> On translate l'obéissance religieuse à la structure ministérielle de l'Église, on multiplie la force du vœu – qui soumet un baptisé à un autre, le consacré à son supérieur – avec l'autorité christique de l'ordre. Balthasar y dépasse certes les lectures exclusivement morales de la nuptialité, mais en s'appuyant sur le baptême et non pas sur l'ordre, il prête paradoxalement plus le flanc au risque clérical d'une autorité qui pourrait oublier sa fonction ministérielle.

Ces ambiguïtés de l'adjectif *nuptial* – on l'a vu, le ministère peut y être confondu avec le baptême ou la vie consacrée –, m'encouragent, comme je l'expliquai dans l'introduction, à parler plutôt d'une théologie *eucharistique* du célibat, parce qu'elle prend le prêtre, le place face à l'office principal de sa vocation, la célébration eucharistique, et lui redit combien les paroles de la consécration doivent modeler sa propre oblation pour le salut du monde.<sup>4</sup>

Ces lignes sur Balthasar sont trop hâtives et sans doute quelque peu caricaturales.<sup>5</sup> Mais elles voudraient surtout dire ma conviction : mieux vaudrait tenter l'usage d'une théologie plus directement sacramentelle, sans influence de la spiritualité consacrée. Le chapitre v de *Lumen gentium* par exemple tout en louant les conseils, n'y réduit certes pas la sainteté, et *Presbyterorum ordinis* précise de son côté que c'est par leur ministère même que les prêtres doivent tendre à la perfection.<sup>6</sup> C'est donc une voie sacramentelle que je voudrais emprunter, pour trouver une théologie plus ministérielle. L'enseignement qui s'en dégagera –

<sup>1</sup> DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologicala*, Paoline, Roma 1984<sup>2</sup>, 85.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 87. Sur l'obéissance chez Balthasar, cfr. P. IDE, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, «Annales theologici» 22 (2008) 35-77.

<sup>3</sup> Je n'entends évidemment pas dire ici que la vie religieuse soit la seule manière de vivre le baptême. La vie sacerdotale est d'ailleurs elle aussi une vie d'abord baptismale (cfr. B.D. DE LA SOUJEOLE, *Prêtre du Seigneur dans son Église*, Parole et Silence, Paris 2009). J'entends souligner seulement que le baptême est la coordonnée sacramentaire essentielle de la vie consacrée.

<sup>4</sup> C'est bien pour cette raison que le titre et les sous-titres de cet article évitent soigneusement de citer la nuptialité.

<sup>5</sup> Cet article utilisera plus d'une fois un concept traditionnel et que Balthasar développe aussi, celui de l'association du prêtre au sacrifice qu'il célèbre. Balthasar le reprend certes avec le vocabulaire des conseils (cfr. *Christlicher Stand*, toute la fin de la 2<sup>e</sup> partie ; POWER, *A Spiritual Theology*, 29-48) mais il y a là une intuition que je partage.

<sup>6</sup> Cfr. PO, 12-13.

j'annonce la thèse peut-être cryptique maintenant mais qui se précisera peu à peu – : la personne et la vie du ministre entrent dans la signification de la nuptialité, plus exactement dans la signification du sacrement, et le célibat y contribue spécialement. Quand le magistère utilise le motif nuptial ou eucharistique, ce qui est désigné est à mon avis la logique de l'ordre en tant qu'elle doit être vécue par le ministre, incorporée à sa vie.

IV. DANS LA PENSÉE THOMISTE, LE MOTIF EUCHARISTIQUE SIGNIFIE  
QUE LE MINISTRE DOIT SE RENDRE ADÉQUAT AU SACREMENT REÇU

Premiers pas sur cette voie sacramentelle avec saint Thomas d'Aquin † 1274 et sa théologie de l'ordre.<sup>1</sup> Saint Thomas s'inscrit dans la tradition évoquée plus haut sur le mariage du ministre et sa théologie, à partir de l'analyse de la formule paulinienne *mari d'une seule femme*, tout en la renouvelant par une parfaite inclusion dans l'ensemble de sa pensée sacramentaire. Il hérite de saint Augustin son intuition centrale : le ministre par son unique alliance conjugale est à même de signifier celle du Christ et de l'Église ; le docteur angélique y adjoint surtout sa réflexion sur la signification dans les sacrements, s'interrogeant si cette monogamie est essentielle pour l'ordre. Est-elle seulement une espèce d'ornement extérieur, un signe au sens faible du terme, ou entre-t-elle de plain-pied dans le sacrement et sa signification ? C'est justement parce que sa réflexion oblige à penser chaque sacrement avec précision, que la théologie thomasienne sur le mariage du prêtre donnera paradoxalement des lumières sur le célibat : en dressant un tableau des relations entre l'ordre et le statut matrimonial du clerc, Thomas fournit des instruments pour dire le célibat.

Son raisonnement est le suivant. La formule *mari d'une seule femme* paraît écarter définitivement des ordres sacrés tout homme marié deux fois (successivement s'entend, bien sûr : on parle ici d'un veuf qui se serait remarié). Or, constate Thomas, un tel candidat recevrait valablement l'ordination : ses deux unions n'ôtent aucune signification sacramentelle essentielle qui l'exclurait absolument de l'ordre. « Toutes les significations n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, seulement celles qui touchent l'office ou effet du sacrement ». <sup>2</sup> Thomas examine dans cette distinction 27 les significations de l'ordre et du ma-

<sup>1</sup> Sur Thomas et l'ordre, cfr. J. PÉRINELLE, *La doctrine de saint Thomas sur le sacrement de l'ordre*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » 14 (1930) 236-250. Bonne vue d'ensemble sur le thème plus vaste du sacerdoce in *Saint Thomas d'Aquin et le sacerdoce. Actes du Colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas d'Aquin les 5 et 6 juin 1998 à Toulouse*, « Revue Thomiste » 99 (1999) 5-295, spécialement 59-74, 181-210 et 245-279 sur l'ordre.

<sup>2</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 27, q. 3, a. 3, ad 3<sup>um</sup>. Pour *officium*, l'édition Vivès (t. 11 [1874], 95) signale en effet la variante *effectum* du sacrement, spécialement éclairante. Le père Winfried Fauser, pour l'édition léonine du commentaire aux Sentences, prévoit d'ailleurs cette leçon *effectum*, suivant une correction de seconde main dans le manuscrit d'origine française Vat. lat. 758 (moitié XIV<sup>e</sup> siècle), ayant appartenu plus tard au pape Nicolas V. L'apographe a entraîné l'*exemplar* parisien et la tradition italienne, indépendamment l'un de l'autre, à lire *officium* au lieu de *effectum* par accident typiquement paléographique. Je remercie Robert Wielockx pour ces informations.

riage, pour conclure que l'ordre n'exige pas du ministre marié qu'il soit strictement monogame. Saint Thomas considère ici le bénéficiaire des sacrements face aux signes sacramentels, un principe central dans sa réflexion sur la nuptialité et le ministre : accompagnons Thomas pas à pas pour mieux en comprendre la portée.

Il se demande d'abord si les secondes noces n'obscurcissent pas le signe de l'union Christ-Église qui devrait être spécialement resplendissant chez le prêtre.

Celui qui doit administrer les sacrements aux autres, ne doit être frappé d'aucun défaut dans ces sacrements. Et il y a défaut dans un sacrement quand on n'y trouve pas la signification intégrale du sacrement. Or le sacrement du mariage signifie l'union du Christ à l'Église, qui est l'union d'un seul avec une seule ; par conséquent, pour la parfaite signification du sacrement, il faut que l'époux soit l'homme d'une seule femme et l'épouse la femme d'un seul homme. [...] Le grand nombre d'épouses successives n'est un grand nombre que relativement, et ne supprime donc pas totalement la signification du sacrement : il ne prive pas le sacrement de son essence mais de sa perfection, requise de ceux qui dispensent les sacrements.<sup>1</sup>

Aussi le ministre ne devrait-il pas être bigame. Saint Thomas considère même cette explication symbolique comme supérieure à l'acception traditionnelle sur la monogamie comme indice de capacité à vivre la continence après l'ordination :

Selon certains, sa raison d'être [de la prescription *mari d'une seule femme*] est qu'avoir eu plusieurs épouses serait un signe d'incontinence. Ceci n'est cependant pas vrai : rien ne s'opposerait à ce qu'il [le ministre] entretiennent avec plusieurs femmes un commerce illégitime, alors que ce serait une plus grande marque d'incontinence. Mais il y a une autre raison supérieure : il est le dispensateur des sacrements et par conséquent, il ne doit avoir en lui aucun défaut sacramentel ; or le sacrement du mariage est significatif de l'union du Christ et de l'Église ; par conséquent, pour que le signe réponde à ce qu'il signifie, tout comme le Christ est un et l'Église une, il doit en être de même ici ; ce qui ne se produirait pas, si l'évêque avait plusieurs épouses. Sous l'ancienne loi, les patriarches signifiaient cette union non pas comme réalisée dans le Christ, mais comme à réaliser, et comme l'Église allait naître d'une multitude, ils avaient plusieurs épouses.<sup>2</sup>

Le cheminement de l'explication semble complet : pour être un signe sans défaut de l'union Christ-Église, le ministre devrait être monogame. Si le ministre est marié, la signification de la nuptialité dans son mariage – le reflet des noces du Christ dans ce mariage humain spécifique – imposerait strictement la monogamie. Mais en fonction du principe déjà cité : « Toutes les significations n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, seulement celles qui touchent l'office ou

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 27, q. 3, a. 1, sol. 1.

<sup>2</sup> *Super Ep. ad Titum*, c. 1, lect. II, n. 14 ; cfr. aussi : « Hoc fit non propter incontinentiam tantum sed propter repraesentationem sacramenti, quia sponsus ecclesiae est Christus, et una est Ecclesia : *Una est columba mea* » : *Super I Ep. ad Tim.*, c. III, lect. 1, n° 95.

effet du sacrement»,<sup>1</sup> saint Thomas explique qu'on peut ordonner un bigame – un veuf remarié –, puisque la signification du mariage n'est pas abolie par les deux unions successives.<sup>2</sup>

La raison de signe du mariage ne dicte donc pas de conséquence conjugale absolue pour le ministre marié. Le propre de l'ordre, son effet principal (l'agir au nom du Christ Tête) n'est pas en jeu ici, et Thomas ne se demande pas s'il doit être signifié, puisque la réflexion part du mariage (où les conjoints s'insèrent en tant que couple dans l'union du Christ et de l'Église) et non pas de la représentation spécifique du Christ reçue par le ministre.

Ce qu'il faudrait donc délimiter ici, c'est l'essence de l'ordre, c'est-à-dire son office ou effet principal, celui qui doit être extérieurement signifié, vérifier s'il est lié à la nuptialité – tel est bien, à mon avis, le cas selon Thomas –, et spécifier comment il est traduisible dans la vie du ministre.

### 1. *Le tout du ministère, spécialement du ministère épiscopal*

Quand Thomas appelle *époux* le ministre – et spécialement l'évêque – c'est selon moi pour décrire l'essence des effets de l'ordre. C'est sans doute la raison d'être de ce qui apparaît comme une incohérence. Si dans certains textes Thomas ne reconnaît que le Christ comme époux, pourquoi octroie-t-il ailleurs le même titre au ministre? Gaudemet s'en étonnait, y voyant une infidélité à la théologie et à l'esprit de la liturgie (pour qui le ministre ne serait que *gardien de l'épouse*): «aucun témoignage ne [permet] de dire pourquoi le théologien prend quelque liberté avec la liturgie pour rejoindre les juristes»,<sup>3</sup> qui auraient plus facilement qualifié le prêtre d'époux. Au-delà des débats sur la portée exacte de l'enseignement canonique médiéval,<sup>4</sup> il me semble que Thomas, bien que conscient des limites du concept, n'hésite pas à utiliser la nuptialité parce que pour lui, elle existe dans le sacrement de l'ordre.

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. iv, d. 27, q. 3, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>2</sup> De fait, pour expliquer que la non-ordination des bigames n'est qu'une détermination culturelle dispensable, saint Thomas fait parfois abstraction de la formule *unius uxoris vir* et de la raison de signification, pour noter seulement qu'elle n'est ni de droit naturel, ni nécessaire au sacrement puisqu'un bigame est validement ordonné: «Manifestum est autem quod bigamum non promoueri neque est de lege naturali neque pertinet ad articulos fidei neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit ordinis sacramentum), set hoc pertinet ad quandam determinationem diuini cultus»: *Quodlibet* iv, q. 8, a. 2 [13].

<sup>3</sup> GAUDEMET, *Le symbolisme*, 119.

<sup>4</sup> Pour R.L. BENSON, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton University Press, Princeton NJ 1968, 124-149, notamment 124, note 21, canonistes et liturgie (les *ordines*) s'accordent pour dire de l'évêque qu'il est époux, mais diffèrent à l'heure de fixer le moment précis du mariage: «The canonistic tradition accepts Huguccio's juridical concept of *mutuus consensus* as the bishop-elect's *matrimonium spirituale* [...] but the *ordines* conservatively adhered to the older notion of the episcopal consecration as the marriage ceremony». Contre les canonistes qui réduisent les noces épiscopales au processus juridique d'élection, sur la primauté de l'aspect sacramentel et donc de la consécration épiscopale comme cérémonie des noces, cfr. Innocent III, † 1216, et Panormitanus, † 1445 in E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton NJ 1957, 212-213.

Une intuition traverse en effet la pensée thomasienne, qui unit rôle sacramentel du ministre et nuptialité. Thomas comprend l'importance sacramentelle du ministère épiscopal comme une fécondité nuptiale à l'exemple de celle du Christ. L'épiscopat est indispensable à la perpétuation du septénaire sacramentel et donc de l'Église, et la conscience qu'en a Thomas se traduit en termes nuptiaux. Il écrit ainsi: «Le prêtre est la figure du Christ en tant que par lui-même il a rempli certains ministères, l'évêque en tant que le Christ a institué d'autres ministères et fondé l'Église. Dès lors il appartient à l'évêque de vouer les personnes et les choses au culte divin, régissant ainsi, de quelque manière comme le Christ, le culte divin; ce qui lui vaut à titre spécial d'être appelé, comme le Christ, l'époux de l'Église». <sup>1</sup>

Cette formule me paraît particulièrement intéressante, parce que Thomas y décrit le ministère épiscopal. Mais s'agit-il d'une description vraiment sacramentelle, ou d'un simple tableau des tâches épiscopales? On sait que l'Aquinate se croyait empêché par la tradition de définir l'épiscopat comme un sacrement. Mais l'exégèse courante des raisonnements thomasiens – et notamment de la formule ici mentionnée – décèle une présence implicite mais réelle de la sacramentalité épiscopale chez Thomas. <sup>2</sup>

Comment donc lire ce portrait thomasiens de l'évêque époux? Même s'il ne faut pas exagérer la cohérence interne d'un auteur, «comme si l'homme de génie se promenait avec son génie à la main», <sup>3</sup> mobilisant à tout instant l'intégralité de ses idées et leur étant toujours solidement fidèle, il n'est cependant pas interdit de voir ici une certaine définition du propre de l'épiscopat selon Thomas. J'irai sans doute ici au-delà de la lettre, mais en tâchant de rester fidèle à l'esprit du docteur angélique: l'évêque représente le Christ (ici l'époux) non pas selon un simple symbole, mais dans la force d'une représentation sacramentelle. Telle est à mon avis la logique de la formule du Commentaire aux Sentences.

Les trois aspects retenus pour la représentation du Christ chez l'évêque (institution de ministères, fondation de l'Église, organisation du culte) reprennent d'une part de grands thèmes de la nuptialité ministérielle selon la tradition et

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 24, q. 3, a. 2, q. 3, sol. 1, ad 3<sup>um</sup>; repris in *S.Th.*, Suppl., q. 40, a. 4, ad 3<sup>um</sup> et traduit par M.J. GERLAUD et J. LÉCUYER, *L'ordre. Somme théologique. Suppl. Questions 34-40*, nouvelle édition, Cerf - Desclée, Paris - Tournai - Rome 1968, 147. Référence au PSEUDO-DENYS: *De ecclesiastica hierarchia*: PG 3,507.

<sup>2</sup> Faisant allusion à LG 21, Lécuyer écrit: «Dans les derniers textes de saint Thomas, nous nous trouvons donc devant l'affirmation d'un double effet spirituel conféré par la consécration épiscopale: un pouvoir sacramentel ou d'ordre, sur le corps mystique qui est l'Église; une grâce que signifie spécialement l'imposition des mains. Or, arrivés à ce point, nous retrouvons comme naturellement l'enseignement de Vatican II»: GERLAUD-LÉCUYER, *L'ordre*, 214. Cfr. aussi J. LÉCUYER, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*, «Revue Thomiste» 57 (1957) 29-52. Même si Lécuyer force un peu Thomas vers la sacramentalité, selon P.-M. GY, *Évolution de saint Thomas sur la théologie du sacrement de l'ordre*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 181-210, ici 186.

<sup>3</sup> «A man of genius cannot go about with his genius in his hand»: J.H. NEWMAN, *The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility*, Éd. J.D. Holmes, Oxford 1979, 156-159, cité in I. KER, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1990, 314.

couvrent d'autre part l'intégralité du ministère, si on les comprend comme Thomas. Sans – j'espère – forcer les textes, je rappellerai brièvement le sens que Thomas donne à ces trois idées. Le premier point concentre la portée instrumentale de l'épiscopat autour de la transmission de l'ordre. L'évêque est époux parce qu'il agit au nom du Christ qui à chaque génération offre sa vie à l'Église par l'inclusion spécifique à son sacerdoce de nouveaux hommes, assurant ainsi la pérennité de l'économie sacramentelle. Il représente aussi le Christ en distribuant les charges ecclésiales au sein d'une église particulière. Le second point – la fondation de l'Église – situe l'épiscopat au cœur du dessein divin,<sup>1</sup> puisque Thomas n'hésite pas à dire du Verbe incarné : « Il est venu dans le monde pour fonder l'Église ».<sup>2</sup> Une fondation réalisée en Jésus-Christ par la parole et les sacrements, dans un mouvement repris pour l'épiscopat, qui pérennise cette édification christique de l'Église par sa prédication autorisée, appuyée sur un charisme particulier de vérité,<sup>3</sup> et par son rôle sacramentel distinctif. Quant au troisième point, sur l'organisation du culte, on y verrait une allusion au caractère, signe spirituel indélébile reçu comme un sceau à l'ordination. Conformant au Christ Tête, le caractère a pour objet de faire participer le ministre à certains pouvoirs du Seigneur, essentiellement ordonnés au culte.<sup>4</sup>

Je propose donc la conclusion suivante. Dans la logique de Thomas, l'épiscopat est un sacrement, ses effets sont nuptiaux et constituent l'office ou effet du sacrement : il est donc opportun de leur chercher une traduction visible. On avait en effet vu aux paragraphes précédents sur l'analyse thomassienne de *mari d'une seule femme* que la bigamie successive d'un ordinand n'entame pas sa capacité d'être un signe sans défaut de l'union Christ-Église, puisque la signification du mariage n'est pas abolie par les deux unions successives. En revanche, la logique des actes ministériels – qui est une logique nuptiale – s'imposerait au ministre, à son existence même. Il faudra donc voir comment elle se traduit de manière pratique.

2. *Saint Thomas et la non-ordination des femmes : représenter le Christ implique la participation du ministre pour signifier l'effet principal de l'ordre*

Un dernier point sans aucun doute plus important à examiner avec l'aide de Thomas, pour penser plus avant l'inclusion du ministre dans le signe de la nuptialité : la non-ordination des femmes. Quand Thomas réfléchit à cette question, il n'invoque cependant pas la sponsalité, ni n'appelle époux le ministre.<sup>5</sup> Mais la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans la déclaration *Inter insigniores* sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel (15 octobre 1976), rapprochait directement la théologie sacramentaire thomiste et la nup-

<sup>1</sup> Cfr. F. DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin. Finis omnium ecclesia*, Vrin, Paris 2003.

<sup>2</sup> *In Matth.*, c. 16, lect. 2.

<sup>3</sup> Cfr. LG, 12.

<sup>4</sup> Cfr. *S.Th.*, III<sup>a</sup>, q. 63, a. 2.

<sup>5</sup> Cfr. par exemple *Super Sent.*, l. IV, d. 25, q. 2, a. 1 qc. 1 co.

tialité, dans une logique qu'il faut maintenant présenter et qui a suscité maints débats depuis trente ans.<sup>1</sup>

a) Le raisonnement de la déclaration *Inter insigniores*

Le raisonnement d'*Inter insigniores* est le suivant. Le prêtre représente sacramentellement le Christ, au plus haut degré dans la célébration de l'Eucharistie, y tenant le rôle du Christ lorsqu'il prononce les paroles de la consécration. Par cette qualité de représentant sacramentel du Christ, «le prêtre est un signe, dont l'efficacité surnaturelle provient de l'ordination reçue, mais un signe qui doit être perceptible et que les croyants doivent pouvoir déchiffrer aisément».<sup>2</sup> Le document explique alors en note: «Parce que, du moment que le sacrement est un signe, dans les actions que comporte le sacrement, il faut non seulement la *res* mais la signification de la *res*», rappelle saint Thomas, précisément pour repousser l'ordination des femmes».<sup>3</sup> De quelle manière les sacrements sont-ils signes? *Inter insigniores* répond: par des symboles naturellement lisibles. «L'économie sacramentelle est fondée, en effet, sur des signes naturels, sur des symboles inscrits dans la psychologie humaine: "Les signes sacramentels, dit saint Thomas, représentent ce qu'ils signifient par une ressemblance naturelle"».<sup>4</sup>

Mais de quoi l'ordre est-il le signe? C'est ici que la Congrégation fait intervenir la nuptialité. L'ordre signifie le salut offert par Dieu dans une économie nuptiale, selon une logique pleinement réalisée par l'oblation du Seigneur époux en croix, re-présentée lors de la célébration de l'Eucharistie. Parce que le Christ se manifeste comme époux à son peuple épouse, au cœur de la révélation et du mystère salvifique, il est convenable que son représentant soit un signe lisible de l'époux, et donc qu'il soit un homme. Le ministère face à l'Église est le «rappel visible et efficace, de la dépendance absolue et vitale de l'Église vis-à-vis de son incomparable Époux».<sup>5</sup> Comme écrit *Inter insigniores*:

L'incarnation du Verbe s'est faite selon le sexe masculin: c'est bien une question de fait, mais ce fait [...] est [...] en harmonie avec l'ensemble du dessein de Dieu [...]. Car le salut offert par Dieu aux hommes, [...] l'Alliance en un mot, revêt [...] la forme privilégiée d'un mystère nuptial. [...] À moins de méconnaître l'importance de ce symbolisme pour l'économie de la Révélation, il faut admettre que, dans des actions qui exigent le

<sup>1</sup> Pour une réflexion plus large et systématique sur le sacerdoce ministériel et la femme, cfr. M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Bonifatius, Paderborn 1986.

<sup>2</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Inter insigniores* (15 octobre 1976) sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel, AAS 69 (1977) 98-116, ici 110; «La documentation catholique» 74 (1977) 158-164, ici 162.

<sup>3</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 25., q. 2, a. 1, qc. 1<sup>a</sup>, co, cité in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Inter insigniores*, 110, (cfr. *S.Th.*, Suppl., q. 39, a. 1).

<sup>4</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 1<sup>a</sup>, ad 4<sup>um</sup>, in *ibidem*.

<sup>5</sup> G. MARTELET, *Il mistero dell'alleanza nei suoi rapporti col sacerdozio ministeriale*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dall' "Inter insigniores" all' "Ordinatio sacerdotalis"*, Lev, Città del Vaticano 1996, 127-136, ici 134.

caractère de l'ordination et où est représenté le Christ lui-même, auteur de l'Alliance, époux et chef de l'Église, exerçant son ministère de salut – ce qui est au plus haut degré le cas de l'Eucharistie –, son rôle doit être tenu (c'est le sens premier du mot *persona*) par un homme.<sup>1</sup>

Puisque «la structure même du sacrement [...] exige, au niveau du signe sacramental, une adéquate expression visible»,<sup>2</sup> on requiert du ministre qu'il soit pour la communauté un signe perceptible du don du Christ jusqu'à la mort pour donner à l'Église la vie, c'est-à-dire aussi un signe de nuptialité. On entend arguer ici «d'une signification, d'une représentation au plan du signe de ce rapport [sponsal] dans le vis-à-vis du ministre et de la communauté, singulièrement dans la célébration de l'Eucharistie, qui est le sacrement de l'alliance».<sup>3</sup> En effet,

le sacerdoce du Christ culmine dans l'acte pascal par excellence: dans le passage du Christ au Père, quand il s'offre à lui comme victime, sous la direction constante du Saint-Esprit. [...] Si on se tourne maintenant vers la nuptialité, il faudra dire quelque chose de semblable. [...] Le sacerdoce et la nuptialité sont étroitement liés parce qu'on contemple, en eux et à travers eux, la plénitude du mystère du Christ qui avec la force et sous la direction du Saint-Esprit passe de ce monde à son Père, [...] gagnant pour les hommes une rédemption éternelle.<sup>4</sup>

C'est bien là l'enseignement de la tradition, écouté plus haut notamment dans ses accents bibliques, qui introduit le ministère dans la nuptialité. Considérer l'identité sexuelle de l'ordinand comme une donnée sans intérêt pour la représentation du Christ réduirait le ministre à un instrument passif devant la communauté, à une espèce d'automate sacré.

L'argument nuptial ne prouve pas qu'il aurait été interdit au Christ d'appeler des femmes au ministère, mais il éclaire la cohérence de sa décision. Tout comme Dieu s'était présenté à Israël comme époux, ainsi le Messie à l'Église, et il devait donc être un homme. De la même manière, il convient que son représentant sacramental soit un homme, spécialement pour l'acte nuptial par excellence après le mystère pascal, la Messe. Si l'amour divin avait été symbolisé dans l'Écriture par la figure de l'épouse et le peuple de Dieu par celle de l'époux, le Verbe aurait plus convenablement choisi de s'incarner comme femme et de désigner des femmes pour continuer sa mission d'alliance, mais l'histoire sainte et le vocabulaire biblique donnent un cadre de compréhension distinct, celui que l'Église doit analyser, dont elle doit vivre.

<sup>1</sup> *Inter insigniores*, AAS 110-111; «La documentation catholique» 162-163.

<sup>2</sup> A. CARPIN, *Il sacramento dell'ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, Graffiche S. Ruffillo, Bologna 1988, 167. Cf. *ibidem* 176: «Essendo l'ordine un sacramento, gli elementi che lo compongono non devono soltanto produrre la grazia ma esprimerla attraverso i segni sacramentali.»

<sup>3</sup> Y. CONGAR, *Bulletin de théologie. Les ministères*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 58 (1974) 631-642, ici 641-642.

<sup>4</sup> A. BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, Palabra, Madrid 1996, 272-273.

b) La déclaration *Inter insigniores* et l'enseignement de saint Thomas

Mais ces considérations nuptiales sont-elles fidèles à Thomas? À première vue, la réponse semble négative. Dans les propositions du Commentaire aux Sentences citées par *Inter insigniores*, la nuptialité est absente: «Aucune supériorité ne peut être signifiée par le sexe féminin, car la femme est dans un état de sujétion: elle ne peut donc recevoir le sacrement de l'ordre». <sup>1</sup> C'est une suprématie qui serait à signifier dans l'ordre, et la femme serait inapte à la symboliser, puisque naturellement assujettie. Je n'entends pas m'arrêter à juger ce qu'il y a ici de politiquement correct ou de théologiquement convaincant.

Mais il faut surtout constater que le recours à la nuptialité n'est pas un ornement artificiellement ajouté à la pensée de Thomas. D'une part, il décèle, au centre de ce que Jésus-Christ veut voir représenter par les sacrements, le don nuptial à l'Église. La représentation du Christ est représentation de la nuptialité, de l'oblation offerte sur la croix:

L'institution et le pouvoir des sacrements tiennent leur origine du Christ, dont l'Apôtre dit en effet dans la Lettre aux Éphésiens, 5: "Il a aimé l'Église, et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier". [...] Comme le Christ allait retirer à l'Église sa présence corporelle, il était nécessaire qu'il instituât d'autres hommes comme ses ministres, qui dispenseraient les sacrements aux fidèles. [...] Il faut comparer le ministre à son maître comme l'instrument à l'agent principal. [...] Or l'instrument doit être proportionné à l'agent. Ainsi, les ministres du Christ doivent lui être conformes. <sup>2</sup>

D'autre part, c'est l'hypothèse présentée plus haut, dans le Commentaire aux Sentences, Thomas utilise la nuptialité sacerdotale avec faveur et dans un sens sacramentel, elle dit pour lui le tout du ministère.

*Inter insigniores* s'inscrit donc bien dans la logique de Thomas en affirmant la participation du ministre au sacrement et en la reliant à la nuptialité. Pour l'Aquinat, le prêtre appartient activement à la forme du sacrement de l'eucharistie par sa personne. Comme un homme écrivant avec sa plume (plume plus proche de l'effet qui est l'écrit) et avec sa main (main plus proche de la cause qui est l'écrivain), la célébration a lieu avec des paroles (spécialement celles de l'Eucharistie) plus proches de l'effet et un ministre plus proche de la cause divine: pas seulement un instrument verbal (les mots de la consécration) mais aussi un instrument humain (le prêtre). <sup>3</sup> «Il convient donc que le prêtre soit ce signe perceptible que le croyant puisse déchiffrer aisément pour faire le passage du prêtre, en son humanité, au Christ, en son humanité, par l'Eucharistie, corps du Christ». <sup>4</sup> La perception de ce signe arrivant par voie de ressemblance entre

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 25 q. 2 a. 1, qc. 1<sup>a</sup> co.

<sup>2</sup> *Contra gentes*, l. IV, c. 74, n. 2, in Éd. V. AUBIN, C. MICHON et D. MOREAU, t. IV, GF Flammarion, Paris 1999, 349.

<sup>3</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 8, q. 2, a. 3, sol. 9; cfr. *S.Th.*, III<sup>a</sup>, q. 82, a. 1.

<sup>4</sup> G. NARCISSE, *Convient-il à l'homme et à la femme d'être ordonnés prêtres?*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 191-210, ici 201.

le signe et le signifié, «une certaine ressemblance avec ce qui est signifié est une condition de la signification sacramentelle qui appartient parfois à la validité du sacrement, et [...] ce principe s'étend aux personnes, parce qu'elles participent, comme ministres ou comme bénéficiaires, à la constitution des signes sacramentels».<sup>1</sup>

On est ici au cœur des actes culturels du sacerdoce ministériel, à partir de l'Eucharistie donc, dans un sacrement qui fait référence à l'ordre dans la mesure où le ministre y représente efficacement le Christ en fonction de son ordination. C'est bien là une application du principe présenté plus haut à l'heure de lire *mari d'une seule femme* avec Thomas : «Toutes les significations n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, seulement celles qui touchent l'effet – ou l'office – du sacrement».<sup>2</sup> Or la nuptialité exprime assez le tout du ministère, elle doit donc être signifiée, jusque dans le ministre : pour *Inter insigniores*, c'est ce que réalise la masculinité du prêtre. Il nous faudra voir si le célibat a ici un rôle à jouer.

Choisir la pensée de Thomas facilite aussi la compréhension exacte du ministre comme un signe. Son ministère n'est pas efficace parce qu'il est un signe pour l'Église, de par ses dispositions. Il ne faut pas «présenter le prêtre comme un simple *signe* qui rappelle à la communauté le passage de Jésus-Christ sur la terre comme le serviteur de Dieu qui donne sa vie pour ses frères»; en effet, «la *potestas* sacerdotale n'est pas seulement la représentation du Christ Tête de l'Église, elle est aussi le *pouvoir d'agir au nom du Christ*».<sup>3</sup> Une paupérisation de l'idée de signe chez certaines théologies de l'ordre ôte à l'idée traditionnelle de personne-signe toute sa portée d'efficacité salvifique. Les phrases suivantes sur les sacrements en général selon la théologie sacramentaire thomiste sont ainsi parfaitement applicables à l'ordre sacré : «Il ne s'agit pas uniquement d'éléments, de gestes et de mots qui évoquent un message divin : passe à travers eux une vertu divine qui sanctifie intimement l'homme, ils sont instruments du pouvoir de Dieu. [...] Si le mode de causalité était la signification, l'efficacité du sacrement proviendrait *ex sola fide*».<sup>4</sup> C'est-à-dire en d'autres termes, le sacrement cause d'abord la grâce, la sainteté, et secondairement signifie. Que le prêtre doive extérioriser ce qu'il représente, ne veut donc pas dire qu'il causerait la grâce en vertu de cette manifestation extérieure.

### 3. Ce que Thomas a permis de comprendre

Au total, que nous a dit Thomas? Fidèle à sa réputation, il établit une synthèse de la tradition antérieure et lui ouvre de nouveaux horizons. De l'histoire, il hé-

<sup>1</sup> S. BUTLER, *Quaestio disputata: "In persona Christi"*, «Theological Studies» 56 (1995) 61-80, ici 79.

<sup>2</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 27, q. 3, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>3</sup> Á. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1991<sup>6</sup>, 158.

<sup>4</sup> A. MIRALLES, *La noción de sacramento en Santo Tomás*, in J.J. RODRÍGUEZ, P. RODRÍGUEZ (Éd.), *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1975, 375-392, ici 388-389, commentant l'adage sacramentaire de saint Thomas : « Et primo facit, secundo significat » (*In Matth.*, c. 26, lect. 3).

rite le double mouvement maintes fois enregistré, de prudence à l'heure d'appeler époux le ministre, et simultanément, de reconnaissance de ce même titre. Non seulement Thomas le reconnaît, mais sa pensée permet d'en analyser le sens: la nuptialité signifie la fécondité et la valeur du ministère, elle décrit l'effet principal de l'ordre, qui éternise la fécondité de la croix; en tant qu'effet de l'ordre, la nuptialité doit être sacramentellement signifiée par le ministre, et c'est ce que réalise notamment sa masculinité, selon la logique biblique de l'alliance nuptiale entre Dieu époux et son peuple.

On pourrait immédiatement essayer de voir si le célibat-contenance trouve sa place dans cette logique. Mais la réflexion moderne et surtout contemporaine fournira d'abord des éclaircissements fondamentaux.

#### V. POUR LA THÉOLOGIE ACTUELLE, LE MINISTRE SE REND ADÉQUAT AU SACREMENT REÇU EN UNISSANT CONSÉCRATION ET MISSION

##### 1. *Le tout du ministère dans la théologie récente*

Le tout du ministère: voilà un premier élément à mieux cerner, puisque Thomas a permis d'y assimiler la nuptialité. Mais comment décrire aujourd'hui le ministère? Notamment avec trois concepts: l'agir au nom du Christ Tête, les *tria munera* et le caractère.

L'agir *in persona Christi capitis* est un concept traditionnellement employé pour décrire l'ordre. Tout chrétien est assimilé au Christ par son baptême, le prêtre l'est d'une manière distincte par l'ordre, grâce auquel il pose les actes du Christ Tête du corps mystique, spécialement la Messe.<sup>1</sup> Née en référence à la seule Eucharistie, l'expression fut ensuite étendue par saint Thomas à toute l'activité sacramentelle du ministre,<sup>2</sup> puis par Vatican II<sup>3</sup> et le Magistère post-conciliaire à toutes les actions du ministère (les trois charges ou *munera*: annonce de la parole, sanctification et gouvernement du peuple de Dieu).<sup>4</sup> «La spécificité du ministère hiérarchique en général» est «la sacramentalisation de la Seigneurie du Christ sur son Église».<sup>5</sup>

Pour dire le tout du ministère, au premier diptyque agir *in persona Christi capitis-tria munera* répond en regard un second, caractère-*tria munera*. Comme écrit Vatican II, «le sacerdoce des prêtres [...] est conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du

<sup>1</sup> La référence sur ce sujet demeure B.-D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère: In persona Christi, in nomine Ecclesiae*, Beauchesne, Paris 1978.

<sup>2</sup> Cfr. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère*, 227.

<sup>3</sup> Par exemple: LG, 21, 23, 25, 27, 37 ou PO, 2, 5, 6, 13.

<sup>4</sup> Cfr. L. LOPPA, *In persona Christi-Nomine Ecclesiae. Linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel Magistero post-conciliare (1962-1985)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985, 182.

<sup>5</sup> H. DENIS, *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*, in *Les prêtres. Formation, ministère et vie*, Cerf, Paris 1968, 216.

Christ Tête en personne». <sup>1</sup> Si le Concile Vatican II avait déjà adopté le mot de caractère, le *Catéchisme de l'Église Catholique* <sup>2</sup> est allé plus loin, en reprenant aussi l'idée des caractères sacramentaux comme participation au sacerdoce du Christ, c'est-à-dire en situant son vocabulaire dans un contexte clairement thomiste.

Quant à la nature de ce caractère, une partie de la théologie récente a récupéré la notion thomiste de puissance instrumentale permanente. <sup>3</sup> Elle a ainsi contredit certains auteurs précédents qui, dans le but louable d'affirmer le changement produit chez le ministre par l'ordination, en confondaient le caractère avec une marque statique. <sup>4</sup> Elle a redécouvert combien la configuration au Christ dans l'ordre était à la fois permanente et dynamique. Le dynamisme de cette puissance instrumentale est de configuration au Christ. En effet, la transmission d'un caractère sacramentel configure au Christ, <sup>5</sup> le caractère sacramentel est participation au sacerdoce du Christ, <sup>6</sup> celui de l'ordre très spécialement. Ce sacrement a comme singularité d'imprimer une représentation permanente du Christ Tête, par le caractère qui permet d'agir dynamiquement au nom du Christ Tête. <sup>7</sup> C'est en elle que le ministre est prêtre sans attenter à l'unicité du sacerdoce du Souverain Prêtre.

Les effets de cette puissance instrumentale sont actuellement décrits suivant le schéma de la triple charge, des *tria munera* dont on souligne l'unité, en Jésus-Christ et dans le prêtre. <sup>8</sup> Rapprocher le caractère des *munera* – pour en conclure que le caractère unit les trois et décrit tout le ministère – est sans doute opinable. <sup>9</sup> Selon une vision classique avant Vatican II, le caractère tendait à être rattaché au seul pouvoir d'ordre (plutôt identifiable au *munus* de sanctification), sans liaison directe avec les autres fonctions. Ainsi le cardinal Journet joignait le caractère au pouvoir d'ordre, le prêtre y remplissant une fonction purement instrumentale, où son ministère est infailliblement efficace; le pouvoir de juridiction (on y retrouverait les deux autres *munera*, de gouvernement et enseignement) n'est en revanche infaillible que si divinement secouru. <sup>10</sup> Dans le sillon du concile, qui parle génériquement de *sacra potestas* pour souligner l'unité des fonctions, on entend aujourd'hui le «ministère épiscopal comme un ministère unifié trouvant sa source dans le sacrement et se déployant selon les *tria munera*». <sup>11</sup>

<sup>1</sup> PO, 2b.

<sup>2</sup> Cfr. CCE, n. 1121.

<sup>3</sup> Par exemple, S.Th., III<sup>a</sup>, q. 63, a. 2 c.

<sup>4</sup> Cfr. P.J. CORDES, *Inviati a servire. Presbyterorum ordinis. Storia, esegesi, temi, sistematica*, Piemme, Casale Monferrato 1990, 276.

<sup>5</sup> Cfr. S.Th., III<sup>a</sup>, q. 63, a. 3, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. S.Th., III<sup>a</sup>, q. 63, a. 3.

<sup>7</sup> Cfr. CORDES, *Inviati a servire*, 193-194.

<sup>8</sup> Cfr. par exemple CCE, nn. 1581 et 1592. Pour une analyse de cette unité chez Thomas, cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Les "tria munera Christi"; contribution de saint Thomas à la recherche contemporaine*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 59-74.

<sup>9</sup> Pour le rapprochement *tria munera*-caractère, cfr. A. DULLES, *The Priestly Office: A Theological Reflection*, Paulist Press, New York 1997, 73-74.

<sup>10</sup> Cfr. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, essai de théologie spéculative*, t. 1, *La hiérarchie apostolique*, Desclée de Brouwer, Bruges 1941, 65-68. Sur ces points, cfr. G. MANSINI, *Episcopal Munera and the Character of Episcopal Orders*, «The Thomist» 66 (2002) 369-94.

<sup>11</sup> L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, Cerf, Paris 2003, 414.

Pour décrire donc l'intégralité du ministère, que Thomas avait aidé à lire en usant d'un vocabulaire nuptial, trois concepts se présentent, mutuellement liés: la représentation du Christ Tête, le caractère et les *tria munera*. La recherche contemporaine y choisit une vision haute de l'unité du ministère, assez dans la ligne que Thomas avait empruntée.<sup>1</sup>

2. *La participation du ministre à la signification du sacrement: il ne sépare pas sa consécration de sa mission au service de l'Église*

Thème suivant, qui nous vient aussi de Thomas: le ministre participe à la signification du sacrement. Une idée ici intéressante, puisqu'il nous faut étudier le lien éventuel au sacrement de ce qui ne semble qu'une condition de vie du ministre, le célibat.

La théologie actuelle considère ce type d'intuitions à partir d'un point de vue singulier: celui du face à face entre le ministre et la communauté. Un face à face où tous reçoivent le salut, mais sans rester inactifs devant cette offrande divine. Les études actuelles élucident le rôle du ministre dans la signification, en réfléchissant aussi à celui de la communauté.

a) L'union consécration-mission et la représentation du Christ au service de la communauté

Le lien entre le sacerdoce et la vie concrète du ministre (entre l'essence de l'ordre et la personne du ministre chez Thomas), c'est ce que Vatican II a appelé l'union de la consécration et de la mission. Un concept à présenter ici dans ses lignes générales.

Le prêtre demeure scellé par la représentation du Christ (consécration) en vue de son service de toutes les âmes (mission). Ce lien entre la représentation du Christ et la participation spécifiquement ministérielle à la mission du Seigneur est suffisamment étroit pour que le serviteur de Dieu Álvaro del Portillo, secrétaire de la commission qui rédigea le texte de Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres, ait écrit: «Cette union, cette interdépendance, on a voulu en faire le fil conducteur de tout le décret *Presbyterorum ordinis*». <sup>2</sup> La garantie d'efficacité divine octroyée à la communauté par la représentation du Christ ne doit pas être isolée des modalités quotidiennes de la mission au milieu du peuple de Dieu.

Deux écueils à contourner, si l'on veut parvenir à une compréhension adéquate du binôme consécration-mission. Premier écueil, trop insister sur la consécration, n'attendre du prêtre qu'un pouvoir sacré mais sans effet vital pour le ministre, s'arrêter à «une conception statique objective de la représentation» <sup>3</sup> (écueil du ministre distributeur de sacrements). Le ministre ne serait

<sup>1</sup> À propos des débats sur l'unité du ministère chez Thomas, VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, 174-178.

<sup>2</sup> PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, 58; cf. aussi 44.

<sup>3</sup> CORDES, *Inviati a servire*, 243.

qu'un canal inerte qui laisse couler l'action divine; il serait tellement instrument qu'il en deviendrait pure passivité dans l'œuvre de salut, comme une patène ou un calice.<sup>1</sup> Le risque est de tant séparer la consécration de la vie du prêtre que la représentation finit par être sans portée pratique pour l'existence du ministre. Si seule la consécration importait, la vie concrète du prêtre n'aurait presque aucun intérêt. Il pourrait être saint ou pécheur, ce qu'il voudra, l'Église n'attendrait de lui qu'une capacité d'agir reçue lors de l'ordination. Mais si la représentation du Christ est bien la réalité du ministère, celui-ci assume un visage dans la mission vécue au jour le jour, il devient tangible à travers la spiritualité quotidienne.

Deuxième écueil, trop mettre en avant la mission: se perdre dans l'urgence de l'action en oubliant la seule source divine de la fécondité ministérielle. C'est le péril de tous les cléricismes (oublier qui est le seul Sanctificateur), de tous les fonctionnalismes (Luther, par exemple pour qui n'importe pas qui est le ministre mais ce qu'il fait).<sup>2</sup> L'accomplissement adéquat de la mission s'édifiera plutôt «sur la fonction de représentation de la personne du Christ, tête de son corps-Église. C'est la voie d'approche la plus profonde, parce que cette représentation est constitutive du ministère ordonné comme tel».<sup>3</sup>

La compréhension exacte de la représentation du Christ n'aboutit donc pas à une privatisation du ministère (le prêtre a le *pouvoir* de poser des actes sacrés, qu'il multiplierait pour sa dévotion égoïste), mais l'ancre au contraire dans le service sacrifié de la communauté. L'union entre la consécration reçue à l'ordination et la mission sacerdotale à vivre jour après jour souligne combien d'une part la représentation dont est investi le ministre a pour objet principal le bien de la communauté et non pas la seule perfection du prêtre, et d'autre part le service de la communauté exige et sert cette perfection.

L'idée d'agir au nom du Christ Tête inclut en effet une référence à la communauté et exclut toute obnubilation sur la seule consécration. D'abord parce qu'en agissant au nom du Seigneur, le ministre proclame que l'initiative salvifique du Christ est toujours première dans la vie de la communauté.<sup>4</sup> Et parce qu'en représentant le Christ, le ministre ordonné représente toute l'Église face à Dieu: «L'action *in persona Ecclesiae* se situe à l'intérieur même de l'action *in persona Christi* si l'on considère le Christ total. En effet, dans l'action *in persona Christi* au sens strict, le prêtre représente le Christ tête, Seigneur de l'Église et dans l'action *in persona Ecclesiae*, il représente le corps du Christ qui est l'Église, il l'engage».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> C'est l'image de Jacques Maritain in *À propos de l'École Française*, «Revue Thomiste» 71 (1971) 463-479, ici 476.

<sup>2</sup> Cette observation vaudrait sans doute moins pour le luthéranisme contemporain. Cfr. *Das geistliche Amt in der Kirche*, in H. MEYER, D. PAPANDRÉOU et alii, *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, t. I: 1931-1982, Otto Lembeck - Bonifatius, Paderborn - Frankfurt 1991<sup>2</sup>, 23ss.

<sup>3</sup> F. FROST, *Ministère*, «Catholicisme» 9 (1982), col. 185-226, ici col. 216.

<sup>4</sup> Cfr. LOPPA, *In persona Christi*, 183.

<sup>5</sup> MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie*, 240-241.

- b) La représentation ne place pas le ministre dans une situation passive vis-à-vis de la communauté : il est une personne publique

Outre l'union consécration-mission, la théologie contemporaine a développé un autre concept pour décrire le lien entre le prêtre et sa vie, c'est-à-dire l'idée du ministre comme personne publique.

Yves Congar commentait : «La perspective purement christologique de l'*in persona Christi* ne rend pas compte de tous les éléments qui entrent dans une théologie et une pratique complètes de l'ordination. [...] Ces formules n'explicitent guère le rôle de la communauté ecclésiale». <sup>1</sup> Certaines idées des paragraphes précédents sembleraient peut-être se ranger sous cette accusation. Cette critique de Congar à "la perspective purement christologique" participe d'un discours aujourd'hui courant qui stigmatise à bon droit une explication simplificatrice, notamment parce que «[assignant] de fait à la communauté une fonction exclusivement passive vis-à-vis du salut». <sup>2</sup> La théologie récente du sacerdoce ministériel pourrait justement se résumer à une dialectique entre «la perspective ecclésiologique de la mission [et] la perspective christologique de la consécration». <sup>3</sup> Comme le soulignait un article classique de l'immédiat après-concile, pour trouver une ligne de crête qui permette de contempler ces deux faces du ministère, «il faudra nous situer au point de rencontre de la christologie et de l'ecclésiologie», <sup>4</sup> de la consécration et de la mission. Un point de rencontre qui est bien l'objectif que se fixe l'idée du ministre comme "personne publique".

Dans l'Esprit et en Jésus-Christ, la représentation imprimée par la consécration garantit la fécondité des ministres, puisqu'elle en fait des instruments entre les mains divines. Des instruments, c'est-à-dire que par eux-mêmes et comme le dit laconiquement une éblouissante formule de saint Thomas, «ils ne sont rien». <sup>5</sup> «Il serait malaisé de trouver une formule théologique qui exprime plus radicalement encore la souveraineté du Christ dans l'Église pour l'application de l'œuvre du Salut». <sup>6</sup> Mais cette souveraineté ne transforme pas les ministres en outils inertes face à la communauté objet des bienfaits divins par leur intermédiaire. Sur ce point, le Concile Vatican II est net, qui qualifie les prêtres d'instruments, mais d'«instruments vivants du Christ Prêtre éternel». <sup>7</sup> Qu'entend-on par là?

Présenter le ministre comme une personne publique aide à répondre à la question de la nature active ou passive du ministre face à la communauté. Cette dimension de "personne publique" était déjà implicite dans les considérations

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *Préface à MARLIANGEAS, Clés pour une théologie*, 5-14, ici 11.

<sup>2</sup> E. CASTELLUCCI, *A trent'anni dal Decreto "Presbyterorum ordinis". La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, «Scuola Cattolica» 124 (1996) 3-68 et 195-264, ici 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>4</sup> H. DENIS, *Approches théologiques du sacerdoce ministériel*, «Lumière et Vie» 15 (1966) 147-174, ici 150.

<sup>5</sup> «Ex quo ministri nihil sunt»: *Super I Ep. ad Cor.*, c. III, 21, lect. III, n. 181.

<sup>6</sup> P. RODRÍGUEZ, *El sentido del ministerio eclesial según la primera Carta a los Corintios: la interpretación de santo Tomás*, «Escritos del Vedat» 11 (1981) 361-378, ici 369.

<sup>7</sup> PO, 12a.

précédentes, il faut maintenant la décrire explicitement. La théologie du xx<sup>e</sup> siècle a fortement insisté sur le lien du ministère à la communauté, au moins sous deux aspects, la complémentarité des sacerdoce commun et ministériel et la visibilité publique du ministère ordonné. Deux points qui se répondent, puisque le sacerdoce ministériel est conféré en vue du service public de la communauté des baptisés: «La représentation du Christ par la hiérarchie n'accapare donc pas la mission de l'Église et ne définit pas les fidèles comme de simples sujets passifs de l'action des ministres [...]. Ils [les prêtres] reçoivent leur mission du Christ, comme un ministère visible d'origine apostolique, mais ils le reçoivent pour la communauté». <sup>1</sup> Le concept du prêtre comme personne publique est une donnée traditionnelle. <sup>2</sup> Et on a là «une explication que reprendront unanimement les théologiens» <sup>3</sup> et notamment réaffirmée par Trente <sup>4</sup> puis par Vatican II. <sup>5</sup>

c) Signification du caractère public du ministre: il est pour l'Église  
un signe du Christ prêtre

Mais qu'entendre exactement dans ces convictions reprises par le Magistère? D'abord, que le ministre reçoit sa consécration spécifique pour l'Église. «C'est dans l'Église que l'agir *in persona Christi* a sa raison d'être. [...] L'adverbe *publice* confère donc explicitement une nouvelle dimension à la capacité d'action du ministre. [...] Le service presbytéral [...] échappe ainsi au danger de la confusion entre une capacité spécifique et une distinction ou un privilège personnel». <sup>6</sup>

D'autre part, le prêtre est personne publique parce qu'il est *signe-personne*, <sup>7</sup> signe efficace du Christ pour la communauté. Face à l'Église, le prêtre est le signe efficace de la Seigneurie du Christ sur l'Église. C'est-à-dire qu'il est un signe de manière sacramentelle: «Cette nature sacramentelle du sacerdoce implique non seulement d'agir en la personne du Christ Tête, mais aussi de le rendre visible aux hommes». <sup>8</sup> Il est personne publique parce qu'en lui, le Christ est efficacement présent pour la communauté.

<sup>1</sup> IDEM, *Relaciones Ministerio-Comunidad. Contribución a su fundamentación teológica*, in *Sacerdocio ministerial y laical*, Instituto "Juan de Ávila" - Facultad de Teología del Norte de España, Aldecoa - Burgos 1970, 219-224, ici 240.

<sup>2</sup> Par exemple chez Thomas, *De perfectione spiritualis vitae*, 19, Éd. Léonine, t. 41, Roma 1969, B91, 83-91.

<sup>3</sup> A. MICHEL, *Ordre, ordination*, DTC 11/2 (1932), col. 1193-1405, ici 1305.

<sup>4</sup> Qui parle de "sacerdotium visibile et externum": xxiii<sup>e</sup> session, canon 1: DH 1771.

<sup>5</sup> Cfr. Á. DEL PORTILLO, *Influencia de Santo Tomás en la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el sacerdote y su ministerio*, in *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Álvaro del Portillo. Pastorali-Teologici-Canonistici-Vari*, Ateneo Romano della Santa Croce - Lev, Città del Vaticano 1995, 327-328, qui cite notamment PO, 2 et un éclaircissement de la Commission Conciliaire sur cette expression comme apte à distinguer le sacerdoce personnel et privé de tous les fidèles du sacerdoce des ministres: ASC IV/VII, 119.

<sup>6</sup> CORDES, *Inviati a servire*, 217.

<sup>7</sup> C'est l'optique de nombre d'auteurs contemporains que cite Gozzelino et auxquels il se rattache. Notamment J. Ratzinger, L. Scheffczyk, H.U. von Balthasar, J. Galot, G. Greshake, J.-M.R. Tillard, J. Saraiva Martins ou A. Favale: G. GOZZELINO, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Elle Di Ci, Torino - Leumann 1992, 35.

<sup>8</sup> A. MIRALLES, *Ecclesialità del presbitero*, «Annales theologici» 2 (1988) 121-139, ici 131.

Mais signe comment? Par les actes du ministère, et spécialement du principal d'entre eux, le sacrifice de la Messe. Le prêtre célèbre pour la communauté et devant elle l'Eucharistie, il doit précisément en imiter le sacrifice pour la comprendre et la faire comprendre. «Il est incohérent d'agir *in persona Christi*, et de ne pas se revêtir de l'offrande intérieure du Christ qui s'offre à travers les mains du prêtre»,<sup>1</sup> dans une disposition sacrificielle non pas victimiste et individualiste, mais vécue à l'exemple du Dieu incarné qui répand son sang pour la multitude, une attitude mue par la sollicitude pour l'Église aux yeux desquels le prêtre officie publiquement.<sup>2</sup> L'Eucharistie centre et racine de la vie chrétienne, cela signifie – pour le ministre et pour les fidèles non ordonnés – vivre concrètement les mystères de don de soi célébrés à l'autel. Mais cette logique eucharistique anime spécifiquement l'existence du prêtre. Le « Ceci est mon corps livré, mon sang répandu pour la multitude » de la Messe invite le ministre à s'offrir lui-même pour la communauté avec laquelle il célèbre.<sup>3</sup> C'est selon cet esprit que dans le projet de message du Concile Vatican II à tous les prêtres, envisagé avant la décision de composer le décret spécial qui s'intitulait *Presbyterorum ordinis*, le prêtre était dit «hostie livrée en nourriture pour les hommes par amour de Dieu».<sup>4</sup> Dans le même mouvement, le *Catéchisme de l'Église Catholique* écrit de la grâce propre à l'épiscopat: «Cette grâce le pousse [l'évêque] à annoncer l'Évangile à tous, à être le modèle de son troupeau, à le précéder sur le chemin de la sanctification en s'identifiant dans l'Eucharistie avec le Christ Prêtre et Victime».<sup>5</sup>

Un bref bilan. D'une part, Thomas aidait assez à définir le tout du ministère par la nuptialité; les réflexions plus récentes facilitent cette approche de totalité, en insistant sur l'unification du ministère exercé dans les *tria munera*. D'autre part, Thomas envisageait une participation du ministre à la signification du sacrement de l'ordre; une intuition que rejoint l'insistance de nombreuses théologies contemporaines sur le don eucharistique de soi du prêtre au service de la communauté comme manifestation de la représentation du Christ.

#### VI. LE MINISTRE SIGNIFIE LE SACREMENT DE L'ORDRE FACE À LA COMMUNAUTÉ. MAIS DE QUEL MINISTRE ET DE QUELLE COMMUNAUTÉ PARLE-T-ON ?

Continuons avec la signification du sacrement par le ministre: la théologie du xx<sup>e</sup> siècle a d'une certaine manière redécouvert les trois degrés de l'ordre, épiscopat, presbytérat et diaconat. En restant aux deux degrés proprement sacerdotaux qui nous intéressent ici – l'épiscopat et le presbytérat –, il faudra se de-

<sup>1</sup> L.F. MATEO-SECO, *El ministerio, fuente de la espiritualidad del sacerdote*, in IDEM (Éd.) et alii, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. XI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 383-427, ici 399.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 412-414.

<sup>3</sup> Cfr. G. GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2000, 286-287.

<sup>4</sup> Cité in DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, 54.

<sup>5</sup> CCE, n. 1586.

mander si leurs différences appartiennent à ce que le ministre signifie pour la communauté. Un des nœuds à trancher ici est celui la différence prêtre-évêque pour ce qui est de la discipline célibataire, et pour ce qui est donc peut-être une différence de signification des ministères presbytéral et épiscopal.

Sur cette différence prêtre-évêque, le premier pas sera historique, l'historiographie du célibat sacerdotal ayant connu un renouveau scientifique dans les trente dernières années.<sup>1</sup> Selon moi, cette *nouvelle optique* offre essentiellement trois acquis.<sup>2</sup> Et d'abord: les évêques et les prêtres au iv<sup>e</sup> siècle étaient ou célibataires, ou continents depuis leur ordination s'ils étaient mariés,<sup>3</sup> cet état des choses étant plus encore prouvé pour l'orient que pour l'occident. Ceci me semble un premier fait acquis par cette nouvelle optique, qui affirme deuxièmement et elle m'en a convaincu,<sup>4</sup> que cette discipline était déjà vécue lors des siècles précédents. Les canons du iv<sup>e</sup> siècle auraient donc seulement mis par écrit ce qui était déjà vécu auparavant comme une coutume ayant force de loi. Et s'il y a certes des clercs qui engendrent après leur ordination, la sévérité des châtiments encourus prouve combien leur attitude est jugée inconvenante. La force de cette tradition était d'autant plus impérieuse qu'on en affirmait l'origine apostolique, comme un des Pères du II<sup>e</sup> Concile de Carthage en 390: «Que nous gardions nous aussi ce que les apôtres ont enseigné et que l'antiquité a conservé».<sup>5</sup>

Le troisième acquis de cette *nouvelle optique*: l'abandon de la tradition originelle aurait été le fait du concile oriental *in Trullo* (ou Quinisexte) de 691 et non pas de la législation occidentale.<sup>6</sup> C'est aller contre l'opinion commune qui attribue la discipline orientale à l'héritage des premières communautés apostoliques et la discipline occidentale à un ascétisme rigoriste, sacralisant mais surtout innovateur. Au prix d'une altération des textes ou d'une interprétation non traditionnelle, le Quinisexte a supprimé la continence définitive pour les prêtres – non pas pour les évêques – qui ne devaient la vivre qu'en vue de la célébration des saints Mystères (cette discipline de la continence temporaire étant aujourd'hui d'ailleurs inobservée). C'est seulement en 1595 que le siège de Rome, garant de la communion dans l'Église, prit une première mesure juridique pour réguler cette continence des prêtres orientaux limitée aux périodes du service liturgique, acceptant implicitement les normes du concile *in Trullo*.<sup>7</sup> 1595,

<sup>1</sup> J'offrirai ici un bref résumé de *L'avenir du célibat sacerdotal*, 14-41, ne reprenant que mes conclusions et non pas l'examen des diverses écoles en présence.

<sup>2</sup> Cfr. principalement: C. COCHINI, *Les origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Ad Solem, Genève 2006<sup>2</sup> (1981<sup>1</sup>); R. CHOLIJ, *Clerical Celibacy in East and West*, Fowler Wright, Leominster 1988; A.M. STICKLER, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Kral, Abensberg 1993; S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West*, Schöningh, Paderborn 1997.

<sup>3</sup> Un rappel: le cas des diacres ne nous intéresse pas ici directement.

<sup>4</sup> Mais c'est un point plus opinable historiquement.

<sup>5</sup> Cfr. COCHINI, *Les origines apostoliques*, 28.

<sup>6</sup> Cfr. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, 285-289; COCHINI, *Les origines apostoliques*, 431-446.

<sup>7</sup> Cfr. CHOLIJ, *Clerical Celibacy*, 168-178.

une date suffisamment tardive pour en dire long sur le manque d'enthousiasme du siège apostolique: plus de neuf cent ans après 691, presque un millénaire. Une acceptation du Quinisixte qui continue aujourd'hui à être modérée par de nombreuses restrictions et atténuations (par exemple, les limitations apportées par les églises orientales *sui iuris* aux fonctions attribuables aux prêtres mariés; les restrictions posées par le siège apostolique à la présence de clercs orientaux non célibataires hors du territoire traditionnel de leurs Églises, etc.).

Quels enseignements théologiques tirerais-je de ces informations historiques rapidement résumées? Je les exposerai en allant ici aussi directement aux conclusions.<sup>1</sup>

D'abord, le célibat-continence épiscopal est une tradition au sens fort du terme: je résumerai mon opinion avec l'aide de la pensée d'Yves Congar sur la tradition. Si «du fait que l'Église a fait une chose, on peut conclure qu'elle pouvait et peut le faire»<sup>2</sup> (ce qui s'applique à mon avis aux exceptions au célibat-continence des simples prêtres: si l'Église admet des ministres mariés et usant de leur mariage, c'est qu'elle le peut), en revanche «du fait que [l'Église] ne fait pas une chose, ou du moins qu'on a pas connaissance qu'elle l'ait faite, il n'est pas toujours prudent de conclure qu'elle ne peut le faire et ne le fera jamais»<sup>3</sup> (ce qui semblerait valoir pour le cas épiscopal: que jamais n'ait été admis un évêque non célibataire-continence serait peut-être seulement une donnée *de facto*).

Mais il ne faut cependant pas «distinguer d'une manière trop radicale et qui ne souffre pas d'entre-deux, d'une part un ordre de choses divinement déterminées et, d'autre part, une discipline qui serait le domaine d'un droit purement positif et ecclésiastique»: <sup>4</sup> il y a un entre-deux fait de traditions ecclésiastiques, dont le célibat des prêtres, qui constituent «quelque chose [...] de plus profond que le droit purement positif et changeant; quelque chose de moins absolu que les réalités que le Seigneur lui-même a déterminées avec précision. [...] Une dérogation en une telle matière n'est pas rigoureusement impossible. Elle est, elle doit demeurer exceptionnelle. Mais, quand elle se produit, elle est ramenée à la règle par une application de ce pouvoir, toujours vivant dans l'Église, et qui s'est exercé à l'origine pour la détermination normative en question». <sup>5</sup> Avant donc d'élever au rang de tradition le premier invariant que repère l'histoire, il faut le jauger, l'évaluer théologiquement à l'aide de toute la tradition de l'Église; c'est la tradition qui juge des traditions. Une tradition qui est d'abord un esprit, une manière de comprendre enracinée dans l'Écriture. <sup>6</sup> C'est justement ce que tend à faire le présent article avec le célibat, en rattachant la logique de l'ordre vécue par le ministre à l'oblation eucharistique ou nuptiale, qui est l'un des paradigmes qui résument «toute l'intention de la Sainte Écriture». <sup>7</sup> Pour

<sup>1</sup> Là aussi, pour plus d'informations, cfr. TOUZE, *L'avenir du célibat*, 23-38.

<sup>2</sup> Y. CONGAR, *Sainte Église*, Cerf, Paris 1964, 297-298.

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

<sup>4</sup> *Ibidem*, 295.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 297.

<sup>6</sup> Cfr. par exemple J. RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, Fayard, Paris 1987, 110.

<sup>7</sup> BONAVENTURE, *De reductione artium*, n. 26, in *Opera omnia*, t. v, 325.

le cas du célibat épiscopal de fait, la conscience qu'à l'Église de manier ici quelque chose qu'il lui est interdit d'altérer a été mise en lumière notamment après la Révolution française avec le cas de Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, ancien évêque d'Autun qui désirait recevoir le sacrement du mariage,<sup>1</sup> et plus récemment avec les évêques mariés ordonnés dans l'ex-Tchécoslovaquie communiste.<sup>2</sup> L'Église y a montré l'inaltérable fermeté qu'elle adopte quand elle est consciente de devoir défendre un dépôt dont elle est la servante.

Cette affirmation sur le caractère traditionnel du célibat-contenance épiscopal ne relègue pas le célibat sacerdotal au rang de simple discipline abrogeable, à cause du lien puissant qui rattache presbytérat et épiscopat.

Il faut en effet écouter et intégrer ici un message ecclésial apparemment sans lien avec le célibat : c'est la définition par Vatican II de l'épiscopat comme la plénitude du sacrement de l'ordre.<sup>3</sup> Une distinction donc sacramentelle entre presbytérat et épiscopat, mais en même temps une forte relation mutuelle selon le dernier concile qui a « construit la théologie du sacerdoce non plus à partir d'un concept général de sacerdoce, mais plutôt à partir de la théologie de l'épiscopat ». <sup>4</sup>

De cette différenciation et de cette interdépendance, la théologie actuelle n'a sans doute pas encore tiré toutes les conséquences. Pendant longtemps, peut-être depuis le IV<sup>e</sup> siècle, les structures pastorales ont obscurci la perception exacte de certaines facettes. La création des paroisses tendit à transformer indûment le curé en une espèce de petit évêque, mais isolé de la célébration épiscopale des saints mystères : le vrai concept du presbytérat se ternit, l'épiscopat fut compris loin des sacrements, loin de l'Eucharistie.<sup>5</sup> Contre la force des habitudes pastorales et théologiques, il faudra tenir compte de la redécouverte de l'épiscopat comme plénitude de l'ordre. Ce qu'on commence à faire aujourd'hui, en comprenant toujours plus le prêtre à la lumière de l'évêque.

Leurs rôles sont certes distincts dans l'exercice du ministère. Par exemple : la prédication épiscopale est assistée d'un charisme particulier de vérité, la Messe pontificale a un sens spécifique pour l'édification de l'Église, la plénitude de l'ordre est l'instrument de sa propre transmission, etc. Un autre aspect de la distinction réside dans la référence à l'Église universelle. La sacramentalité de l'épiscopat est d'ailleurs souvent – trop unilatéralement? – étudiée essentiellement comme fondement de la collégialité. L'évêque ouvre la communauté à l'Église universelle par son insertion dans le collège épiscopal, il assume la forme typi-

<sup>1</sup> Cfr. B. DE LA COMBE, *Le mariage de Talleyrand*, «Le Correspondant» 220 (1905) 658-687 et 853-887.

<sup>2</sup> Cfr. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur les évêques et les prêtres ordonnés clandestinement en République tchèque* (11 février 2000), «La documentation catholique» 97 (2000) 391-392.

<sup>3</sup> Cfr. LG, 21b.

<sup>4</sup> CASTELLUCCI, *A trent'anni*, 30.

<sup>5</sup> Sur ces points, cfr. P. MCPARTLAN, *Presbyteral Ministry in the Roman Catholic Church*, «Ecclesiology» 1 (2005) 11-24, qui cite p. 18 : « The Church turned him [the presbyter] into a bishop, and thus lost the presbyter. [...] The parish as it finally prevailed in history made redundant both the deacon and the bishop » : J.D. ZIZIOULAS, *Episkopé and Episkopos in the Early Church : A Brief Survey of the Evidence*, in *Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Wcc, Genève 1980, 30-42, ici 39.

que du ministère pour son église particulière et pour toute l'Église.

Cette éminence ne relègue cependant pas le presbytérat à l'arrière-plan.<sup>1</sup> L'essentiel de la distinction entre presbytérat et épiscopat est certes difficile à préciser, et le concile n'a pas voulu traverser un champ miné par les querelles d'école:<sup>2</sup> il n'en demeure pas moins que les deux degrés sont suffisamment liés pour être dits avec un vocabulaire semblable. Même pour les ordinations, compétence épiscopale majeure. La réflexion sur les bulles pontificales du xv<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> par lesquelles des prélats non ordonnés conférèrent des ordinations diaconales et presbytérales, conclut en général que si le prêtre est normalement incapable d'ordonner, il a en lui une certaine capacité latente à transmettre l'ordre.<sup>4</sup>

Vis-à-vis de l'Église tout entière, le prêtre remplit un rôle là aussi analogue à celui de l'évêque. Le dernier concile œcuménique a en effet précisé que la participation du prêtre au sacerdoce du Christ est marquée par l'universalité.<sup>5</sup> Dans cette mesure, tout en tenant compte de la distinction sacramentelle qui sépare le prêtre de l'évêque, c'est face à la *Catholica* que se situe le ministre quel qu'il soit, c'est donc – pour revenir aux concepts qui nous retiennent – devant toute la communauté qu'il doit signifier la fécondité eucharistique dont il est le messager.

Si la plénitude de l'ordre dans l'épiscopat implique donc une représentation du Christ Tête particulière et si les degrés dans la représentation supposent des degrés dans les conséquences pratiques de la signification, on ne devra cependant pas oublier le lien puissant qui rattache le presbytérat à l'épiscopat.<sup>6</sup> Il faudra en tenir compte à l'heure de mesurer la participation du ministre à la signification de l'ordre.

#### VII. LA REPRÉSENTATION DE L'OBLATION DU CHRIST SIGNIFIÉE PAR LE CÉLIBAT DU MINISTRE

Dressons donc un bilan d'étape. Le ministère en tant que tel est descriptible en termes de nuptialité et de représentation du Christ Tête, ces deux registres tendant à user du même vocabulaire eucharistique. Et cette représentation doit être signifiée, manifestée par le ministre aux yeux de la communauté. Il n'est pas un simple véhicule pneumatologique, à travers lequel la parole et les sacrements arriveraient à l'Église, sans laisser en lui une quelconque trace, il doit rendre sa vie adéquate à la représentation dont il est marqué et qui oriente spé-

<sup>1</sup> Cfr. MCPARTLAN, *Presbyteral Ministry*, 11.

<sup>2</sup> Sur la volonté du Concile de ne pas traiter des différences essentielles entre prêtres et évêques, voir B.D. DUPUY, *Y a-t-il une distinction dogmatique entre la fonction des prêtres et celle des évêques?*, «*Concilium*» 4 (1968) 71-80.

<sup>3</sup> Cfr. DH 1145-6, 1290, 1435.

<sup>4</sup> Congar parle par exemple de *pouvoir liturgique*, «*un pouvoir qui supposant la puissance sacerdotale essentielle, développerait sa validité en raison d'une charge pastorale supérieure*»: CONGAR, *Sainte Église*, 287.

<sup>5</sup> Cfr. PO, 10.

<sup>6</sup> Cfr. P. GOYRET, *Chiamati, consecrati, inviati: il sacramento dell'ordine*, Lev, Città del Vaticano 2003, 120-122.

cialement son existence à la célébration de l'Eucharistie pour toute l'Église. Un petit syllogisme résumerait ce raisonnement : le sacrement de l'ordre demande une visibilité spécifique ; or la nuptialité, l'oblation eucharistique de soi, est la logique de l'ordre ; donc c'est cette oblation qui doit être signifiée.

Mon opinion est que le célibat-contenance appartient à cette signification spécifique de la représentation du Christ. Il exprime de manière visible la congruence morale de vivre en accord avec le sacrement reçu. C'est ce qu'affirmait un document plus que trentenaire du siège apostolique : « En exigeant le célibat, l'Église a des motivations profondes, qui sont fondées sur l'imitation du Christ, la fonction de représentant du Christ Tête de la communauté ». <sup>1</sup> « Plus qu'une loi ecclésiastique, le célibat doit être compris comme une *qualification*, à laquelle est conférée la valeur d'une offrande publique devant l'Église. Le célibat est donc une offrande, une obligation, un véritable sacrifice de caractère public plus que personnel ». <sup>2</sup>

Tâchons de préciser ce que signifie une telle prise de position. N'est-il pas exagéré en effet d'affirmer que le célibat convient au ministère ? Comment s'aventurer à invoquer une relation forte (puisque sacramentelle) entre le sacerdoce ministériel et le célibat, alors que l'Église compte par exception des ministres mariés ? Il faut ici tenir compte des deux éléments rencontrés quelques paragraphes plus haut : la réflexion sur la tripartition de l'ordre d'une part, et celle sur le caractère traditionnel du célibat-contenance épiscopal d'autre part. Il me semble en effet que la différence entre célibat sacerdotal et épiscopal s'appuie au moins partiellement sur la diversité (notamment pour la communauté) de signification entre les deux degrés de l'ordre : à fécondité dissemblable, répond en écho une traduction visible de cette signification elle aussi distincte.

Au sein du sacerdoce ministériel, présence du Ressuscité et canal de ses grâces, l'évêque remplit un rôle insigne que le célibat-contenance lui offre de signifier vitalemment. Le prélat doit être le digne témoin des secours divins dont il est l'instrument par la parole, les sacrements et le gouvernement ; le célibat-contenance – entre autres – lui permet d'être à la hauteur de cette fonction martyriale. À la plénitude de l'ordre correspond la visibilité maximale de l'oblation eucharistique de soi, dans un célibat-contenance sans mitigations. Il y a là un certain parallélisme entre la signification du célibat épiscopal et celle du mariage valide et consommé, indissoluble par ce qu'il représente sacramentellement. C'est à cause de l'éminence de ce qu'ils figurent que ce mariage et ce célibat ne peuvent être dispensés par l'autorité ecclésiastique. <sup>3</sup>

Or, ce qui constitue la singularité de l'évêque (il exerce la totalité des potentialités du sacerdoce ministériel ; il relie la communauté particulière à l'Église

<sup>1</sup> CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Orientations sur l'éducation au célibat sacerdotal* (2 avril 1974), n. 13.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 9.

<sup>3</sup> Cfr. H. DOMS. *Vom Sinn des Zölibats. Historische und systematische Erwägungen*, Regensburg, Münster 1954, 54-55, qui en reste au parallèle moins définitif entre le mariage et le célibat sacerdotal dispensable.

universelle), le prêtre le reflète avec certaines atténuations. Dans cette mesure, son célibat n'est pas sans rapport avec celui de l'évêque, et plus s'accroît la conscience des liens qui unissent le presbytérat à l'épiscopat, plus le célibat apparaît comme convenable pour le prêtre.<sup>1</sup> «Le prêtre célibataire et plus parfaitement encore l'évêque célibataire sont signe de l'union spirituelle du Christ avec l'Église. En tant que représentants du Christ et transmetteurs avec le Christ de la vie divine et spirituelle pour les enfants de l'Église, ils sont eux aussi de *chastes époux* de l'Église». <sup>2</sup> L'articulation épiscopat-presbytérat se réverbère sur la dépendance du célibat du prêtre au célibat de l'évêque. Si l'évêque doit être célibataire-continence, plus on définit comme aujourd'hui le presbytérat en fonction de l'épiscopat, plus il faudra se demander dans quelle mesure le prêtre doit se soumettre à la même discipline, à cause de la logique du sacrement reçu.

Aussi, quand l'archevêque orthodoxe de New York Mgr L'Huillier écrivait: «Que le célibat épiscopal ne constitue pas un problème dogmatique est irréfutable», il reconnaissait cependant par ailleurs: «Le célibat épiscopal n'est pas seulement un point de discipline, puisque certaines des raisons invoquées pour son implantation ont des fondements ecclésiologiques». <sup>3</sup> L'intuition du sens sacramentel de la continence-celibat spécialement pour l'évêque s'éclaire quand on brandit justement la lumière ecclésiologique de la représentation du Christ Tête et de l'oblation eucharistique de soi pour la communauté: on découvre des horizons sacramentels, théologiques, non pas seulement parénétiques ou affectifs.

#### VIII. L'OBLATION EUCHARISTIQUE REPRÉSENTÉE PAR LE CÉLIBAT OU PAR LE MARIAGE DU MINISTRE?

Le célibat, ai-je affirmé, participe de la signification de la nuptialité pour l'ordre. Mais cette phrase est vulnérable: pourquoi le seul célibat? Le mariage en général,<sup>4</sup> celui du ministre en particulier, ne signifie-t-il pas toujours les noces du Christ et de l'Église? Pourquoi s'embarrasser du célibat, ou si on veut lui reconnaître la capacité d'exprimer la nuptialité, pourquoi ne pas considérer le mariage et le célibat du prêtre comme deux manières alternatives de signifier l'époux face à l'épouse?

<sup>1</sup> Cfr. J.F. STAFFORD, *Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*, in G. PITTAU, C. SEPE (Éd.), *Identità e missione del sacerdote*, Città Nuova, Roma 1994, 190-205, ici 198, où l'auteur souligne sa conviction que le célibat-continence convient non pas au caractère (permanent) mais à l'exercice du caractère si l'on peut dire, spécialement dans la célébration eucharistique, ce qui expliquerait que le prêtre laïcisé puisse se marier, tout en restant scellé du caractère. Cfr. aussi D.J. KEEFE, *The Eucharistic Foundation of Sacerdotal Celibacy*, consulté le 9 janvier 2008, <http://www.renewamerica.us/columns/abbott/061118>.

<sup>2</sup> M. ANFOSSO, *Riflessioni teologiche sulla convenienza del celibato sacerdotale*, Tipografia Domograf, Roma 1971, 72, voir aussi 42-82.

<sup>3</sup> P. L'HUILLIER, *Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition*, «Saint Vladimir's Theological Quarterly» 35 (1991) 271-300, ici 298. Il ne cite (comme considération ecclésiologique) que la paternité spirituelle traduite comme une nuptialité sacerdotale: *ibidem*, 280.

<sup>4</sup> Cfr. Ep 5,31-32; Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 48.

J'énoncerais d'abord la thèse de ces paragraphes pour la motiver ensuite : le mariage et la prêtrise sont deux vocations différentes à la sainteté qui sont mieux signifiées si elles sont vécues par des individus distincts. Les pages suivantes forment un point de vue certes discutable mais dont j'espère montrer combien il est justifié. L'intuition en serait que les deux significations des noces du Christ, dans le mariage et l'ordre, sont tellement puissantes que d'une certaine manière elles s'excluent mutuellement.

Le premier point doit être ici de mesurer comment le mariage sacramentel exprime l'union du Christ et de l'Église. Il est intéressant de le faire maintenant plus précisément, cette *nuptialité du mariage* (si l'on peut dire sans pléonasme) s'énonçant dans un vocabulaire très semblable à celui de l'oblation eucharistique du célibat. Tout part évidemment de l'épître aux Éphésiens : « Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair : ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église » (Ep 5,31-32). Louis Bouyer annotait justement :

Il faut le reconnaître : la portée de ce texte est singulièrement affaiblie par les commentateurs modernes. On n'y voit trop souvent qu'une comparaison impressionnante, destinée sans plus à soutenir une exhortation morale : que les époux aient l'un pour l'autre ce qu'on appelle des *égards réciproques*. Il n'est guère douteux que saint Paul ait eu en vue bien plus et bien mieux que cela. À ses yeux, le rapprochement entre l'union du Christ et de l'Église et l'union de l'homme et de la femme dans le Christ n'est certainement pas une simple comparaison. La précision et le détail des termes qu'il emploie montrent que, d'une certaine façon, c'est l'union même du Christ à l'Église qui doit se réaliser, s'actualiser dans l'union des époux. À chacun, il appartient d'accomplir à sa manière ce que le Christ et l'Église accomplissent eux-mêmes.<sup>1</sup>

C'est bien là le sens de l'Écriture, que la théologie des deux derniers siècles a redécouvert, dans le sillon notamment de Matthias-Joseph Scheeben, qui contemplait le mariage comme la continuation, la copie et l'organe des noces du Christ et de l'Église.<sup>2</sup>

Ce message est d'autant plus à écouter que ses formes les plus hardies se réfèrent souvent à l'Eucharistie, dans des termes donc semblables à ceux qui firent conclure que le célibat exprimait bien la nuptialité, l'offrande du Sauveur pour le nouvel Israël. En rapprochant mariage et eucharistie, on retrouve l'Écriture quand elle décrit la nouvelle Alliance scellée dans le sang du Christ : pour le mariage, l'offrande mutuelle de soi orientée à la transmission de la vie trouve son *exemplar* dans l'oblation du Christ époux, qui révèle à chaque eucharistie (et permet de vivre par la grâce) que l'amour nuptial exige un sacrifice de soi qui

<sup>1</sup> L. BOUYER, *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Cerf, Paris 1987, 119.

<sup>2</sup> M.-J. SCHEEBEN, *Les mystères du christianisme*, Desclée de Brouwer, Bruges 1947, § 85. Scheeben cite les fortes expressions du jésuite français Jean-Pierre MARTIN († 1859) : « Vinculum physicum coniugii christiani est vinculum physicum coniugii Christi et Ecclesiae » : *De matrimonio et potestate ipsius dirimendi Ecclesiae soli exclusive propria*, vol. 1, Lyon - Paris 1844, 240.

passe par le corps: «À partir de l'idée d'alliance, on peut relever encore l'aspect nuptial de l'eucharistie dans le geste éminemment expressif d'amour par lequel Jésus, au cours du repas, présente à manger son corps ("Prenez et mangez mon corps") comme en une offrande nuptiale, à laquelle doit correspondre, de la part de l'Église et de chacun des chrétiens, l'offrande de leur propre corps». <sup>1</sup> Le mariage humain et l'union du Christ avec l'âme par l'Eucharistie expriment les noces du Seigneur avec son Église. Trois exemples de cette idée, choisis pour leur clarté et leur influence théologique. Saint Thomas proposait ainsi: «Le mariage fait référence à l'Eucharistie par sa signification, parce qu'il représente l'union du Christ avec l'Église, dont le sacrement de l'Eucharistie est l'expression»; <sup>2</sup> c'est ce que reprendra un Scheeben au XIX<sup>e</sup> siècle: «Le Christ [...] réalise dans l'Eucharistie une union corporelle qui correspond à l'union corporelle du mariage», <sup>3</sup> ou un Doms au XX<sup>e</sup>: «Pour cette union de deux personnes [dans l'Eucharistie], je ne connais d'analogie plus exacte que l'union des conjoints, métaphysiquement dans un premier temps par l'acte matrimonial et ensuite moralement par les effets spirituels et psychiques de l'acte. Il s'agit d'une véritable union par un contact physique, par la réception directe de l'acte vital d'autrui en vue de parfaire l'être personnel, sans que les individus perdent leur indépendance». <sup>4</sup>

Une fois rappelé que le mariage sacramentel signifie les noces du Christ, qui plus est selon le modèle de l'union eucharistique, il semblerait que l'on puisse couronner le raisonnement, mais en écartant le célibat pour affirmer plutôt le contraire: et donc le mariage du ministre est une juste expression de la nuptialité. <sup>5</sup> Une éventuelle vie conjugale du clerc ne constituerait-elle pas en effet pour la communauté une visibilité de l'oblation du Christ? Si on veut de la nuptialité, quoi de plus simple qu'un mariage? Or, si tout mariage manifeste la nuptialité du Seigneur – y compris et même spécialement son aspect eucharistique –, les noces du prêtre n'indiqueraient cependant pas à mon avis adéquatement la nuptialité spécifique du ministère, spécifique notamment dans ses relations à l'Eucharistie. Je chercherai à m'en expliquer.

<sup>1</sup> A. AMBROSIANO, *Mariage et eucharistie*, «Nouvelle Revue Théologique» 98 (1976) 289-305, ici 298. Pour un *aggiornamento* bibliographique, voir par exemple trois articles plus récents et reprenant au moins partiellement les mêmes idées: F. MARINELLI, *Matrimonio e eucaristia*, «Lateranum» 56 (1990) 117-141 («ambedue i sacramenti sono segnati dalla croce. Non esiste vera alleanza senza il sacrificio di sé. [...] Se l'alleanza è sigillata nel sangue, il sangue non può mancare nei due sacramenti che dell'alleanza sono segni privilegiati»: 123); J.-S. BOTERO GIRALDO, *Eucaristía y matrimonio. Fundamento de una relación*, «Studia Moralia» 35 (1997) 375-400; M. GESTEIRA GARZA, *Matrimonio y eucaristía. Dos sacramentos y un único misterio de alianza nupcial*, «Miscelánea Comillas» 57 (1999) 3-38.

<sup>2</sup> S.Th., III<sup>a</sup>, q. 65, a. 3.

<sup>3</sup> M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, Herder, Freiburg 1961, n. 442.

<sup>4</sup> H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Ostdeutsche Verlagsanstalt, Breslau 1935, 111.

<sup>5</sup> Cfr. l'opinion d'un Père de Vatican II in R. WASELYNCK, *Les prêtres. Elaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires*, t. II, Desclée, Tournai 1968, 149: fonder «la convenance du célibat sacerdotal sur l'argument des noces du Christ» est un argument qui pourrait «conduire davantage à une conclusion contraire» c'est-à-dire au mariage clérical.

Au rang des thèses qui décèlent dans le ministre marié deux nuptialités différentes et difficilement compatibles, il est spécialement intéressant de s'arrêter à celles de Herbert Doms († 1977) à cause de leur influence sur la théologie contemporaine du célibat nuptial, et peut-être même sur certaines affirmations du Magistère récent.<sup>1</sup> Spécialement intéressant aussi parce que je ne partage pas toutes ses opinions et que par contraste, ses explications me permettront de préciser les miennes.

Voici l'intuition première de Doms: mariage et ministère sont deux vocations à la sainteté, deux manières de se donner totalement qui seront mieux comprises comme telles, plus significatives si vécues par des individus distincts. «La diversité des aspects du Christ représentés et des tâches incluses dans les deux états de vie ne révélera toute sa lumière que si elle s'incarne dans des personnes différentes».<sup>2</sup> Mais, avant de conclure sur cette notion qui me semble particulièrement éclairante, Doms pose les prémisses suivantes, sans aucun doute moins convaincantes. Il distingue deux fécondités nuptiales, l'une spirituelle en Jésus-Christ et l'autre charnelle en Adam, le prêtre ne servant que la première. Telle est l'idée, en voici l'expression, facilement et légitimement critiquable: «Pour que, selon le plan divin, les lignées de la procréation spirituelle surnaturelle et de la procréation naturelle avec le péché originel ne se confondent pas, il semble convenir que le prêtre, élevé (par le caractère indélébile reçue à l'ordination) au dessus des laïcs qui ne participent que du sacerdoce commun, s'abstienne du service de la *generatio carnalis* qui transmet le péché originel, pour se dédier uniquement à la lignée de la procréation surnaturelle».<sup>3</sup> Une phrase qui a peu pour séduire: un cléricisme certain, et encore les carcans culturels qui emprisonnent le discours sur la sexualité et la réduisent à l'impureté rituelle.<sup>4</sup> Doms ajoute: «Il ne convient pas que le prêtre en tant que pasteur ait des liens particuliers avec une femme et une famille, parce qu'il est le représentant sacramentel du second Adam. [...] Il est consacré à l'immensité de l'amour pastoral du Christ, et toutes les brebis qui lui sont confiées ont droit au don total de lui-même».<sup>5</sup> Je dirais plutôt que la fécondité du prêtre en tant que tel n'est pas à comprendre en opposition à la fécondité naturelle, mais selon celle du Christ ressuscité qui diffuse l'Esprit notamment grâce au ministère, par la parole et les sacrements, selon donc une fécondité spécifique elle aussi née de la croix et qui appelle à la convenance d'un don imitant celui du Christ crucifié.

Le ministère et le mariage sont deux expressions du sacrifice de la croix, et leurs moments clés, tous deux vécus en référence à l'Eucharistie, s'excluent pour ainsi dire mutuellement. Ce sont pour le sacrement de l'ordre et en son

<sup>1</sup> Pour un ensemble de critiques à Doms, et sur le sacerdoce ministériel et les noces avec l'Église: cfr. PETRÀ, *Preti sposati*, 151-162.

<sup>2</sup> DOMS, *Vom Sinn des Zölibats*, 40.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 37-38.

<sup>4</sup> Étant donné ce qu'entend la culture contemporaine dominante par *sexualité*, les carcans d'aujourd'hui ne sont sans doute pas meilleurs que ceux d'hier.

<sup>5</sup> DOMS, *Vom Sinn des Zölibats*, 38.

cœur, la célébration eucharistique et l'oblation du prêtre qu'elle requiert, pour qu'il soit vraiment un signe du Christ-Victime pour l'Église; et pour le sacrement du mariage, la donation réciproque des époux, à l'image de l'holocauste du Golgotha et couronnée par les actes conjugaux. «Dans la consommation du mariage avec l'épouse comme dans l'offrande de l'unique sacrifice avec l'Église, le don de soi [...] nuptial ou le sacrifice est exclusif et permanent».<sup>1</sup> Plus on a une vision haute du mariage et de l'ordre (c'est-à-dire: plus le mariage est conçu comme une vocation à la sainteté et à un don de totalité, et plus l'ordre est entendu comme scellant une alliance eucharistique), plus les consommations de ces deux oblations seront comprises comme malaisément conciliables. «Il ne serait pas impossible pour le prêtre d'insérer sa signification de l'union du Christ et de l'Église dans le mariage qui, comme sacrement, a la même fin et la même signification. [Mais s'y oppose entre autres] une raison qu'on dirait sacramentelle: une plus claire représentation de l'union de l'Église avec son seul Époux, le Christ».<sup>2</sup>

La publicité du célibat-contenance traduite juridiquement répond à la nature publique du ministère et de la représentation du Christ Tête. Le ministre est connu par la communauté comme porteur de la consécration ministérielle et de sa fécondité eucharistique, il est corrélativement connu publiquement comme ayant promis devant l'Église de vivre le célibat pour le Royaume. À l'image de son Seigneur prêtre et victime, il ne monte pas seulement à l'autel en tant que sacrificateur, mais il y offre aussi son corps, il ne distribue pas uniquement les grâces eucharistiques, mais il y associe encore sa vie et sa chair.<sup>3</sup> Grâce au célibat, la nuptialité n'est pas un symbole creux, quand elle est liée à la représentation sacramentelle du Christ face à l'Église:<sup>4</sup> le prêtre signifie sacramentellement le Christ-Victime notamment par son célibat (c'est ce qu'on a appelé *la visibilité de l'office* – ou de l'effet – du sacrement).<sup>5</sup>

Mais, dirait-on avec raison, voilà un beau discours, bien organisé – j'espère –, mais peut-être justement trop sèchement logique, et qui ne tient pas compte d'un fait: il y a dans l'Église des prêtres mariés et non continents. Les deux nuptialités (du mariage et de l'ordre) sont donc de fait compatibles. Il semble cependant préférable de les séparer, pour que leur sens sacramentel soit mieux perçu, mieux lu par la communauté. Elle y apprendra notamment que le prêtre ne

<sup>1</sup> STAFFORD, *Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*, 198.

<sup>2</sup> R. SPIAZZI, *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Elle Di Ci, Torino - Leumann 1966, 442.

<sup>3</sup> Cfr. STAFFORD, *Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*, 190; HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, 313-314.

<sup>4</sup> «Just as Christ, and his priests, have a spousal relationship with the Church, so the Church as virginal spouse of Christ has in a very real sense exclusive nuptial rights over the priest as icon of Christ»: MCGOVERN, *Priestly Celibacy Today*, 85.

<sup>5</sup> «Seul le célibat explique naturellement en plénitude la représentation sacramentelle de Jésus crucifié dans l'acte de sa Médiation sacerdotale et de son Alliance virginal avec l'Église son Épouse»: A. CHAPPELLE, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'ordre*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1978, 367.

détient pas le monopole de la sainteté, comme le soutenaient certains ouvrages maintenant démodés de l'après-concile, apparemment persuadés que les fidèles mariés ont besoin d'un curé à conjoint pour comprendre le mariage chrétien. Le couple laïc, non clérical, est peut-être mieux à même de remplir sa mission en tant que famille, de sanctifier les réalités séculières.

Le mariage du ministre annonce les noces du Christ dans la même mesure que toute autre union chrétienne, mais n'exprime pas en soi le caractère nuptial du ministère: pour le prêtre marié, c'est notamment dans la continence que la tradition a identifié une traduction convenable de sa particulière représentation du Christ. Je dis *notamment*, puisqu'on y ajouterait la stricte monogamie, etc. Éléments parmi lesquels la continence convient plus parfaitement à la signification de la nuptialité ministérielle. Elle accomplit en effet une oblation passant le corps, où les conjoints s'effacent devant la fécondité du Christ que dispense le ministère. Non seulement les époux représentent dans tout mariage sacramentel le *grand mystère* de l'épître aux Éphésiens, mais encore l'homme marié et ordonné signifie le Christ de manière spécifique: dans ce cas toutefois, la signification de la représentation vient avec la continence du couple. Pourquoi la continence donc? Parce qu'elle est indiquée par la tradition et parce qu'elle a une lisibilité eucharistique spécifique. Dans cette mesure d'ailleurs, le caractère public de l'engagement traditionnel à la continence aide la communauté à déchiffrer la nuptialité du ministère.

Mais si la continence du couple est périodique – en vue de la célébration des mystères –, elle risque d'être comprise comme une condamnation de la sexualité. Dans ce sens, le célibat apparaîtrait comme un signe plus aisément perceptible, plus compatible avec l'ensemble de la foi. De toute manière, il me semble que si les prêtres orientaux redécouvraient leur tradition authentique dans son intégralité (avec la continence, la cohérence du non-remariage, etc.), ils aideraient l'Église tout entière à prendre conscience des enjeux posés par le statut matrimonial du ministre. D'autant plus que le magistère post-conciliaire sur la vocation matrimoniale à la sainteté faciliterait qu'un tel retour aux sources évite les périls de la pureté rituelle.

Une dernière observation, récapitulative. C'est bien la référence à la communauté qui dicte le caractère *ministériel* du célibat-continence ecclésiastique. Une communauté qui intervient à un double titre, passivement comme destinataire du ministère et surtout activement comme analyste de son oblation. Qu'il revienne à la communauté de discerner, dans le célibat du ministre, un don de soi vraiment eucharistique, et voilà ce célibat concret transformé en un signe *spécifique* de la sponsalité ministérielle. L'Église, les fidèles qui lui sont confiés, voient vivre le ministre et perçoivent dans son existence une exclusivité qui est authentiquement don. Un don ministériel parce qu'offert à la communauté.

Mais quand j'écris à propos du signe que les fidèles doivent le percevoir, discerner, analyser, voudrais-je insinuer que si personne ne l'évalue, le célibat comme don de soi demeurerait vide de sens? Seul compterait le célibat du ministre

qui remplit – et saintement – un office clairement public (l'évêque sans doute, mais aussi le curé, par exemple) parce que vécu sous les yeux d'une communauté, diocésaine ou paroissiale. Tout prêtre cependant, quelle que soit sa charge pastorale, doit apprendre à la remplir vis-à-vis de l'Église tout entière, à vivre son ministère effectivement et affectivement pour l'Église.

Manifestement de toute manière le signe ne sera perçu que si le don est vécu. En tant que tel, le célibat n'est pas toujours oblation de soi. Beaucoup auraient même l'intuition inverse: en refusant le mariage, le prêtre céderait peut-être à l'égotisme, à la peur des exigences quotidiennes de la vie de famille, de l'amour tangible pour une femme, pour des enfants. Ce risque réel rappelle fermement que l'option célibataire n'est pas seulement un engagement juridique pris une fois pour toutes lors de l'ordination diaconale. Et qu'elle ne case pas le prêtre dans le couloir tristement étroit d'un état supporté par une inertie plus ou moins machinale et irréfléchie. Au contraire, pour que son célibat brille comme un signe, le prêtre doit apprendre jour après jour à servir l'Église et les âmes, librement, pour transformer sa vie en «une affirmation triomphante de l'amour». <sup>1</sup>

#### IX. CONCLUSION : LE CÉLIBAT, PONT DE LIBERTÉ ENTRE LES SACREMENTS REÇUS ET LA VIE QUOTIDIENNE

Je m'interrogeai dans l'introduction sur les liens qui rattachent le dogme et la spiritualité, et ai voulu pour y réfléchir prendre l'exemple du célibat sacerdotal. Un exemple qui a montré me semble-t-il la logique sacramentelle qui est une des sources de la spiritualité sacerdotale. Et dont l'Église saisit toujours plus la prégnance, comme l'indique à mon avis le faisceau de messages ecclésiaux recueillis dans cet article. Il y aurait là «une loi positive postulée par le développement du sens spirituel dans l'Église et destinée à l'accroître encore. Elle est à comparer, *servatis servandis*, à une définition dogmatique qui vient couronner ce qui était déjà pressenti et en partie vécu par les fidèles: ce que le Saint-Esprit a suscité dans [...] l'Église, il le fixe définitivement». <sup>2</sup>

Cette logique sacramentelle répond aussi à l'appel du dernier Concile Œcuménique à la sainteté pour tous, ce qui signifie aussi à la sainteté de chacun selon les grâces et les sacrements reçus. <sup>3</sup> Une logique sacramentelle, pas au sens où elle s'imposerait comme un dogme, mais au sens où le célibat s'inscrit dans la continuité des sacrements de l'ordre et de l'eucharistie, de l'oblation de soi pour le salut de tous. Le célibat lance un premier pont, public, juridique, que le prêtre emprunte parce que la loi ecclésiastique le lui propose, un pont entre le sacrement et la vie, entre la consécration et la mission, et il incite la liberté du ministre à inventer d'autres passages pour transférer la logique de l'ordre, la

<sup>1</sup> J. ESCRIVÁ, *Sillon*, Le Laurier, Paris 1998, n. 831.

<sup>2</sup> É. VAUTHIER, *L'«affaire» du célibat des prêtres*, «Esprit et Vie» 80 (1970) 161-167, ici 163.

<sup>3</sup> Sur l'appel universel à la sainteté dans l'histoire récente, cfr. V. BOSCH, *Llamados a ser santos: historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008.

logique du don et du service, dans son existence. Le célibat devient une flamme qui accompagne le prêtre au long de sa vie et lui rappelle à toutes les étapes de son cheminement qu'il doit s'immoler pour le service concret de l'Église et des âmes. «Pour une vie spirituelle authentique, le prêtre doit considérer et vivre le célibat non comme un élément isolé ou purement négatif, mais comme un des aspects d'une orientation positive, spécifique et caractéristique de sa personne».<sup>1</sup>

On retrouve ainsi la charité pastorale<sup>2</sup> qui exige surtout du ministre des actes concrets et souvent cachés d'amour, le célibat assurant publiquement une lisibilité permanente de cette charité promise et due: «Le contenu essentiel de la charité pastorale est le *don de soi*, le don *total* de soi-même à l'Église, à l'image du don du Christ et en partage avec lui».<sup>3</sup> Les ministres entendent alors l'écho des mots du Christ: «Vous savez que les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous: au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave» (Mt 20,25-27). Dans l'élection renouvelée de leur oblation de soi, les prêtres redécouvrent que c'est pour la mission, «pour servir qu' [ils] sont ordonnés: non pour commander, ni pour briller, mais pour se donner, en un silence ininterrompu et divin, au service de toutes les âmes».<sup>4</sup>

#### ABSTRACT

Le célibat sacerdotal illustre une articulation particulière entre les sacrements et la vie quotidienne. Parce que le prêtre comprend, grâce au célibat que lui demande juridiquement l'Église, la logique sacramentelle de son ministère, il est appelé à ouvrir dans la liberté toute sa vie à cette logique oblatrice. C'est ce que cet article entend expliquer, en examinant d'abord le motif du célibat proposé par le Magistère récent, le motif nuptial qui est essentiellement eucharistique. Ce motif eucharistique demande au prêtre de se rendre adéquat aux mystères reçus et célébrés, d'unir par son style de vie la consécration et la mission. Plus concrètement, de rendre visible l'oblation du Christ pour le salut du monde à travers son élection du célibat, ouvrant sa spiritualité à une logique sacramentelle du ministère qui relève de la théologie dogmatique. Et de transférer librement cette logique à toute son existence.

Priestly celibacy illustrates a particular articulation between sacraments and daily life. Through the celibacy that the Church's law asks of him, the priest understands the sacramental logic of his ministry, and he is thereby called to open his entire life freely to this logic of oblation. This is what the present article aims to explain, studying first of all the motive of celibacy proposed by the recent Magisterium, the spousal motive, which is essentially Eucharistic. This Eucharistic motive requires the priest to live in

<sup>1</sup> JEAN PAUL II, *Pastores dabo vobis*, n. 29: AAS 84 (1992) 704; «La documentation catholique» 89 (1992) 468.

<sup>2</sup> Cfr. PO, 14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 23: AAS 84 (1992) 692; «La documentation catholique» 89 (1992) 463.

<sup>4</sup> J. ESCRIVÁ, *Prêtre pour l'éternité*, in *Aimer l'Église*, Le Laurier, Paris 1993, n. 35.

accordance with the mysteries that he has received and that he celebrates, to join consecration and mission by his way of life. More concretely, to make visible, by his choice of celibacy, the oblation of Christ for the salvation of the world, opening his spirituality to a sacramental logic which depends on dogmatic theology, and freely transferring this logic to his entire life.

NOTE

# LA METAFORA DELL'ECCLESIA MATER NELLA LETTERATURA ANTIDONATISTA

PAOLA MARONE

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Ottato*. III. *Agostino*. IV. *Osservazioni conclusive*.

## I. INTRODUZIONE

È NOTO che la riflessione sulla valenza materna della Chiesa sia stato un motivo ricorrente nella letteratura cristiana, evidentemente collegato alle pagine dell'Antico Testamento che presentano Sion come una donna (cfr. Is 49,17s; 51,18; 60,1-4; 66,8),<sup>1</sup> e fondato soprattutto sui passi del Nuovo Testamento dove la Chiesa di Gerusalemme è definita come madre dei cristiani (cfr. Gal 4,26; Ap 12,1s; 21,2) e dove la comunità cristiana è raffigurata «in attesa di presentarsi» al Signore, come la vergine che aspetta il suo sposo per procedere alle nozze (cfr. Ef 5,25-31 e 2Cor 11,2).<sup>2</sup> Potendo contare innanzitutto sull'autorità della Scrittura, durante l'epoca patristica prima e durante l'epoca medievale poi, gli autori cristiani hanno sviluppato il simbolismo della maternità, arrivando a sottolineare la capacità del corpo di Cristo di comunicare la vita, di essere mediatore di verità e di sapere esercitare un'attività pedagogica.<sup>3</sup> Per loro la Chiesa era in

<sup>1</sup> Sulla valenza materna della Chiesa nell'Antico Testamento cfr. per esempio A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo: el Israel de la vieja y de la nueva alianza*, Edica, Madrid 1972, 264-268.

<sup>2</sup> Sulla valenza materna della Chiesa nel Nuovo Testamento cfr. A. AUGELIO, *Il rapporto marito e moglie secondo l'antropologia naturale e soprannaturale di Efesini 5,21-33*, «Vivarium» (1993) 437-466; L. CERFAUX, *Le immagini simboliche della Chiesa nel Nuovo Testamento*, in G. BARAUNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 303-304; S. DI CRISTINA, *Qualche annotazione sugli antecedenti biblici dell'immagine patristica della "Mater Ecclesia"*, «Ho theologos» 11 (1993) 31-45; P. GRELOT, *La Chiesa sposa di Cristo*, in *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1965; R. INFANTE, *Immagine nuziale e tensione escatologica nel Nuovo Testamento. Note a 2Cor 11,2 e Eph 5,25-27*, «Rivista Biblica» 33 (1985) 45-61; IDEM, *Lo sposo e la sposa. Contributo per l'ecclesiologia del quarto Vangelo*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 451-481; IDEM, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2004.

<sup>3</sup> Sulla valenza materna della Chiesa nell'epoca patristica cfr. per esempio G. PELLAND, «*Ex ipso sponso splendorem decoris accipiens...*», «Gregorianum» 79 (1998) 113-127; M.L. THÉREL, *Les Symboles de l'«Ecclesia» dans la création iconographique de l'art chrétien du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1973, 13-66; M.A. CRIPPA, *Immagini e simboli della Chiesa del IV e V secolo*, «Communio» 160-161 (1998) 135-138; M. SHERWIN, *The Friend of the Bridegroom Stands and Listens. An Analysis of the Term "Amicus sponsi" in Augustine's Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops*, «Augustinianum» 38 (1998) 197-214; H. RAHNER, «*Mater Ecclesia*». *Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Jaca Book, Milano 1972. Inoltre sulla valenza materna della Chiesa nell'epoca medievale cfr. per esempio B. AMATA, *Ecclesia "sanguine satiata" in Ildelfonso di Toledo*, in F. VATTIONI, *Sangue e Antropologia nel Medioevo*, Atti della VIII Settimana Roma 25-30 novembre 1991,

grado di nutrire i credenti che in lei venivano generati a una nuova vita con il cibo della parola di Dio e con i sacramenti.

In questo contesto però si vuole circoscrivere il discorso all'uso che venne fatto della metafora dell'*Ecclesia mater* nello specifico momento storico immediatamente successivo all'elezione dello scismatico Maggiorino a vescovo di Cartagine.<sup>1</sup> Del resto i numerosi studi moderni che hanno avuto per oggetto il binomio Chiesa/maternità, o hanno approfondito la fase più antica del cristianesimo, senza arrivare a prendere in considerazione il IV secolo, come i saggi di Plumpe<sup>2</sup> e Delahaye,<sup>3</sup> o si sono occupati esclusivamente di Agostino a prescindere quasi completamente dal donatismo e dalla produzione letteraria di Ottato, come gli articoli di Rinetti<sup>4</sup> e Cenzone<sup>5</sup> e il libro di Lanzi.<sup>6</sup> In tal modo a proposito del tema della Chiesa madre ci sembra significativo mettere a fuoco quella che fu la posizione degli autori cattolici negli anni compresi tra il concilio di Circa (305) e la conferenza di Cartagine presieduta da Marcellino (411).<sup>7</sup> E per fare questo ci accingiamo a valutare prima l'*Adversus donatistas* di Ottato,<sup>8</sup> scritto per confutare l'*Adversus ecclesiam traditorum* del donatista Parmeniano, e poi tutte quelle opere di Agostino che, seppur a diverso titolo,

Centro studi Sanguis Christi, Roma 1993, 555-583; R. KERESZTY, "Bride" and "Mother" in the *Super Cantica of St. Bernard*, «Communio/eng.» 20 (1993) 415-436; M. SEMERARO, "Ecclesia sponsa et mater" nella *Summa de Ecclesia* di J. de Torquemada, «Lateranum» 60 (1994) 257-276.

<sup>1</sup> Sui principali studi sul donatismo pubblicati nel Novecento cfr. E. ROMERO POSE, *Medio siglo de estudios sobre el donatismo. (De Monceaux a nuestros dias)*, «Salmanticensis» 29 (1982) 81-99; inoltre sui più recenti orientamenti della ricerca cfr. B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Tyrolia, Innsbruck – Wien 1986; CH. PIETRI, *L'échec de l'unité impériale en Afrique. La résistance donatiste (jusqu'en 361) e La difficulté du nouveau système en Occident: la querelle donatiste (363-420)*, in J.-M. MAYEUR et alii (a cura di), *Histoire du Christianisme*, II, Éditions Desclée, Paris 1995, 229-248 e 435-451; S. LANCEL, J.S. ALEXANDER, *Donatistae*, in C. MAYER (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, II/3-4, Schwabe, Basel 1999, 606-638; E. ZOCCA, *L'identità cristiana nel dibattito tra cattolici e donatisti*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 21/1 (2004) 109-130.

<sup>2</sup> Cfr. J.C. PLUMPE, "Mater Ecclesia". *An Inquiry into the Church as Mather in Early Christianity*, The Catholic University of America Press, Washington 1943.

<sup>3</sup> Cfr. K. DELAHAYE, "Ecclesia Mater" chez les Pères des trois premiers siècles, Éditions du Cerf, Paris 1964.

<sup>4</sup> Cfr. P. RINETTI, *Sant'Agostino e l'"Ecclesia Mater"*, in *Augustinus Magister*, Atti del Congresso Internazionale Agostiniano, Études augustinianes, II, Paris 1955, 827-838.

<sup>5</sup> Cfr. M.A. CENZON, *Ecclesial Dimension of Baptism Through the Augustinian Category "Ecclesia Mater"*, «Annales theologici» 3 (1989) 315-346.

<sup>6</sup> Cfr. N. LANZI, *La Chiesa Madre in Sant'Agostino*, Giardini editori e stampatori, Pisa 1994.

<sup>7</sup> Il Concilio di Circa e la Conferenza di Cartagine presieduta da Marcellino delimitano il periodo dello scisma donatista e quindi anche la fase storica in cui i cattolici misero in atto una serie di interventi letterari tesi a produrre la ricomposizione della Chiesa africana.

<sup>8</sup> Anche se l'opera di Ottato ci è giunta senza titolo e alcuni editori moderni (per esempio J. Cochlaeus e L.E. Dupin), basandosi sul *codex Remensis* 221, che nell'*explicit* dell'ultimo libro riporta l'espressione «*ad Parmenianum schismaticorum auctorem*», la hanno poi intitolata *Contra Parmenianum donatistam* o *De schismate donatistarum* (cfr. A. PINCHERLE, *Noterelle ottagiane*, «Ricerche Religiose» 3 [1927] 443-445), in questo caso si preferisce utilizzare il titolo di *Adversus donatistas* proposto dall'ed. M. Labrousse (cfr. OPTATUS, *Adversus Donatistas*, SCh 412-413, Paris 1995-1996), che più degli altri sembra tenere conto dell'indicazione di Girolamo (HIERONYMUS, *De viris illustribus* 110, TU 14/1, 50: «*adversum Donatianae partis calumniam*»).

hanno a che vedere con lo scisma che si verificò a Cartagine all'inizio del iv secolo.<sup>1</sup>

## II. OTTATO

Ottato ricorse spesso all'ecclesiologia, per interpretare la parola di Dio e applicarla proficuamente alla specifica realtà religiosa che stava vivendo l'Africa romana del iv secolo. Del resto sia per i donatisti che per i cattolici il vero oggetto della Scrittura doveva essere la Chiesa. Molto spesso però la trattazione biblica della santità della «Sposa» (cfr. Ct 6,8), che per Parmeniano riguardava il presente, per Ottato andava riferita all'escatologia. Laddove l'uno trovava nella perfezione un modello di vita per i soli cristiani del suo tempo, l'altro vi scorgeva una prefigurazione della realtà futura di tutta la Chiesa.<sup>2</sup> Così, mentre l'*Adversus ecclesiam traditorum* invitava a prendere le distanze dai peccatori, per garantire l'integrità dei fedeli, l'*Adversus donatistas* cercava in tutti modi di favorire l'unità tra i cristiani, facendo della coesistenza di buoni e cattivi fratelli un motivo di orgoglio per l'intera comunità.

Di fronte alla necessità di trovare gli elementi più appropriati per ricomporre lo scisma, Ottato utilizzò anche la metafora dell'*Ecclesia mater*.<sup>3</sup> Vedendo la Chiesa come una madre che partorisce i suoi figli nel battesimo a Dio, egli diceva ai donatisti: «Voi non potete non essere fratelli, voi che la Chiesa, unica madre, ha generato dalle medesime viscere dei suoi sacramenti. Voi che Dio Padre accolse come figli adottivi in uno stesso modo».<sup>4</sup> L'appellativo di «figli adottivi» («*adoptivos filios*») però non voleva essere in alcun modo dispregiativo, sia perché secondo l'apostolo Paolo tutti i cristiani erano stati predestinati da Dio a essere «suoi figli adottivi» tramite Gesù Cristo,<sup>5</sup> sia perché secondo il diritto romano il figlio adottivo godeva degli stessi diritti e degli stessi doveri del figlio naturale.<sup>6</sup> Così quando Ottato applicava l'appellativo di «figli adottivi» ai

<sup>1</sup> La produzione letteraria antidonatista di Agostino riguarda i trattati scritti espressamente per far fronte alla controversia, ma anche le *Epistolae*, i *Sermones* e le *Enarrationes in Psalmos*, che seppure marginalmente affrontano la questione dello scisma. Cfr. AUGUSTINUS, *Scripta contra donatistas*, CSEL 51-53; IDEM, *Epistolae*, CSEL 34,44,57-58; IDEM, *Sermones*, PL 38-39, CCL 41; F. DOLBEAU (ed.), *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes*, «Revue des Études Augustiniennes» 37 (1991) 37-77, 261-306; «Revue des Études Augustiniennes» 38 (1992) 50-79; «Revue des Études Augustiniennes» 39 (1993) 57-108, 371-423; «Revue des Études Augustiniennes» 40 (1994) 143-196; IDEM, *in psalm*, (CCL 38-40). Cfr. anche P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, VII, E. Leroux Éditeur, Paris 1923, 275-292.

<sup>2</sup> A questo proposito anche la M.A. Tilley (*The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 1997, 309-310) ha giustamente notato che «where Catholics have used the same objects as a basis for allegory, Donatists have stubbornly clung to typology. Where Catholics have used the parables to project judgment far into the future, Donatists have insisted on the maintenance of a hermeneutics which sees the present in biblical terms».

<sup>3</sup> Sulle metafore utilizzate da Ottato nella lotta al donatismo cfr. C. MAZZUCCO, *La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi*, «Civiltà Classica e Cristiana» 12 (1991) 173-211.

<sup>4</sup> OPTATUS, *Adversus Donatistas*, IV,2,4, Sch 413, 82.

<sup>5</sup> Cfr. Ef 1,5.

<sup>6</sup> Cfr. W. W. BUCKLAND, *Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, Cambridge University Press, London 1966<sup>3</sup>, 121-124; A. BERGER, *Adoptio*, in *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, American Philosophical Society, Philadelphia 1968<sup>2</sup>, 350.

donatisti, e considerava cattolici e donatisti come fratelli,<sup>1</sup> in quanto generati da «un'unica madre, la Chiesa» e accolti da «un solo Padre, Dio» («... *quoniam sicut supra dixi una nos mater ecclesia genuit, unus nos Deus pater excepit*»),<sup>2</sup> di fatto faceva coincidere la nascita dell'uomo con il battesimo.<sup>3</sup>

Del resto nell'*Adversus donatistas* la procreazione dei figli di Dio risultava come un fenomeno strettamente legato alla fede nella Trinità. Proprio nella convinzione che Dio sarebbe diventato padre di coloro che venivano generati dal seno materno della Chiesa, e la verità della fede avrebbe reso fecondo il seme di Dio, anche presso gli scismatici, il vescovo Milevi riproponeva a Parmeniano di avere «voluto parlare solo delle doti della Chiesa» e di non avere «fatto parola sulle sue sante membra e sulle sue viscere, che si trovano senza dubbio nei sacramenti e nei nomi della Trinità?».<sup>4</sup>

A conferma della subordinazione della Chiesa alla Trinità, che faceva apparire la rinascita spirituale nel battesimo strettamente collegata alla fede, e permetteva anche di parlare di Dio come padre e della Chiesa come madre, il vescovo di Milevi affermava esplicitamente: «... quando la Trinità concorda con la fede, chi era nato nel mondo, rinasca spiritualmente a Dio. E allora Dio diventa Padre degli uomini, e così la Chiesa santa diventa madre» («... *dum trinitas cum fide concordat, qui natus fuerat saeculo renascatur spiritaliter Deo. Sic fit hominum pater Deus, sancta sic fit mater ecclesia*»).<sup>5</sup> Dunque la fede che permetteva alla Chiesa di generare anche fuori del suo seno era vista come una realtà decisiva per la rinascita spirituale,<sup>6</sup> mentre la condotta morale del ministro, a cui i donatisti e prima ancora Cipriano avevano dato tanta importanza, passava assolutamente in secondo piano.

Così Ottato, si avviava ad approfondire lo stretto collegamento tra la Chiesa madre e Dio padre, in maniera pienamente originale rispetto alla tradizione africana. Infatti affermava: «Dio diventa padre degli uomini, e la Chiesa santa diventa madre» («*Sic fit hominum pater Deus, sancta sic fit mater ecclesia*»),<sup>7</sup> ricalcando solo apparentemente il detto cipriano: «Non può avere Dio per padre chi non ha la Chiesa per madre» («*Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam*

<sup>1</sup> Cfr. OPTATUS, *Adversus Donatistas*, IV,2,4, SCh 413, 82. Del resto Ottato denominò spesso Parmeniano come *frater* (cfr. per esempio *Adversus Donatistas*, I,4,2, SCh 412, 178; I,14,3, SCh 412, 204; I,21,1, SCh 412, 216; I,28,1, SCh 412, 234) e vide anche gli scismatici come fratelli (*Adversus Donatistas*, I,3,1, SCh 412, 176). Cfr. P. MARONE, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Casa Editrice Università La Sapienza, Roma 2008, 119-122.

<sup>2</sup> OPTATUS, *Adversus Donatistas*, IV,5,1, SCh 413, 88s.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, II,10,3, SCh 412, 264; V,2,2, SCh 413, 118.

<sup>4</sup> *Ibidem*, II,10,1, SCh 412, 262.

<sup>5</sup> OPTATUS, *Adversus Donatistas*, II,10,1s, SCh 412, 262. Nell'*Adversus donatistas* poi incontriamo frequenti richiami alla Trinità (cfr. *Adversus Donatistas*, I,5,5, SCh 412, 182; II,10,1, SCh 412, 262; V,1,6, SCh 413, 114; V,1,11, SCh 413, 116; V,2,1,3, SCh 413, 118; V,3,1, SCh 413, 120; V,3,8, SCh 413, 124; V,4,1, SCh 413, 126; V,4,2, SCh 413, 128; V,5,4, SCh 413, 134; V,7,5, SCh 413, 144; VII,1,22, SCh 413, 204) e a quello che doveva essere il credo della Chiesa africana (cfr. F.J. BADCOCK, *Le credo primitif d'Afrique*, «Revue Bénédictine» 45 [1933] 3-9).

<sup>6</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Eos Verlag, München 1954, 108 (traduzione italiana: *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1978).

<sup>7</sup> OPTATUS, *Adversus Donatistas*, II,10,1s, SCh 412, 262.

*non habet matrem*)».<sup>1</sup> Basti pensare che per Cipriano, la Chiesa aveva sempre la prima iniziativa rispetto a Dio, ovvero la Chiesa possedeva il battesimo salvifico, e quindi solo lei poteva concedere la santificazione, rappresentando l'ingresso da cui si doveva necessariamente passare per incontrare Dio.<sup>2</sup> Viceversa per Ottato era preminente l'iniziativa di Dio, per cui la paternità di Dio si poteva esprimere nei fedeli indipendentemente dalla maternità della Chiesa, nel senso che anche fuori della Chiesa Dio poteva operare attraverso i sacramenti.

D'altra parte, nell'*Adversus donatistas* venivano fatte anche delle significative notazioni sull'unicità della "sposa". Nella fattispecie il nostro autore rimproverava ai donatisti di aver messo in atto lo scisma, e di aver violato il principio di unicità della Chiesa. «E così, – diceva a Parmeniano – mentre tu sei divenuto incurante delle parole di Cristo, allorché dichiara che una sola è la sua sposa, hai finito per affermare che in Africa non esistono due partiti, ma due Chiese».<sup>3</sup> Evidentemente per Ottato esisteva una sola Chiesa, che con la sua maternità accoglieva «nel suo grembo e nel suo seno tutti i figli della pace» («... *omnes filios pacis gremio et sinu suo complectitur*»)<sup>4</sup>

Secondo Ottato infatti a causa dello scisma, «le membra della madre» («*matris ecclesiae membra*») erano state strappate le une dalle altre,<sup>5</sup> ma la Chiesa cattolica rimaneva sempre la madre di tutti i cristiani, perché tutti loro erano stati partoriti ed educati da lei. Dunque nonostante la separazione, i donatisti continuavano a mantenere ciò che avevano imparato dall'unica Chiesa, «non riuscivano a compiere più qualcosa di nuovo e di diverso, ma si attenevano a rifare quello che già prima avevano imparato dalla loro madre» («*nec possunt novum aliquid aut aliud altere nisi quod iamdudum apud suam didicerant matrem*»)<sup>6</sup> Anche dopo la separazione, i donatisti continuavano ad avere in comune con i cattolici «uguali letture della Scrittura, un'identica fede, i medesimi sacramenti della fede, gli stessi misteri».<sup>7</sup>

In sostanza nell'*Adversus donatistas*, la Chiesa era vista come il luogo che accoglieva il seme divino della fede, e produceva la vita nella confessione trinitaria. L'unica fede nella Trinità risultava essenziale per garantire la salvezza. Per Ottato la maternità della Chiesa si estendeva fino ai donatisti che professavano la fede nella Trinità, dato che la Chiesa accoglieva nel suo grembo tutti i cristiani.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> CYPRIANUS, *De ecclesiae catholicae unitate* 6, CCL 3, 253. Cfr. anche IDEM, *ep.* 74,7,2, CCL 3/C, 572: «*Ut habere quis possit deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem*». Ad esempio, Bonomo mette questo passo cipriano e quello ottaziano in parallelo (cfr. E.A. BONOMO, *La Chiesa sposa e le doti in Ottato Milevitano*, Dissertatio Pontificia Università Gregoriana, Roma 1943, 8).

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*; cfr. anche P. MARONE, *L'assioma "salus extra ecclesiam non est": elaborazione e sviluppi nell'opera di Cipriano*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (I-III secolo)*. XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 5-7 maggio 2005), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, 525-536.

<sup>3</sup> OPTATUS, *Adversus Donatistas* II,13,3, Sch 412, 266; cfr. J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, De Boccard, Paris 1958, 155s.

<sup>4</sup> OPTATUS, *Adversus Donatistas* III,10,5, Sch 413, 68.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem* III,10,2, Sch 413, 66.

<sup>6</sup> *Ibidem* I,11,2, Sch 412, 196.

<sup>7</sup> *Ibidem* V,1,11, Sch 413, 116.

<sup>8</sup> Cfr. RATZINGER, *Volk*, 115.

Era chiaro che i donatisti avevano provocato la discordia tra i figli dell'unica madre e avevano provocato la rottura dell'unità dei cristiani dell'Africa.<sup>1</sup> Abbandonando la *mater catholica*, essi avevano dato vita a uno scisma,<sup>2</sup> ma anche presso di loro continuava a esistere la facoltà di amministrare validamente il battesimo. In particolare, il vescovo di Milevi, ammetteva la capacità generatrice della Chiesa anche presso gli scismatici, anche se non riusciva a spiegare compiutamente in che modo la madre, che lui identificava con la comunità cattolica, potesse procreare i suoi figli "al di fuori" del suo seno. Così il suo pensiero, che da una parte negava l'esistenza della Chiesa presso i donatisti<sup>3</sup> e dall'altra ammetteva che i donatisti fossero generati dalla stessa madre dei cattolici, risultava in qualche modo contraddittorio.<sup>4</sup>

### III. AGOSTINO

A distanza di qualche decennio dalla pubblicazione dell'*Adversus donatistas* di Ottato, il tema della maternità della Chiesa venne dibattuto nuovamente negli scritti antidonatisti di Agostino. Addirittura potremo dire – riprendendo le parole di Giacobbi – che questi stessi scritti antidonatisti sotto vari punti di vista danno spazio al tema della maternità della Chiesa, fino a essere essi stessi caratterizzati da «una materna premura».<sup>5</sup>

Un sentimento materno lo possiamo riconoscere nel *Sermo* 359, dove Agostino diceva ai fedeli che anche i ministri donatisti che si erano macchiati dei più atroci crimini dovevano essere oggetto «della carità» e «dell'amore» dei cattolici.<sup>6</sup> Oppure un sentimento materno lo possiamo cogliere alla fine del *Psalmus contra partem Donati*, dove Agostino lasciava che la stessa Chiesa si rivolgesse direttamente ai seguaci di Donato come una madre, in una specie di ideale personificazione, e con toni profondamente accorati chiedesse: «Figli miei, perché vi lamentate di vostra madre? Perché mi avete abbandonata?».<sup>7</sup> Ancora un sentimento materno lo possiamo intravedere nel *Sermo* 129, dove Agostino dichiarava di parlare «a nome della Chiesa» («voce Ecclesiae loquor») e invitava gli scismatici a rientrare nell'unità, dicendo: «o figli dispersi, o pecore smarrite, o tralci recisi, perché mi calunniate? Perché non mi riconoscete?».<sup>8</sup> E addirittura

<sup>1</sup> OPTATUS, *Adversus Donatistas* IV,5,3S, SCh 413, 90: «Unam matrem nos habere iam totiens conprobavi nec vos negare potestis qui contra nos scandala ponitis».

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem* I,11,1, SCh 412, 196.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem* II,1,2, SCh 412, 236: «Haec [Ecclesia] apud omnes haereticos et schismaticos esse non potest. Restat ut uno loco sit»; III,10,6, SCh 413, 68: «Et pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est»; VI,3,6, SCh 413, 172: «intellegit vos ab ecclesia sancta esse concisos».

<sup>4</sup> Cfr. TH. ŠAGI-BUNIC', *Controversia de baptisate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum*, «Laurentianum» 3 (1962) 206.

<sup>5</sup> A. GIACOBBI, *La Chiesa in S. Agostino. 1. Mistero di comunione*, Città Nuova, Roma 1978, 29.

<sup>6</sup> AUGUSTINUS, *Sermones* 359,8, PL 39, 1596. Riguardo alla mitezza da usare con gli scismatici litigiosi cfr. *Sermones* 357,4, PL 39, 1583S.

<sup>7</sup> AUGUSTINUS, *Psalmus contra partem Donati*, *Epil.*, CSEL 51, 14S.

<sup>8</sup> IDEM, *Sermones* 129,3,4, PL 38, 722.

«le membra lacerate» («*viscera lacerata*»), indicative del linguaggio agostiniano della maternità della Chiesa, nelle *Gesta cum Emerito* le troviamo riferite al pastore preoccupato per la salvezza del suo gregge che si avventura «tra i rovi e le spine» alla ricerca «della pecora smarrita» (cfr. Lc 15,4-6) <sup>1</sup>

Anche difendendo la causa dell'universalità, l'Ipponate vide la Chiesa come una madre sempre pronta all'ascolto e desiderosa della pace per i suoi figli, per cui da lei fece derivare il monito a una convivenza serena («*omnes audiamus, et concorditer in pace vivamus*»),<sup>2</sup> evidentemente finalizzato al recupero degli scismatici.<sup>3</sup> E per esempio trattando delle sofferenze inflitte a tanti cattolici dai donatisti, egli non esitò a riferirsi alla Chiesa diffusa su tutta la terra, chiamandola semplicemente madre. «Questa madre diffusa su tutta la terra, – diceva nell'*Ep.* 243 – è turbata dagli assalti dell'errore, tanto vari e molteplici, che i suoi figli abortivi non esitano ormai d'insorgere contro di lei e di farle guerra con armi micidiali». <sup>4</sup> Ma l'amore materno della Chiesa lo spingeva a non abbandonare i cattivi al loro destino, e ad impegnarsi attivamente per esercitare quella «*corruptio evangelica*» che riteneva un dovere morale per ogni cristiano.<sup>5</sup>

Comunque entrato nel vivo della discussione il vescovo d'Ipbona osservò che dal fatto che «nostro padre è Dio e nostra madre è la Chiesa» («*Pater nobis Deus est, mater nobis ecclesia est*»), discendeva che «Ceciliano» era «un fratello» («*Cecilianus... frater est*»),<sup>6</sup> e che anche i donatisti dovevano essere considerati come fratelli. In linea con Ottato, si appellava alla paternità di Dio e alla maternità della Chiesa, per ribadire la fratellanza di tutti i cristiani, ma i donatisti a questo punto gli apparivano come i «figli illegittimi», che «per volontà della legittima sposa, venivano associati nella stessa eredità» ai figli legittimi («*etiam qui non de legitimis coniugibus nascerentur, in eadem haereditate sociarentur*»).<sup>7</sup>

Dal suo punto di vista si poteva comprendere come la stessa madre fosse in grado di generare tanto i buoni quanto i cattivi fratelli, solo in relazione al diverso uso che il Signore permette all'uomo del libero arbitrio.<sup>8</sup> Così nel *Tractatus*

<sup>1</sup> IDEM, *cum Emerito donatistarum episcopo* 12, CSEL 53, 196.

<sup>2</sup> IDEM, *Sermones* 302,15, PL 38, 1391; *Epistulae* 248,1, CSEL 57, 589s; *Epistulae* 249,1, CSEL 57, 592s.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Epistulae* 185,7, CSEL 57, 6.

<sup>4</sup> *Ibidem* 243,8, CSEL 57, 575.

<sup>5</sup> IDEM, *Sermones* 340,3, PL 39, 1484: «In questa impegnativa attività così molteplice e differenziata in disparate faccende, aiutateci con la preghiera e l'obbedienza, così da procurarci piacere non tanto nel presiedere quanto nel giovare» («*In hac tanta et tam multiplici ac varia rerum diversarum actione adiuvate nos et orando et obtemperando; ut nos vobis non tam proesse quam prodesse delectet*»).

<sup>6</sup> *Ibidem* 359,6, PL 39, 1595.

<sup>7</sup> IDEM, *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* 5, CSEL 53, 173. Tra gli altri nomi applicati ai donatisti da Agostino troviamo anche: «*fili mali*» (*Contra epistulam Parmeniani* III,1,1, CSEL 51, 98), «*fili perdit*» (*Epistulae* 185,6,23, CSEL 57, 21), «*fili alieni*» (*De baptismo* IV,31,59, CSEL 51, 328). Cfr. E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1972, 92s.

<sup>8</sup> Sulla concezione agostiniana della grazia esiste una bibliografia vastissima. Per conoscere gli aspetti più significativi cfr. A. PINCHERLE, *Il decennio di preparazione di Sant'Agostino (386-396)*, V: *La crisi risolutiva*, «Religio» 10 (1934) 215-249; IDEM, *La formazione teologica di S. Agostino*, Laterza, Roma 1948, 175-205; IDEM, *Sulla formazione della dottrina agostiniana della grazia*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 11 (1975) 1-23; D. MARAFIOTI, *Il problema dell'«Initium Fidei» in Sant'Agostino fino al*

in *Iohannis evangelium*, commentando le parole di Dio riferite da Mal 1,2-3 («Ho amato Giacobbe ed ho odiato Esaù»), egli osservò che «Giacobbe ed Esaù erano figli di Rebecca», ma uno era stato eletto, mentre l'altro era stato riprovato. E chiamando in causa Gen 25,23, che dice: «Nel tuo grembo ci sono due popoli», arrivò alla conclusione che i due uomini simbolo di due popoli, uno buono e uno cattivo, che «lottano in un medesimo ventre», potevano essere equiparati ai «cattivi che sono in lite con i buoni» e «lottano nelle viscere di una medesima madre». <sup>1</sup>

Poi nel *Sermo* 4 il vescovo d'Ipbona precisò che «Rebecca», la madre dei due gemelli, è «tipo della Chiesa» («*Mater enim typum gestat Ecclesiae ... Haec Ecclesia significatur in Rebecca uxore Isaac*») <sup>2</sup> e notò che quest'ultima, come Rebecca, benedice entrambi gli uomini nati dal suo seno. Dunque «due figli vengono benedetti, – diceva l'Ipbonate – perché due generi di uomini benedice la Chiesa. Come Rebecca ne partorì due, così nel grembo della Chiesa vengono partoriti due generi di uomini, l'uno peloso, l'altro no». <sup>3</sup> La diversa condizione spirituale dei due figli di Rebecca era un chiaro simbolo della compresenza di buoni e cattivi nella Chiesa, dove non era messo in discussione che anche i cattivi ricevessero la benedizione «dalla rugiada del cielo e dalla fertilità della terra: dalla rugiada del cielo, tutte le Scritture e tutta la parola di Dio; dalla fertilità della terra, tutti i sacramenti visibili», ma si doveva notare che «i cattivi dirigono la pioggia benefica verso la radice delle spine; i buoni invece utilizzano la pioggia per un frutto buono». <sup>4</sup>

E ancora nel *De baptismo* il vescovo d'Ipbona tornava sulla metafora dell'*Ecclesia mater*, per specificare che le membra del corpo di Cristo sono tutte generate dalla stessa madre, <sup>5</sup> la Chiesa cattolica, «sia nel suo grembo che nel grembo delle ancelle, dagli stessi sacramenti, come dal seme del suo sposo». <sup>6</sup> Andando oltre quello che era stato l'insegnamento di Ottato, Agostino spiegava espressamente che la procreazione si realizza sia dentro che fuori la Chiesa, in relazione al fatto che quest'ultima «è la sola che detiene e possiede tutto il potere del suo Sposo e Signore e che, in virtù di questo potere coniugale, può generare figli perfino dalle ancelle, i quali, se non si insuperbiscono, sono chiamati a partecipare all'eredità; se invece si insuperbiscono, resteranno fuori». <sup>7</sup> Come alcune donne dell'Antico Testamento, la Chiesa poteva partorire non solo mediante il proprio seno, ma anche mediante quello delle schiave «per legittimo diritto», e in tal modo estendeva la capacità di generare anche al di

397, «Augustinianum» 21 (1981) 541-565; G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "De doctrina christiana"*, Morcelliana, Brescia 2001, 549-558.

<sup>1</sup> AUGUSTINUS, *Tractatus in Iohannis evangelium* 11,10, CCL 36, 116.

<sup>2</sup> IDEM, *Sermones* 4,11, CCL 41, 28.

<sup>3</sup> *Ibidem* 4,14, CCL 41, 31.

<sup>4</sup> *Ibidem* 4,31, CCL 41, 42.

<sup>5</sup> Sul tema agostiniano del *Christus Totus* cfr. LANZI, *La Chiesa Madre*, 93-99; J. PRINA, *La controversia donatista alla luce della dottrina del Corpo Mistico di Gesù nelle opere antidonatiste di S. Agostino*, Dissertatio Pontificia Università Gregoriana, Roma 1942.

<sup>6</sup> AUGUSTINUS, *De baptismo* IV,1,1, CSEL 51, 223.

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

fuori della sua «unità materna». «È la Chiesa – si legge nel *De baptismo* – che partorisce tutti con il battesimo; o dentro, cioè nel suo grembo, o fuori, dal seme del suo Sposo». <sup>1</sup>

Secondo Agostino, però, anche se le schiave possedevano la capacità di generare dei figli, colei che operava in esse «per il diritto della Chiesa» («*ecclesiae iure*») era sempre la parte cattolica. Infatti le schiave non avrebbero mai potuto unirsi al loro padrone senza la volontà della sposa legittima, e la loro unione aveva luogo solo «in virtù della sposa» («*per uxoris quidem potestatem*») e «del diritto coniugale» («*iure coniugali*»). <sup>2</sup> Perciò, come Sara era sempre la madre dei figli di Abramo, anche quando questi erano partoriti da Agar, <sup>3</sup> «presso i donatisti: per il diritto della Chiesa sul battesimo, nascevano tutti quelli che nascono» («... *sicut apud istos ecclesiae iure quod est in baptismo nascuntur quicumque nascuntur...*»), <sup>4</sup> ma la procreazione non riguardava assolutamente la comunità scismatica.

A generare – si legge ancora nel *De baptismo* – non è la parte separata, ma è ciò che le diverse comunioni hanno conservato della Chiesa. Se perdono anche questo, non generano più. È la Chiesa quindi che genera in tutte le comunioni che conservano i suoi sacramenti; con questi può generare figli dappertutto, anche se non tutti i figli appartengono alla sua unità, che salverà quanti persevereranno sino alla fine. <sup>5</sup>

Così ai suoi avversari che credevano in una comunità religiosa formata di soli giusti, Agostino parlava della compresenza di buoni e cattivi nella Chiesa e della necessità del battesimo per far parte dell'unità, <sup>6</sup> ma in relazione a questo aggiungeva che si fa parte dell'unità non solo per la condotta morale, ma anche per la fede. <sup>7</sup> Dunque non escludeva dalla salvezza quelli che in qualche modo avevano rinnegato la madre che li aveva generati. Basti pensare che nel *De unitate ecclesiae* egli faceva presente che alcuni, in seguito all'affermazione di false dottrine, erano rimasti come oppressi e nascosti tra gli eretici e gli scismatici, ma continuavano a essere dei membri della Chiesa. <sup>8</sup> La buona fede infatti avrebbe potuto permettere anche ai donatisti di appartenere a una setta senza essere realmente scismatici o eretici. <sup>9</sup> Anche tra i seguaci di Donato potevano esserci degli eletti e dei predestinati, <sup>10</sup> che apparentemente si trovavano fuori della co-

<sup>1</sup> *Ibidem* I,15,23, CSEL 51, 167. Cfr. RATZINGER, *Volk*, 142.

<sup>2</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De baptismo* I,15,23, CSEL 51, 167; *ibidem* I,16, 25, CSEL 51, 169.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem* I,16,25, CSEL 51, 169; cfr. anche G. BAVAUD, *L'exégèse allégorique de l'union des patriarches avec leurs épouses et leurs servantes*, in *Traité anti-donatistes de Saint Augustin*, II, Desclée, Paris 1964, 587s.

<sup>4</sup> AUGUSTINUS, *De baptismo* I,15,23, CSEL 51, 167.

<sup>5</sup> *Ibidem* I,10,14, CSEL 51, 158; cfr. *ibidem* I,15,23, CSEL 51, 168; BRISSON, *Autonomisme et christianisme*, 157s.

<sup>6</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De baptismo* V,28,39, CSEL 51, 295ss.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. IDEM, *De unitate ecclesiae* 25,73, PL 43, 443; cfr. anche G. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa in Sant'Agostino*, Stamperia L.I.S., Sassari 1944, 86.

<sup>9</sup> Sulla distinzione che faceva Agostino tra scismatici ed eretici cfr. MARONE, *La distinzione tra lo scisma*, 105s.

<sup>10</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De baptismo* V,28,39, CSEL 51, 295ss.

munità religiosa, ma secondo la prescienza di Dio vi erano dentro, nel senso che successivamente si sarebbero ravveduti.<sup>1</sup>

#### IV. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

L'attenzione che si è prestata alla trattazione della maternità della Chiesa presente nella letteratura antidonatista è servita come necessario presupposto per comprendere l'evoluzione di una delle tematiche dominanti della teologia africana del IV secolo. L'immagine della Chiesa madre nella controversia donatista è stata una realtà viva e sofferta, che vide impegnati con tutte le loro forze prima Ottato e poi Agostino, fino al punto di costituire uno dei punti nodali del contraddittorio.

Ottato solo nell'*Adversus donatistas*, Agostino nei suoi molteplici scritti finalizzati alla ricomposizione dello scisma e dell'unità tra i cristiani dell'Africa, affrontarono il delicato problema della presenza simultanea nella Chiesa dei buoni e dei cattivi, sottolineando la fraternità che necessariamente doveva essere colta fra tutti i membri della comunità religiosa. Però laddove il vescovo di Milevi si limitò a definire i seguaci di Donato come «figli adottivi», il vescovo di Ippona senza negare la fraternità che il suo predecessore aveva riconosciuto tra cattolici e donatisti, preferì parlare dei suoi avversari come di «figli illegittimi». E ancora, se Ottato pose la metafora dell'*Ecclesia mater* in relazione all'unicità della vera Chiesa, Agostino per confutare in maniera più efficace i donatisti, che identificavano la comunità di Cristo con il solo Nord Africa, ritenne più significativo accostarla all'universale diffusione dei cristiani su tutta la terra.

Per entrambi i vescovi africani la fede aveva un valore fondamentale nella generazione dei figli di Dio, e di fatto costituiva un elemento irrinunciabile nella realizzazione della fecondazione del seme di Dio dentro e fuori del corpo della Chiesa. Ma facendo esplicito riferimento all'Antico Testamento, e in particolare al libro della *Genesi*, Agostino arrivò a precisare in quali termini si potesse realizzare la maternità della Chiesa nei confronti di coloro che erano generati al di fuori del corpo di Cristo, compiendo così un sostanziale progresso rispetto a Ottato che aveva lasciato sostanzialmente insoluto questo problema.

#### ABSTRACT

Gli studiosi moderni hanno analizzato la maternità della Chiesa senza prendere in considerazione la letteratura antidonatista. Tuttavia un attento studio dei documenti antidonatisti rivela molti elementi interessanti. Secondo Ottato e Agostino la nozione di madre andava riferita a tutti i credenti, perché il corpo di Cristo era formato da tutti quelli che la Chiesa aveva generato come figli attraverso il battesimo. Secondo entrambi i vescovi africani anche i donatisti amministravano un battesimo valido, ma solo Agostino dimostrò come la salvezza potesse trovarsi al di fuori delle *viscera Ecclesiae*. Allora questo articolo si confronta con l'immagine dell'*Ecclesia mater*, per come è illustrata

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *De correptione et gratia* 7,13, PL 44, 924.

nell'*Adversus Donatis*, di Ottato pubblicato per rispondere al vescovo donatista Parmeniano, e per come è illustrata in tutto quello che Agostino scrisse contro gli scismatici (*Tractatus, Sermones, Epistulae*). In tal modo presenta un quadro della teologia africana del IV secolo.

Modern scholars have studied the maternity of the Church independently from the anti-Donatist literature. A careful study of the anti-Donatist documents reveals many interesting elements. According to Optatus and Augustine the notion of mother was ascribed to all believers, because the body of Christ was formed by all those the Church bore as children through the baptism. According to both African bishops, also the donatists gave a valid baptism, but only Augustine demonstrated how the salvation could be found outside of the *viscera Ecclesiae*. The article deals with the image of the *Ecclesia mater* as illustrated in the *Adversus Donatistas* of Optatus published in answer to the donatist bishop Parmenianus, and in all that Augustine penned against the schismatics (*Tractatus, Sermones, Epistulae*). By doing so, it presents a picture of the African theology of the fourth century.

# GESÙ SOMMO SACERDOTE NELLA LETTERA AGLI EBREI

GIACOMO VIOLI

SOMMARIO: I. *La scelta del tema: l'Anno Sacerdotale.* II. *Il sommo sacerdozio ebraico:* 1. Dignità e funzioni. 2. Delusione e attesa messianica. III. *Il "punto capitale": Gesù sommo sacerdote:* 1. "Il ponte rotto". 2. Un sacerdozio nuovo. IV. *Una rivelazione che è una risposta.* V. *Sommo sacerdote ma non solo.* VI. *Dal Figlio al Pastore, dalla syncretis alla sequela.* VII. *Conclusioni.*

## I. LA SCELTA DEL TEMA: L'ANNO SACERDOTALE

IL recente interesse al tema del sacerdozio si deve tributare, senz'altro, alla premura pastorale di Sua Santità Benedetto XVI che ha indetto un anno di riflessione e di preghiera sul sacerdozio ministeriale auspicando un interiore e profondo rinnovamento spirituale e pastorale. Scrive il Papa:

In un mondo in cui la visione comune della vita comprende sempre meno il sacro, al posto del quale, la "funzionalità" diviene l'unica decisiva categoria, la concezione cattolica del sacerdozio potrebbe rischiare di perdere la sua naturale considerazione, talora anche all'interno della coscienza ecclesiale. Non di rado, sia negli ambienti teologici, come pure nella concreta prassi pastorale e di formazione del clero, si confrontano, e talora si oppongono, due differenti concezioni del sacerdozio [...] da una parte una concezione sociale-funzionale che definisce l'essenza del sacerdozio con il concetto di "servizio": il servizio alla comunità, nell'espletamento di una funzione [...] Dall'altra parte, vi è la concezione sacramentale-ontologica, che naturalmente non nega il carattere di servizio del sacerdozio, lo vede però ancorato all'essere del ministro e ritiene che questo essere è determinato da un dono concesso dal Signore attraverso la mediazione della Chiesa, il cui nome è sacramento.<sup>1</sup>

Il presente contributo, sulla scia della provocazione del Santo Padre, desidera andare alla sorgente della questione e cercare il modello del sacerdozio cristiano. E qui le prime domande: quale è il vero volto del sacerdote cristiano, a quale paradigma rifarsi? Al riguardo il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1545) con san Tommaso d'Aquino afferma che: «solo il Cristo è il vero sacerdote, mentre gli altri sono suoi ministri».<sup>2</sup> L'affermazione del dottore Angelico è un eco di

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Udiienza generale*, 24 giugno 2009. Nel corso della stessa il Papa riprende e cita: J. RATZINGER, *Ministero e vita del Sacerdote*, in *Elementi di Teologia fondamentale. Saggio su fede e ministero*, Morcelliana, Brescia 2005, 165.

<sup>2</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Ad Hebraeos* 7,4. Allo stesso modo, novecento anni prima Ambrogio di Milano scriveva: «*Ipse est princeps sacerdotum magnus. Pater iuravit de eo dicens: "Tu es sacerdos in aeternum"*» (*De fuga speculi* 3,16).

quanto afferma il Nuovo Testamento tramite la Lettera agli Ebrei, che unico tra i testi della Bibbia, definisce Gesù “sommo sacerdote”. Oggetto del presente contributo è allora Gesù sommo sacerdote nella Lettera agli Ebrei.

L’attribuzione fatta da Ebrei del titolo di sommo sacerdote al Maestro di Galilea deve aver destato grande scalpore tra i primi cristiani che, mai prima di allora, avevano sentito parlare di Lui in questi termini.<sup>1</sup> La figura del sommo sacerdote, protetta dalle rigide maglie del culto, era estremamente lontana ed inaccessibile come gli spazi sacri del tempio di cui era il gran sacerdote. Non così il Gesù dei Vangeli, aspramente criticato per la sua familiarità con pubblicani e peccatori, condannato per la sua pretesa di essere vicino a Dio, per le sue concezioni sul sabato e per essere scarsamente ligio alle norme di purità. Disprezzato e deriso per la fine ingloriosa, *Gesù non aveva nulla di apparentemente sacerdotale*. Eppure con lucida determinazione uno scritto del Nuovo Testamento, la Lettera agli Ebrei, appunto, riscrive la cristologia intorno al concetto di sommo sacerdote. Ma chi era il sommo sacerdote al tempo di Gesù? Perché l’attribuzione di questo titolo a Gesù? In che termini lo si può definire tale? Soprattutto, cosa significa per i cristiani, in ordine alla loro vita? Che contributo al sacerdozio ministeriale? Per meglio capire il peso teologico della proclamazione di Gesù sommo sacerdote è opportuno calarci brevemente nella realtà del sacerdozio ebraico del primo secolo d.C.

## II. IL SOMMO SACERDOZIO EBRAICO

### 1. Dignità e funzioni

Culmine di una piramide di progressive separazioni: appartenente ad un popolo *separato* dagli altri popoli; membro di una tribù *separata* dalle altre in Israele, chiusa e con diritto esclusivo di offrire sacrifici, e dentro quella tribù appartenente alla famiglia di Aronne, *separato* e proteso verso Dio, ecco il sommo sacerdote ebraico.<sup>2</sup>

Scrivono J. Jeremias che Israele era una vera e propria teocrazia. Era il clero in primo luogo a comporre la nobiltà e nei periodi di interregno, il pontefice in carica costituiva il personaggio più importante del popolo.<sup>3</sup> Il sommo sacerdote (*kohen gadol*) era la figura più ragguardevole della nazione giudaica. Era il plenipotenziario di Dio<sup>4</sup> e possedeva la *q<sup>e</sup>dushat olam*, il carattere di santità eterna che anche se destituito portava ancora.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II: Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 296, riporta alcuni passi del Nuovo Testamento esterni e precedenti Ebrei, con elementi cristologici di risonanza sacerdotale. Tra essi cita Rm 3,25 in cui si parla di «strumento di espiazione»; Eb 5,2: «offerta e sacrificio»; in Mt 26,28: «Questo è il sangue della nuova alleanza [...] versato per la remissione dei peccati»; Gv 17,19: «per essi io santifico me stesso perché siano anch’essi santificati nella verità»; Ap 5,9: «Poiché sei stato immolato».

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 290.

<sup>3</sup> Cfr. J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Dehoniana, Roma 1989, 240.

<sup>4</sup> Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Iudaicae (Ant.)* III,7,6.

<sup>5</sup> Cfr. G. SCHRENK, ἀρχιερέως, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT)* 4, 869. Al riguardo si

Il sommo sacerdote godeva di un'autorità che non si situava solamente a livello religioso ma, in maniera indissolubile, al livello politico e religioso. Si consideri come durante la passione di Gesù, i sommi sacerdoti non si sono presentati tanto sacerdoti (*hiereis*), quanto come autorità (*arché*).<sup>1</sup>

Il requisito fondamentale per l'esercizio del sacerdozio era anzitutto poter provare la propria ascendenza genealogica<sup>2</sup> quindi osservare tutte le rigorose norme di separazione e purificazione previste dalla legge a partire dalla consacrazione.

La consacrazione del sommo sacerdote era costituita da un rito in tre parti:<sup>3</sup> la vestizione,<sup>4</sup> l'unzione, e l'investitura, che era il riempire le mani per il sacrificio: *mille yad* in ebraico, e *τελειόω τὰς χεῖρας* in greco (cfr. Es 29,9.29.33.35; Lv 4,5 [solo LXX]; 8,33; 16,32; Nm 3,3).

Il privilegio più importante del sommo sacerdote era quello di entrare nel Santo dei Santi, unico tra i mortali una volta all'anno per compiere il sacrificio d'espiazione. Sempre in campo cultuale: prendere parte ad un'offerta ogni qual volta lo desiderasse (*Yoma* 1,2; *Tamid* VII,3). Era sua la presidenza del sinedrio (cfr. Mt 26,3; At 22,5; 23,1ss).

I doveri legati alla carica di sommo sacerdote erano soprattutto di natura cultuale: officiare nel gran giorno dell'espiazione pagare l'offerta alimentare del mattino e della sera;<sup>5</sup> pagare il giovenco immolato in sacrificio per il peccato il giorno dell'Espiazione (Lv 16,3). Severe erano le prescrizioni sul suo matrimonio come narra Lv 21,13-15. Era tenuto a rigidissime prescrizioni di pureità per

consideri Flavio Giuseppe (*Ap.* 2,185) che descrive l'organizzazione dello stato giudaico come la più perfetta e razionale delle costituzioni: Dio reggitore dell'universo al vertice e sotto di lui i sacerdoti cui è affidata l'amministrazione dello stato e su tutti il sommo sacerdote ha il potere supremo.

<sup>1</sup> Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Elle Di Ci - Leumann, Torino 1990, 16-17. Circa la fusione del potere religioso con quello politico si pensi a Sir 50,4 in cui il motivo dell'elogio del sommo sacerdote del tempo è di aver celebrato magnifiche liturgie, ma anche di aver fortificato la città in modo che potesse resistere in caso di assedio. Che dire della famiglia sacerdotale degli Asmonei, che organizzò la resistenza armata contro la persecuzione di Antioco IV Epifane fino a giungere alla vittoria? Non si trattava solo di dignità cultuale e religiosa, ma soprattutto di potere politico militare. «Gionata – scrive 1Mac 10,21 – indossò le vesti sacre» e aggiunge subito dopo che «arruolò soldati e fece preparare molte armi». Con varie peripezie la dinastia degli Asmonei rimase fino al potere fino al 37 a.C. anno in cui Erode cominciò a regnare. Il potere politico del sommo sacerdote passò in secondo piano ma non scomparve. Anche sotto Roma il sommo sacerdote presiedeva il sinedrio al quale i Romani riconoscevano la competenza di un potere regionale.

<sup>2</sup> Cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, vol. II, Paideia, Brescia 1987, 299.

<sup>3</sup> Cfr. R. De VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Genova 1998<sup>3</sup>, 389-390.

<sup>4</sup> Sull'importanza degli ornamenti pontificali composti da otto capi di vestiario, ognuno dei quali aveva una virtù espiatrice, cfr. Es 28-29; Sir 45,6-13; GIUSEPPE FLAVIO, *Pseudo Aristeo*, 96-99; *Bel. jud.* V,5,7; *Ant.* III,7,4-7; FILONE, *De vita Mosis* II,109-135; *De spec. Leg.* I,84-91; *Yoma* VII,5. Scrive JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 201, «Solo in questo contesto si possono comprendere i seguenti fatti. Per premunirsi contro le rivolte degli ebrei, Erode il Grande, Archelao dopo di lui, i Romani, non trovarono mezzo più efficace che porre sotto la loro custodia, nella fortezza Antonia, i paludamenti del sommo sacerdote; venivano restituiti soltanto nei giorni di festa».

<sup>5</sup> Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* III,10,7.

salvaguardare l'idoneità culturale. Nm 19,11-16 esige una purificazione di sette giorni prima che un sacerdote potesse nuovamente officiare. Per evitare una siffatta impurità il sommo sacerdote non poteva avvicinarsi a nessun cadavere (Lv 21,11). Massima era la purità rituale richiesta per il giorno dell'espiazione. Per sette notti, a partire dal 3 di *Tishri*, doveva alloggiare nella stanza che gli era riservata nel Tempio, nel lato sud del sagrato dei sacerdoti.<sup>1</sup> In questo periodo doveva tenersi lontano dalla moglie.<sup>2</sup>

## 2. *Delusione e attesa messianica*

L'epoca erodiano-romana porta profondi cambiamenti. Sparisce l'unzione, la consacrazione avviene solo per investitura (*τελειώω τὰς ξείρας*), a scapito delle allusioni al potere. Erode annienta gli Asmonei questa volta a detrimento del carattere ereditario della funzione del sommo sacerdote.<sup>3</sup> Anche la durata a vita viene trascurata dai governanti che arbitrariamente spodestano e insediano i sommi sacerdoti. I candidati non vengono più presi solo dai sadoqiti, ma anche da altre famiglie sacerdotali. Così dal 37 a.C. al 70 d.C. si susseguono 28 sommi sacerdoti di cui 25 non sono di legittima discendenza sacerdotale. Benché al tempo di Gesù l'influenza del sommo sacerdote fosse irrimediabilmente rovinata da tutti questi disordini e indebolita dall'arbitrio politico,<sup>4</sup> cui si aggiungeva simonia e rivalità,<sup>5</sup> oltre al crescente predominio degli scribi e dei farisei nel culto e nel sinedrio, il sommo sacerdote rimase, nonostante tutto, il supremo rappresentante del popolo giudaico.<sup>6</sup> Più forte della condanna (cfr. 2Mac e i manoscritti di Qumran) è la speranza di un sacerdozio rinnovato. Da Isaia (2,1-5) a Michea (4,1-3) i profeti annunciano il rinnovamento del culto e del sacerdozio. Sulla stessa linea si situano alcuni scritti giudaici datati all'inizio dell'era cristiana. L'attesa non è volta solo al Messia regale ma, sorprendentemente si attende un Messia sacerdote.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cfr. Yoma 1,1.

<sup>2</sup> Cfr. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 240-257.

<sup>3</sup> Cfr. J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, 50.

<sup>4</sup> Cfr. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, 40.

<sup>5</sup> Cfr. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 163-166.

<sup>6</sup> Cfr. SCHRENK, *ἀρχιερεύς*, 868-869.

<sup>7</sup> Cfr. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, 40-43. Al riguardo si veda la *Regola della Comunità*: (1QS) IX,10-11, in cui si parla della venuta di tre personaggi e non di uno solo: «la venuta del profeta e dei Messia di Aronne e di Israele». «L'unto di Aronne» si presentava parallelamente come l'erede supremo dell'istituzione sacerdotale. La sua attesa si fondava su precisi testi biblici (Dt 18,18; 34,12), e sulla coscienza, viva a Qumran, dell'importanza del sacerdozio. Nel *Documento di Damasco* (CD XII,23; XIX,10; XX,1) si parla a più riprese di un messia che doveva ricevere l'unzione sacerdotale e regale. Sulla stessa linea si vedano alcuni testi della letteratura giudaica come il *Testamento di Levi*, *Testamento di Ruben*, *Testamento di Giuda*. Al riguardo si veda anche D.A. DE SILVA, *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"*, Eerdmans - Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 2000, 122-124.

## III. IL “PUNTO CAPITALE”: GESÙ SOMMO SACERDOTE

## 1. “Il ponte rotto”

Figlia di questo contesto storico-teologico di delusione e di attesa, volta a rispondere ad una crisi di fede interna della comunità cristiana che tende a tornare a vecchi modelli, la Lettera agli Ebrei, partendo dalla contemplazione di Gesù risorto e asceso al cielo, afferma con vigore che il sommo sacerdozio ebraico non compie la sua funzione principale: la *mediazione*. Rimane la coscienza del peccato (9,14), rimane la paura della morte (2,15) il timore veterotestamentario di Dio (cfr. 12,18-21). Di qui delusione e attesa. Il sommo sacerdozio ebraico dipinto da Ebrei si può rappresentare come il *Pons Aemilius* di Roma più comunemente conosciuto come il *Ponte rotto*. Costruito dai censori Marco Emilio Lepido, che per primo fu chiamato *pontifex*<sup>1</sup> e Marco Fulvio Nobiliore, nel 179 a.C., più volte ricostruito, il *Ponte rotto* da tempo non congiunge più le rive del Tevere. Così il sommo sacerdote di fatto non congiungeva la riva di Dio con la riva dell'uomo. Pur separandosi il più possibile dagli uomini non toccava Dio e non toccava neppure gli uomini da cui culturalmente ed esistenzialmente si era allontanato. E se nella lingua di Roma sommo sacerdote si dice *pontifex*, “costruttore di ponti”, quel ponte non c'è e nessuno riesce ad erigerlo; due pilastri isolati tagliano la corrente del fiume: una umanità snaturata e isolata una divinità ancora lontana. Il ponte è rotto e la mediazione non è raggiunta.

Partendo dalla consapevolezza che «il sacerdozio levitico non ha portato alla perfezione» (cfr. 7,11), cioè alla mediazione e quindi il contatto con Dio, la Lettera agli Ebrei, ad una comunità in difficoltà, forse nostalgica del culto, del sommo sacerdozio e del tempio, mostra Gesù rivelando che è lui la pienezza del sacerdozio. Con un'operazione straordinaria «togliendo di mano gli anni suoi prigionieri», direbbe il Manzoni, Ebrei svela chi è il vero sommo sacerdote. Non è il sacerdozio che spiega Gesù, ma Gesù che spiega il sacerdozio, quello vero perché efficace.

2. *Un sacerdozio nuovo*

Le caratteristiche del sommo sacerdozio di Gesù, con un'espressione di Ebrei, sono presentate dalla lettera «molte volte e in diversi modi» (1,1). Le più conosciute ed evidenti sono senz'altro quelle che mostrano Gesù come il sommo sacerdote che con la sua offerta ha compiuto il vero “sacrificio di espiazione”<sup>2</sup> ed ha inaugurato la “nuova alleanza”<sup>3</sup>. Con le pagine a seguire desidero mostrare alcuni aspetti della novità del sacerdozio di Gesù, talvolta trascurati dai

<sup>1</sup> Cfr. SCHRENK, ἀρχιερεύς, 866 che si rifà a PLUTARCO, *Numa* 9, 1, 65 e ss.

<sup>2</sup> Cfr. l'opera di F. DI GIOVANBATTISTA, *Il giorno dell'espiazione nella Lettera agli Ebrei*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

<sup>3</sup> Cfr. A. VANHOYE, *La Nuova Alleanza nel Nuovo Testamento*, (ad uso degli studenti) Editrice Pontificio Istituto Biblico Roma, 1995<sup>2</sup>.

commentatori, di cui la nuova alleanza e l'espiazione dei peccati sono la logica conseguenza.

#### a) Veramente Dio

Prima di dirci che è sommo sacerdote, la Lettera agli Ebrei ci dice di Gesù (che non nominerà fino a 2,9) che è "Figlio" ed "erede" (κληρονόμος,) (1,2). L'indeterminatezza di "figlio" (non c'è l'articolo), enfaticamente collocato, rievoca i vari passi messianici dell'Antico Testamento mostrando che si è giunti al momento *clou* della storia, in cui oltre all'eredità promessa, finalmente abbiamo visto l'erede.<sup>1</sup> Già l'espressione ἐν υἱῷ di 1,2, rivela l'identità unica dell'agente della rivelazione finale di Dio. Essere "figlio", non indica una possibilità generale e condivisibile, quanto piuttosto una irripetibile relazione con il Padre.<sup>2</sup> Di questo "figlio" "erede" ci è subito detto che è dalla parte di Dio nella sua opera creatrice, non come effluvio vaporoso e inconsistente o copia anonima, ma come Figlio che è «irradiazione, riflesso,<sup>3</sup> della gloria» (ἀπαύγασμα τῆς δόξης, 1,3) e «impronta della sostanza» (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, 1,3), «attraverso il quale sono stati fatti gli eoni» (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, 1,2). Non solo attivo nell'opera creatrice, ma presente ed indispensabile sul piano della provvidenza conservatrice di tutte le cose create (φέρων τε τὰ πάντα, 1,2);<sup>4</sup> il nuovo sommo sacerdote sostanzialmente è Figlio di Dio, un Figlio che è Dio. Egli non solo sostiene tutto ma è intervenuto a favore dell'umanità perduta e «ha compiuto la purificazione dei peccati (καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν, 1,3) ed è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli».

Prima di ogni considerazione sul carattere sacerdotale di Gesù la Lettera agli Ebrei ci ha detto che è Figlio di Dio facendoci riflettere sulla dignità eccellente di questo ultimo intermediario (il Figlio), in confronto ai profeti antichi (cfr. 1,1).<sup>5</sup> Altra riflessione previa alla trattazione sul sacerdozio è quella che l'autore di Ebrei ci conduce a fare sull'essenza di Dio che viene indirettamente definito Padre. Non alla maniera veterotestamentaria delle investiture regali (cfr. Sal 2,7) in cui il re veniva chiamato figlio di Dio, non perché fosse Dio ma perché lo rappresentava. In Ebrei il concetto di Figlio porta un significato nuovo, un rapporto

<sup>1</sup> Cfr. F. MANZI, *Lettera agli Ebrei*, Città Nuova, Roma 2001, 27.

<sup>2</sup> Cfr. J. WEBSTER, *One Who is Son*, in R. BAUCKHAM, D.R. DRIVER, T.A. HART, N. MACDONALD (edd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Eedermans - Grand Rapids (MI), Cambridge (UK) 2009, 78-79. Webster rivendica nel termine «figlio» la verticalità del dato, il rapporto con il Padre, anzitutto, contrariamente a quanto afferma E. KÄSEMANN, *The Wandering People of God. An Investigation on the Letter to the Hebrews*, Augsburg, Minneapolis 1984, 117, secondo cui l'essere «Figlio» per Cristo implica principalmente l'essere in rapporto con "i figli". A mio debole avviso i due dati non sono affatto inconciliabili o quanto meno in contrapposizione, infatti è nel "Figlio" (ἐν υἱῷ) che siamo diventati non solo fratelli ma anche "figli".

<sup>3</sup> Così preferisce N. CASALINI, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1992, 83.

<sup>4</sup> Cfr. T. DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei*, Marietti, Torino 1952, 46.

<sup>5</sup> Cfr. H.W. ATTRIDGE, *La Lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Lev, Città del Vaticano 1999,

veramente tra *famigliari*. Figlio «della stessa sostanza del Padre» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς) *homousios* si dirà a Nicea<sup>1</sup>. Un rapporto nuovo ed unico che spiega i pieni poteri del Figlio nella logica di Mt 28,18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς. L'autorità del Figlio è così in relazione all'autorità del Padre.<sup>2</sup> Di qui, capiamo già che il sommo sacerdozio del Figlio non potrà essere come gli altri: sarà celeste, sarà dono del Padre, con quei poteri che ha solo Dio e cioè dare la vita dopo la morte, perdonare i peccati, ridare la familiarità con Dio. Questo si chiedeva al sommo sacerdote, questo cerchiamo noi oggi.

Opportunamente la prima connotazione di Gesù sommo sacerdote sarà quella di essere «degno di fede» πιστός: perché è Figlio di Dio, è dalla parte di Lui. Non parla l'autore di una virtù praticata da Gesù in passato, ma di una condizione che egli possiede. Ecco perché è superiore ai Profeti (1,1), agli angeli 1,4-14; 2,5-18, a Mosè (3,1-6), ad Aronne e agli altri sommi sacerdoti (4,14-5,10), ad Abramo (7,4), al sacerdozio antico, ai leviti, alla legge antica (7,12), al santuario, al sacrificio antico, all'alleanza antica (cfr. 8,6), ai grandi dell'Antico Testamento (cfr. cap. 11). Perché, come dirà successivamente la Chiesa con il credo niceno-costantinopolitano il Figlio è «luce da luce, Dio vero da Dio vero» (φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ)<sup>3</sup>. A lui si può credere.<sup>4</sup>

#### b) Veramente uomo

Secondo dato straordinario e previo alla trattazione del sommo sacerdote è che il Figlio «è fatto per poco»<sup>5</sup> (βραχύ) inferiore agli angeli» (2,9). Il Figlio si è fatto uomo. Solo qui in 2,9 compare il nome Gesù, che riporta alla vita storica del Figlio, cronologicamente e geograficamente inquadrabile: la Palestina della prima metà del primo secolo, tra Ottaviano e Tiberio. È il movimento di κατὰ-βασις,<sup>6</sup> di assimilazione alla nostra natura umana divenendone partecipe (παρὰπλησίως μετέσχευεν, 2,14) diventando uno di noi in tutto, «essendo stato lui stesso provato in tutto fuorché nel peccato» (4,15). Il Dio della rivelazione, «che molte volte e in diversi modi ha parlato ai padri per mezzo dei profeti» (1,1), che «non si vergogna di essere chiamato Dio loro» (11,16), ha fatto di più: nel Figlio «non si è vergognato di chiamarli [gli uomini] fratelli» (cfr. 2,11). Si è incarnato: si è reso in tutto simile ai fratelli (cfr. 2,17), condividendo la condizione di creature deboli e fragili, sottoposti a miserie di ogni sorta, alla sofferenza e alla morte. È nel κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι (2,17), che si esalta l'identifica-

<sup>1</sup> Cfr. DS, 125.

<sup>2</sup> Cfr. DE SILVA, *Perseverance in Gratitude*, 85-86.

<sup>3</sup> Cfr. DS, 125.

<sup>4</sup> Cfr. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, 81-83.

<sup>5</sup> Il termine può essere inteso con accezione spaziale e temporale. Qui è preferibile l'aspetto temporale che indica il tempo dell'umiliazione compreso tra la preesistenza e la glorificazione. Rende così A.C. MITCHELL, *Hebrews*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2007, 66; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans - Grand Rapids, Milano 1993, 154.

<sup>6</sup> L'espressione è di M. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo nell'Epistola agli Ebrei. Analisi di una duplice dimensione della sofferenza: soffrire-consoffrire con gli uomini e soffrire-offrire a Dio*, Dehoniane, Bologna 2008, 303. Con tale espressione indica molto bene il movimento di assimilazione alla natura umana dalla quale il Cristo si trova escluso solo il peccato.

zione con la natura umana del Cristo, giungendo fino alla croce, atto supremo del suo sommo sacerdozio.<sup>1</sup>

«Quale spettacolo il figlio di Dio ridotto a offrire domande e suppliche a Colui che poteva salvarlo da morte, con grido veemente e con lacrime (cfr. 5,7)». <sup>2</sup> Prendere parte alla nostra condizione carnale, ha significato andare incontro alla morte. Questa era l'unica possibilità per l'uomo di raggiungere la sponda di Dio: che Dio si facesse uomo nella logica divina del *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* di Fil 2,7, o del *σὰρξ ἐγένετο* giovanneo con la garanzia che «ha posto la sua tenda in mezzo a noi» (Gv 1,14).<sup>3</sup> Scrive A. Vanhoye che solo facendo sua la nostra morte, ha trasformato il cammino della morte nella via trionfale della salvezza.<sup>4</sup>

### c) Veramente solidale

Ecco chi è il Figlio: è vero Dio e vero uomo. In modo non certo impassibile e distaccato Gesù è stato veramente solidale con l'umanità. Ha partecipato in tutto alla nostra condizione e il verbo più rispondente a questa piena partecipazione, e solidarietà è il *συμπαθεῖν* «patire-con» di 4,15, ben diverso dal *μετριοπαθεῖν* di ogni sommo sacerdote di 5,2. Il confronto viene spontaneo. Il verbo *μετριοπαθεῖν* individua il «sentire giusta compassione», «frenare le emozioni», avere «padronanza di sé», che non somiglia all'atarassia stoica, ma piuttosto con la moderazione dei peripatetici,<sup>5</sup> una «moderata indulgenza» fondata sulla personale esperienza di una stessa fragilità.<sup>6</sup> Il verbo *συμπαθεῖν* di cui il Figlio, espresso con la litote «non è incapace», rivela una partecipazione ben diversa all'umano soffrire (*παθεῖν*). Egli ha *patito-con* noi, *come* noi, *per* noi. Non si è sottratto alle leggi della «carne e del sangue» (2,14), ma anzi «ha sperimentato (γεύω) la morte a vantaggio di tutti» (2,9), ha vissuto realmente «il patimento della morte (τὸ πάθημα τοῦ θανάτου)» (2,9), con il suo molteplice carattere doloroso. L'espressione di marca biblica *γεύσῃται θανάτου*,<sup>7</sup> «sperimentare, gustare la morte», è equivalente di «morire», con l'idea dell'amarezza dell'andarsene, anche solo come processo naturale ed inevitabile.<sup>8</sup> È però un modo di dire che suggerisce anche l'idea della spontaneità di una esperienza diretta<sup>9</sup> ed è pienamente coerente con l'esperienza di Gesù. In 12,2 si trova una bellissima

<sup>1</sup> Cfr. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 181.

<sup>2</sup> A. VANHOYE, *Il superamento della vergogna nella Lettera agli Ebrei*, «Parole Spirito e Vita» 20 (1989) 211.

<sup>3</sup> Cfr. G. VIOLI, «Usciamo dall'accampamento verso di lui». *Eb 13,13 e le parenesi della Lettera*, Cittadella, Assisi 2008, 199.

<sup>4</sup> Cfr. A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2*, Cerf, Paris 1969, 350.

<sup>5</sup> Così C.R. KOESTER, *Hebrews*, Doubleday, New York 2001, 286, echeggiando la logica filoniana della «padronanza di sé».

<sup>6</sup> Cfr. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, 97; ATTRIDGE, *La Lettera agli Ebrei*, 254-255.

<sup>7</sup> Si veda Is 51,17; Ger 48,18; Mt 16,28; Mc 9,1; Lc 9,27; 14,24; Gv 8,52.

<sup>8</sup> Cfr. A. STROBEL, *La Lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, 47.

<sup>9</sup> Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990, s.v. γεύω.

amplificazione o spiegazione di come Gesù abbia “sperimentato la morte” non certo con passività: questi, infatti, «in luogo della gioia che gli si proponeva davanti, si sottopose alla croce, sprezzando l’ignominia, e ora siede alla destra del trono di Dio».

d) Veramente sacerdote: κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ

«La destra del trono di Dio» e «l’ignominia della croce», appena citati da Eb 12,2, sono i due abissi irrimediabilmente lontani, le due sponde che il sommo sacerdote ebraico inutilmente cercava di congiungere, e nel Figlio tornano a comunicare. Il ponte è ricostruito. L’autore di Ebrei opportunamente considera che questa opera di suprema mediazione, ottenuta con il sacrificio della croce, è sorprendentemente e pienamente sacerdotale: «Gesù, per santificare il popolo con il proprio *sangue*, soffrì fuori della porta» (13,12). Questa mediazione: santificare il popolo, ottenere redenzione eterna (cfr. 9,12), però non è stata compiuta tramite separazioni fisiche e culturali, negli spazi e nei tempi del rito, neppure con le vesti sacerdotali custodite nella fortezza Antonia, come il sommo sacerdote ebraico. Non più con l’offerta di animali o vegetali, «doni e sacrifici che non possono rendere perfetto, nella sua coscienza, l’offerente [...] prescrizioni umane, valide fino al tempo del raddrizzamento (διορθώσεως)»<sup>1</sup> (9,8). Ma «con l’offerta di sé stesso, [del Figlio] una volta per tutte» (7,27). Quest’opera sommamente sacerdotale, ma così diversa dal sacerdozio antico per modi e per efficacia, trova in Ebrei una formulazione unica. Gesù ha compiuto la mediazione tra Dio e l’ultimo degli uomini in quanto è «sacerdote alla maniera di Melchisedek»<sup>2</sup> (5,6.10; 6,20; 7,1.10.11.15.17). È l’espressione migliore che l’autore di Ebrei trova nella Scrittura per esprimere il mistero della mediazione di Cristo. Personaggio presente solo in Gen 14 e Sal 110, Melchisedek, è avvolto da un alone di mistero. Basandosi su Gen 14 egli è re di Salem e sacerdote del Dio altissimo, a lui Abramo ha dato la decima e da lui Abramo riceve la benedizione. Sulla base di questo Melchisedek è più grande di Abramo e del futuro sacerdozio levitico di cui Abramo è capostipite. Chiosando sulla mancanza di indicazioni genealogiche, altrove importantissime per l’esercizio delle funzioni sacerdotali, Eb 7,3 afferma che Melchisedek «rimane sacerdote in modo continuato» (μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές). Passando poi al Sal 110 Ebrei vede in Gesù colui del quale Dio con giuramento afferma: «tu sei sacerdote per sempre (εἰς τὸν αἰῶνα) alla maniera

<sup>1</sup> Il termine διορθώσις, «disposizione retta, correzione, raddrizzamento, pagamento di una somma», indica l’idea di una trasformazione profonda dell’antico, più che una sostituzione radicale di una cosa cattiva in buona. Cfr. T. DA CASTEL S. PIETRO, *L’Epistola agli Ebrei*, 149.

<sup>2</sup> L’espressione κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, qui tradotta «alla maniera di Melchisedek», letteralmente sarebbe da tradursi «secondo l’ordine di Melchisedek». Tale formulazione risulta ambigua vista la polisemia del termine τάξις che può significare sia «ordine» nel senso di «categoria, classificazione», sia «ordine» nel senso di «comando». La traduzione «alla maniera di» evita l’ambiguità e corrisponde al senso dell’espressione ebraica. Cfr. A. VANHOYE, *Gesù Cristo il mediatore nella lettera agli Ebrei*, Cittadella, Assisi 2007, 146, nota 3.

di Melchisedek» (Sal 110,4). Ecco in che modo Gesù è Sacerdote. Considerando però che l'espressione εἰς τὸ αἰῶνα è più forte di εἰς τὸ διηνεκές, che non indica l'eternità ma solo l'assenza di interruzione, l'autore afferma che Melchisedek era solo una prefigurazione del sacerdote eterno.<sup>1</sup> L'evocazione di Melchisedek serve a mostrare che, secondo la Bibbia, è possibile un sacerdozio diverso e superiore a quello dei figli di Aronne. Se superiore, anche più efficace, più vero. Lo dimostrerà il sacrificio offerto dal Figlio: sacrificio qualitativamente e di conseguenza quantitativamente diverso da quelli ebraici.

#### e) Veramente obbediente

L'eccellenza del sacrificio di Cristo che si qualifica con l'unicità del gesto totale e completo in sé, che non ha bisogno di essere reiterato ogni giorno (cfr. 7,27), e si specifica nella sua efficacia: «può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si accostano a Dio» (7,25), è dovuto non solo alla condizione straordinaria dell'offerente (il Figlio) e dell'offerta (sé stesso), ma anche alla disposizione interna di Gesù di speciale obbedienza al Padre. L'obbedienza del Figlio è «speciale comunione con colui che può salvare da morte» (5,7).<sup>2</sup> Con la citazione di Sal 40,7-9 LXX «ecco io vengo [...] per fare la tua volontà» (ἰδοὺ ἔγω [...] τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημα σου), Eb 10,7 mostra l'obbedienza cioè docilità perfetta alla volontà di Dio e questa obbedienza-disponibilità è la scintilla dell'incarnazione: «un corpo mi hai preparato» (σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, 10,5).<sup>3</sup> Conseguenza dell'obbedienza del Figlio è la possibilità di ritorno all'obbedienza dei figli. L'affermazione audace: «pur essendo Figlio imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, 5,8), rivela tutta la serietà dell'incarnazione e della redenzione. Gesù non fu mai disobbediente, lo esclude 4,15, in cui si specifica che è rimasto senza peccato. Mai Gesù è stato indocile a Dio, sempre ha cercato e fatto la volontà del Padre:<sup>4</sup> dal dialogo *ab aeterno* di Eb 10,7.9 al dialogo terribile del Getzemani (cfr. Mt 26,42). Scrive A. Vanhoye che «la nostra natura "di sangue e di carne" a cui egli aveva accettato di partecipare (2,14), era deformata dalla disobbedienza e aveva bisogno di essere risanata. Era necessario che venisse rifiuta nel crogiolo della sofferenza e trasformata da Dio». <sup>5</sup> In Cristo sommo sacerdote «è stato creato un uomo nuovo, che corrisponde perfettamente al progetto divino, perché si è costituito con l'accettare l'obbedienza più totale». <sup>6</sup> L'obbedienza di Gesù Figlio di Dio fino alla morte di croce (cfr. Fil 2,8), ripristina un dato irrimediabilmente perso:

<sup>1</sup> Cfr. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, 122.

<sup>2</sup> Cfr. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 100.

<sup>3</sup> Per la discussione sulle differenze tra il testo masoretico del Salmo e la LXX e la lettura interpretativa di Eb, cfr. ATTRIDGE, *La Lettera agli Ebrei*, 456-459.

<sup>4</sup> Così F.J. TAYLOR, *The Will of God. IV. In the Epistle to the Hebrews*, «Expository Times» 72 (1960/1961) 167-169; si veda anche I. MOLINARO, *Ha parlato nel Figlio. Progettualità di Dio e risposta del Cristo nella lettera agli Ebrei*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001, 141-152.

<sup>5</sup> VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, 105.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 106.

l'obbedienza, ossia la speciale comunione con Dio (cfr. l'immagine del "ponte rotto"). Nel Figlio obbediente l'uomo torna all'obbedienza. Così il sacrificio di Cristo espressione della massima obbedienza, diviene per quanti obbediscono causa di salvezza eterna (cfr. 5,9): è il capovolgimento del dramma adamitico legato al triste binomio disobbedienza-morte in obbedienza-vita. Così Efrem il Siro afferma che il Cristo «divenne la causa della nostra salvezza in sostituzione di Adamo, che invece fu la causa della nostra morte attraverso la sua *disobbedienza* [...] Sebbene il Cristo sia liberatore e donatore di vita, la vita è offerta solo a coloro che obbediscono, mentre è preclusa da coloro che si allontanano da Lui]». <sup>1</sup> Afferma Ciccarelli: «Come è obbedienza ciò che lega Gesù al progetto salvifico del Padre, così è l'obbedienza che viene richiesta ai cristiani verso Gesù per godere di questa salvezza». <sup>2</sup>

#### f) Un nuovo sacrificio e una nuova alleanza

La grandezza del sacerdozio di Gesù delineato dalla Lettera agli Ebrei è di spiegare i centri vitali della teologia biblica del Nuovo Testamento (incarnazione, passione, morte) con quelli dell'Antico (rivelazione, esodo, alleanza, espiazione), nella logica della prefigurazione, compimento e superamento. <sup>3</sup> E, come accennato, la conseguenza del sacrificio di Cristo, «offrendo sé stesso con uno spirito eterno» (9,14), è l'aver ottenuto la «redenzione eterna» (9,12) e la «purificazione della coscienza» (9,14), cioè quello che il Gran giorno dell'espiazione non otteneva. Ma non solo: il Figlio è così divenuto mediatore di una nuova alleanza, punto nevralgico delle promesse d'Israele. Afferma Eb 8,6 che Gesù «ha ottenuto un ministero tanto più eccellente quanto *migliore* è l'alleanza di cui è mediatore». Frutto del sacrificio del Cristo è allora una *alleanza nuova* quella profetizzata da Ger 31,31-34. Non un'alleanza esteriore ed incapace di ottenere la mediazione salvifica come lo fu la prima. Non un'alleanza debole come debole era il contraente umano che appena stipulata l'alleanza subito l'ha spezzata rendendo lettera morta le promesse correlate all'alleanza (cfr. Dt 28,3-13). <sup>4</sup> Ma Dio promise che avrebbe stipulato con la casa d'Israele una alleanza "nuova": *καὶνὴν*, ontologicamente nuova! Non *νέα*, «recente», in contrapposizione a vecchia! <sup>5</sup> Nuova perché fondata su *migliori* promesse (cfr. 8,6). Un'alleanza unilaterale come stipulazione che per questo non può cadere, ma bilaterale negli effetti.

E gli effetti della *nuova alleanza* secondo Eb 8,10-12 (ripresi da Ger 31,31-34) so-

<sup>1</sup> EFREM IL SIRO, *Commento sulla Lettera agli Ebrei* 5.

<sup>2</sup> CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 102.

<sup>3</sup> Cfr. F. MANZI, *Compimento cristologico dei sacrifici anticotestamentari: la Lettera agli Ebrei*, «Parole Spirito e Vita» 54 (2006) 181-192.

<sup>4</sup> Infatti la prima alleanza, frutto di discussioni bilaterali di cui uno dei contraenti era l'uomo, sigillata con il sangue di animali per simboleggiare l'unione vitale tra Dio e il suo popolo, da subito ha dato segni d'infedeltà come mostra il vitello d'oro (cfr. Es 32,1ss). L'uomo fu infedele e l'alleanza cadde e l'amicizia con Dio si ruppe.

<sup>5</sup> Cfr. VANHOYE, *La Nuova Alleanza nel Nuovo Testamento*, 106.

no: procurare una trasformazione interiore;<sup>1</sup> stabilire una relazione reciproca tra Dio e l'uomo («Sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo», Eb 8,10), creare un rapporto personale, intimo profondo («Tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande di loro», Eb 8,11; Ger 31,34) e il perdono dei peccati («Io perdonerò le loro iniquità e non mi ricorderò più dei loro peccati», Eb 8,12; Ger 31,34). Questi erano tutto ciò che gli sforzi del culto, dai sacrifici di *comunione* ai sacrifici per i *peccati*, sognavano senza raggiungere.

#### IV. UNA RIVELAZIONE CHE È UNA RISPOSTA

Fino ad ora abbiamo presentato, con le riduzioni dovute alla modestia del presente studio, alcune caratteristiche della proclamazione di Gesù come "sommo sacerdote" nella Lettera agli Ebrei, che nel panorama biblico giungono come inedita rivelazione. A ben vedere però, questa rivelazione in fondo è una risposta. Un responso geniale e nuovo ad una situazione urgente e preoccupante.<sup>2</sup> Infatti, dietro questa rivelazione-risposta c'è la *domanda* o *situazione particolare* da cui parte la Lettera agli Ebrei. Carenti di informazioni sulla comunità di riferimento di Ebrei ci rifacciamo alle indicazioni interne che offrono comunque un quadro sufficientemente chiaro. Se *Ebrei* rilancia Gesù come sommo sacerdote, mediatore efficace di salvezza (parti dogmatiche della lettera), può significare due cose. O che l'autore desidera fare un trattato sul sacerdozio di Cristo per interesse celebrativo, encomiastico, epidittico, o perché vuole rispondere ad una crisi di fede nella salvezza in Cristo e nella sua mediazione: è l'intendimento pastorale deliberativo. Le parti parenetiche della lettera mostrano valida questa seconda ipotesi.<sup>3</sup> Infatti, scritto della seconda o terza generazione cristiana (2,3-4; 13,7),<sup>4</sup> *Ebrei* è λόγος τῆς παρακλήσεως, «parola di esortazione». Aldilà delle supposizioni su destinatari e luoghi,<sup>5</sup> alcune espressioni della lettera mostrano rischi concreti: «perdere il porto» (2,1), «allontanarsi dal Dio vivente» (3,12), «cadere nel deserto» (3,17), «pigrizia» (cfr. 5,11; 6,12), «crocifiggere di nuovo il Figlio di Dio», «esporlo all'infamia» (6,6), «indietreggiare» (cfr. 10,39), ecc... Nella comunità è in atto una crisi di fede. Nostalgia per il vecchio culto, disaffezione, letargia spirituale, diserzioni alle riunioni (10,25), *sono un sintomo allarmante della perdita di fede* nel potere di mediazione del Cristo. Se si aggiungono problemi esterni di persecuzioni incalzanti (10,32-34; 12,4), si capisce come l'autore di *Ebrei* cerchi d'intervenire in tutti i modi per rinforzare fede e adesione a «Cristo, lo stesso ieri oggi e sempre» (13,8). Se in cortile c'è un'ambulanza significa che c'è bisogno del medico non del commercialista.

<sup>1</sup> La prima alleanza era scritta su tavole di pietra e in quanto tale non poteva cambiare il cuore.

<sup>2</sup> Cfr. B. LINDARS, *La teologia della lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1993, 16.

<sup>3</sup> Cfr. VIOLI, "Usciamo dall'accampamento verso di lui", 243-252.

<sup>4</sup> Cfr. MITCHELL, *Hebrews*, 11; W.L. LANE, *Hebrews 1-8*, Word Books, Dallas (TX) 1991, lv.

<sup>5</sup> Sull'argomento si veda la ricca disamina di C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005, 29-36.

## V. SOMMO SACERDOTE, MA NON SOLO

A gente sfiduciata e disorientata, in un mondo sincretista che proponeva mille salvatori (non era chiamato così anche l'imperatore?)<sup>1</sup> il nostro autore ha semplicemente mostrato Gesù. La rivelazione del Figlio di cui si è evidenziato il carattere sacerdotale, cioè la capacità di mediare efficacemente tra Dio e l'uomo, comprende però altri quattordici titoli (oltre a sacerdote) con cui Ebrei ha reso al vivo il mistero di Cristo e più completa l'immagine del suo sacerdozio. Con quindici finestre teologiche su Gesù, la lettera ha mostrato la grandezza di Colui che si sta per abbandonare. Certamente il titolo di "sommo sacerdote" è argomento capitale (cfr. 8,1), ma prima di tutto ci viene detto che Gesù è "Figlio",<sup>2</sup> mettendo in luce la divinità del protagonista. Quindi il nome "Gesù" (14 ricorrenze) che riporta alla vita storica del Figlio in Palestina. Gesù poi è il "Cristo" (9 ricorrenze) che insieme a "sommo sacerdote" e a Figlio porta con sé tutta la speranza ebraica. È "Signore" (16 volte in Ebrei), creatore del cielo e della terra (cfr. 1,10); promulgatore di salvezza (cfr. 2,3), germoglio da Giuda (7,14), il Signore tornato dai morti (cfr. 13,20). Seguono dieci titoli minori che compaiono una sola volta nel Nuovo Testamento e definiscono ulteriormente il profilo di Gesù riguardo alla sua persona e alla sua azione:<sup>3</sup> «l'apostolo» (ἀπόστολος, 3,1), mandato agli uomini e per gli uomini, plenipotenziario di Dio: la sua voce è quella di Dio (cfr. 1,2), superiore agli angeli e a Mosè. Gesù è «il santificatore» e noi «i santificati» (2,11). La santità è dono di Dio e l'unico che santifica è Dio... Gesù è «il pioniere» (ἀρχηγός, 2,10 e 12,2), il primo credente, il fondatore, colui che invita a seguire in una fede che non conosce smarrimento, è colui che avvia il pellegrinaggio.<sup>4</sup> Circa la sua persona Gesù è «ministro del santuario» (8,2): il servizio del sommo sacerdote, motivo della nostra speranza. «Erede» (1,2) la cui dignità è simile a quella di Dio, nella linea del discendente di Davide, colui che rende noi «partecipi» (μέτοχοι, 3,1.14; 12,8), «coeredi». Circa il ministero di Gesù egli è «garante» (ἔγγυος, 7,22), probabilmente da *en-ghyê* o *ghys*, mano vuota: «colui che riempie una mano vuota, offrendo garanzie: il mallevadore», qui garante di un'alleanza migliore.<sup>5</sup> Gesù «fonte, sorgente, *causa* di eterna salvezza» (αἴτιος, 5,9: *hapax legomenon* Nuovo Testamento); «perfezionatore» (τελειωτής, 12,2), colui che compie, che porta a compimento: τέλος. Termine che mostra la tensione verso il traguardo, verso il profilo finale. Con ἀρχηγός che dà il punto di vista dell'inizio (l'ἀρχή), e τελειωτής, che verte verso il compimento (τέλος), si mostra un cammino globale nel quale Gesù il Figlio è il primo e l'ultimo, inizio e fine. Sorprendentemente l'ultimo titolo cristologico di Ebrei non

<sup>1</sup> Cfr. W. FOERSTER, *σωτήρ*, in GLNT 13, 553-577.

<sup>2</sup> Con 20 ricorrenze, per lo più senza articolo (1,2; 3,6; 5,5.8; 7,28), è un *unicum* nel Nuovo Testamento.

<sup>3</sup> Cfr. MARCHESELLI, CASALE, *Lettera agli Ebrei*, 665-673.

<sup>4</sup> Cfr. G. DELLING, *ἀρχηγός*, in GLNT 1, 1298.

<sup>5</sup> Cfr. H. PRESKER, *ἔγγυος*, in GLNT 3, 9-10; cfr. anche P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la langue greque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris 1969, s.v. ἔγγυος.

è quello di “sommo sacerdote”, ma «il pastore quello grande» (13,20). Colui che guida, conduce e rinfranca, colui che provvede ai fratelli fino alla morte, colui che unico è da seguire.<sup>1</sup> Questo è il sommo sacerdote della Lettera agli Ebrei questo è Gesù!

#### VI. DAL FIGLIO AL PASTORE, DALLA *SYNCRISIS* ALLA SEQUELA

Partita dalla contemplazione del Figlio in 1,2, cioè dal suo essere in sé, in rapporto a Dio, la Lettera agli Ebrei giunge in 13,20 al titolo di «Pastore grande», inequivocabilmente legato all'idea di un gregge da condurre, e a cui è unito in modo indissolubile e vitale. Così del Figlio, rivelato sommo sacerdote in modo nuovo ed efficace, in battuta finale si afferma che è Pastore da seguire. In fondo, è dall'inizio che la lettera chiede di seguire Lui, lo ha fatto «molte volte e in diversi modi» (1,1). Il continuo confronto tra Gesù con personaggi, credenze, e istituzioni dell'Antico Testamento mostra l'eccellenza di quel Cristo che si sta per abbandonare e la tecnica della *synkrisis*<sup>2</sup> è una strategia parenetica finissima con cui si mostrano i motivi dell'eccellenza di Cristo rispetto a tutti personaggi ed istituzioni antiche e questi motivi sono argomenti schiacciati per rinnovare la sequela.<sup>3</sup> Così dalla superiorità del Figlio rispetto agli angeli deriva l'esortazione ad ascoltare con maggior impegno le cose udite dal Figlio (cfr. 2,1), a non perdere il porto (cfr. 2,1). Le esortazioni, poi, a non allontanarsi dal Dio vivente (cfr. 3,12), a perseverare per entrare nel riposo di Dio (cfr. 4,1), ad accostarsi al trono della misericordia (cfr. 4,16), a maturare nella fede scongiurando il rischio della soglia minimale (cfr. 5,11-6,20), rimanere fedeli (cfr. 10,19-39), a non indietreggiare, a perseverare, fino ad «uscire dall'accampamento verso di lui, portando il suo obbrobrio» (13,13), mostrano la tensione della Lettera a rinnovare l'adesione al Cristo. Il continuo ricorso alle parenesi come approdo del ricco dato dottrinale, mostra l'intendimento pratico di uno scritto attualissimo.<sup>4</sup> La sfiducia nella mediazione di Cristo è attuale come attuale è il conseguente abbandono in cerca di altri mediatori.

<sup>1</sup> Cfr. E. BOSETTI, *Il Pastore quello grande. Risonanze e funzione conclusiva di Eb 13,20-21*, in AAVV, «Il Verbo di Dio è vivo». Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.J., Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007, 443-461.

<sup>2</sup> Per la discussione e la bibliografia si veda VIOLI, “Usciamo dall'accampamento verso di lui”, 346-348.

<sup>3</sup> Cfr. G. VIOLI, *L'Eucaristia nella Lettera agli Ebrei: allusioni e contributi*, in «Il Verbo si è fatto “Pane”». *L'Eucaristia tra Antico e Nuovo Testamento*, Cittadella, Assisi 2009, 105, nota 2: «Anche solo dalle ricorrenze del comparativo *καλύτερον* si può abbozzare una teologia di Eb: Cristo è un' eccellenza da riscoprire e da seguire perché offre cose migliori: “nome migliore” 1,4; “cose migliori” 6,9; “speranza migliore” 7,19; “alleanza migliore” 7,22; 8,6; “promesse migliori” 8,6; “sacrifici migliori” 9,23; “beni migliori (eredità)” 10,34; “patria migliore” 11,16; “risurrezione migliore” 11,35; “qualcosa di meglio provveduto da Dio per noi” 11,40; “sangue dell'aspersione di Gesù che parla meglio di quello di Abele” 12,24».

<sup>4</sup> Cfr. VIOLI, *Usciamo dall'accampamento verso di lui*, 243-252. Alla base di queste affermazioni c'è la convinzione che la cristologia di Ebrei ha un intento fondamentalmente parenetico. Così F. LAUB, *Bekennnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, Pustet, Regensburg 1980; E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, I, Benzinger - Neukirchener Verlag, Zürich - Neukirchen Vluyn 1990, 25-27.

## VII. CONCLUSIONE

In conclusione vorrei richiamare alcuni punti emersi dallo studio importanti per avviare una riflessione susseguente.

Primo di tutti è che di un anno sul sacerdozio, «per attuare un interiore e profondo rinnovamento spirituale e pastorale» (Benedetto XVI) ce n'era bisogno. E quest'anno non può che partire da Cristo, modello del vero sacerdozio.

La Lettera agli Ebrei mostrandoci Gesù vero sommo sacerdote, *vere pontifex*, raccoglie un problema assolutamente attuale e grave, quello della mediazione. Oggi c'è crisi di mediazione: tra Dio e gli uomini, tra i popoli, tra le generazioni, tra le famiglie, tra noi e noi stessi. C'è crisi di dialogo e di parola e la progressiva ignoranza di Dio che «ha parlato nel Figlio» (1,2) ha causato una ricerca esterna di mediazione: regredendo in modelli assolutamente inefficaci «che hanno bocca e non parlano» (Sal 115,5). Si avverte che la società, neo-pagana, non sa più come affrontare la paura della morte, la paura di Dio, e la coscienza del peccato, il quale diventa l'unico modo con cui si crede di esorcizzare Dio e la morte: accumulare ed eliminare (è la vecchia tentazione di Adamo). È cronaca di tutti i giorni l'affidarsi a mediatori che promettono rive inesistenti con percorsi sbagliati con la conseguenza di ritrovarsi in mezzo al fiume travolti dalla corrente. È il caso delle sette e dei maghi, di incantatori e di politici... Quanti si spacciano per intermediari, negoziatori, interpreti, intercessori, facilitatori, "sacerdoti", eppure non abbattano le barriere e non gettano ponti in questo "universo di monadi" (detta con Leibniz).

Presentandoci Gesù, vero Dio e vero uomo, Ebrei scongiura il rischio di sbagliare mediatore. Se fosse solo uomo sarebbe inefficace, se invece fosse solo Dio sarebbe troppo lontano, inutile.

Ebrei ci presenta il Cristo vero sacerdote perché mediatore efficace, misericordioso e degno di fede, modello di obbedienza a Dio, e di solidarietà con gli uomini.

Ebrei presenta il Cristo sommo sacerdote affinché lo seguiamo «uscendo in modo stabile dall'accampamento» (13,13). Con questo termine la lettera comprende tutto ciò che ha decretato vecchio, inefficace, dove ormai è impossibile trovare la presenza salvifica di Dio che riposa in Gesù «diventato causa di salvezza per tutti coloro che gli obbediscono» (5,9).

Una tale visione del sacerdozio di Cristo si oppone ad una «concezione solo sociale-funzionale del sacerdozio unicamente inteso come "servizio" espletamento di una funzione». Quasi un: "servizio sì, Cristo no!", oggi sempre più diffuso. Allo stesso modo è inconciliabile con la concezione unicamente sacrale del sacerdozio, legata a candelabri e formule, tristemente etichettabile con un: "sacro sì, Cristo no". Tale visione recentemente tornata in auge tradisce il desiderio di comunione del Papa.

Ebrei presentandoci il Cristo ci chiede di seguirlo portando il suo obbrobrio: cioè facendo nostre le sue scelte nel cammino verso di lui come lui ha fatto per

noi nel cammino di liberazione di «quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita» (2,15). Ebrei ci insegna che, se il sacerdote *in primis*, ed ogni cristiano poi, è *alter Christus*, dobbiamo assolutamente ripartire da Lui.

Una frase di Ebrei che ben chiarisce il modo di concepire il sacerdozio e di viverlo è quella di 8,5 compresa, non in termini mosaici come dal testo, ma in termini cristologici: «Guarda di fare tutto secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte», dove il Figlio di Dio fatto uomo offrì sé stesso in totale obbedienza al Padre ottenendo una salvezza eterna.

#### ABSTRACT

L'articolo studia il tema di Gesù sommo sacerdote nella Lettera agli Ebrei. Il sacerdozio di Gesù, ben diverso dal modello veterotestamentario si rivela assolutamente nuovo ed efficace nel portare la mediazione salvifica. Tra i punti studiati l'articolo sottolinea le caratteristiche peculiari della cristologia sacerdotale di Gesù in Ebrei. Circa l'essere del Cristo si richiama anzitutto la divinità e l'umanità del nuovo sommo sacerdote. Circa il modo di essere sacerdote Ebrei mostra la piena solidarietà del Cristo con gli uomini, l'obbedienza filiale al Padre e il suo essere sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek. Benefici della mediazione di Cristo: la nuova alleanza. Dopo questi punti l'articolo presenta la grandezza del Cristo che è sommo sacerdote ma non solo: con altri 14 titoli cristologici Ebrei descrive il salvatore che in ultima battuta è «il pastore grande» e in quanto tale deve essere seguito. Il sacerdozio di Cristo diventa così il paradigma altissimo su cui misurare il sacerdozio cristiano, modello di ogni mediazione efficace.

The subject of the article is the theme of Jesus, the High Priest in the Letter to the Hebrews. Jesus' priesthood, which is quite distinct from the model of priesthood characteristic of the Old Testament, is absolutely new and effective in portraying the saving mediation. The article emphasizes the particular characteristics of the Sacerdotal Christology of Jesus in Hebrews. Concerning the being of Christ the focus is placed on the divinity and humanity of the new High Priest. On the other hand the mode of Christ being a priest is reflected in His full solidarity with mankind, His filial obedience to the Father, and the way of being a priest according to the order of Melchisedek. The benefit of the mediation of the Christ is the new covenant. Afterward, the article demonstrates the greatness of Christ, who is the High Priest, but not only that: indeed, Hebrews describes the Savior with another 14 christological titles and He is identified in the last one as the «great shepherd» who must be followed. Thereby, the priesthood of Christ becomes the highest paradigm with which the Christian priesthood should be compared, the model of any effective mediation.

DALL'ANNO PAOLINO  
ALL'ANNO SACERDOTALE.  
IL SACERDOZIO MINISTERIALE  
NELLE LETTERE DI SAN PAOLO  
LETTE DA SAN TOMMASO D'AQUINO

PEDRO RODRÍGUEZ

SOMMARIO: I. *Il sacro ministero nel corpus paulinum*: 1. Due testi preliminari. 2. La comunità cristiana di Corinto. II. *Cristo, Chiesa e sacerdozio ministeriale*: 1. *Divisus est Christus?* (1Cor 1,13). 2. *Quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus?* (1Cor 3,4). 3. L'essere del "sacro ministero". 4. I cristiani davanti al "sacro ministero". III. *Natura "sacerdotale" del sacro ministero*: 1. *Ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (1Cor 4,1). 2. I ministri del Nuovo Testamento sono "niente" e sono "Cristo"... IV. *Conclusione*.

**P**APA Benedetto XVI inaugurava l'Anno Sacerdotale lo scorso 19 giugno. Mentre a San Pietro si svolgevano i Vespri solenni cantati, a pochi metri da lì, nei Giardini Vaticani, in quella che viene chiamata "Casina di san Pio IV", sede delle Accademie Pontificie, iniziava la Sessione plenaria dell'Accademia di San Tommaso, celebrata nel contesto dell'Anno Paolino e dedicata allo studio dei Commenti di Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo. La mia relazione nella Plenaria sottolineava precisamente che il *sacrum ministerium* e l'intero Popolo di Dio, i fedeli cristiani – con i loro pastori e guidati da essi – devono essere compresi a partire dal Sacerdozio di Cristo, di cui è partecipe il suo Popolo in questa duplice forma: sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio ministeriale. Inaspettatamente e senza averlo programmato, mi trovavo dunque a Roma a vivere il passaggio dall'Anno Paolino all'Anno Sacerdotale in contemporanea col Santo Padre. Credo che il mio intervento in quella Plenaria sia all'origine di questo invito, del quale ringrazio l'Illustrissimo Decano e tutta la facoltà di Teologia dell'Università della Santa Croce. Si tratta, infatti, di onorare san Tommaso nella sua festa accademica e nell'Anno Sacerdotale senza dimenticare l'Anno Paolino.

I. IL SACRO MINISTERO NEL CORPUS PAULINUM

San Tommaso, com'è noto, non compose un trattato teologico *de Ecclesia* simile ai trattati di coloro che lo succedettero, e ciò per diverse ragioni sulle quali ora non mi soffermo.<sup>1</sup> Da qui il rinnovato interesse che in questo ambito acquisi-

<sup>1</sup> È classica la posizione di Y. CONGAR, *Traditio thomistica in materia ecclesiologica*, «Angelicum» 43

scono i suoi commenti a san Paolo. Poiché le lettere dell'Apostolo, con il loro caratteristico approccio – esistenziale e dottrinale – dell'essere e della missione della Chiesa, collocano san Tommaso in un continuo *tête-à-tête* con san Paolo, portandolo ad esporre e ad approfondire, nel corso delle sue spiegazioni accademiche – lettura e commento, versetto dopo versetto – le ricchezze ecclesio-logiche in esse contenute.

L'alta qualità teologica di questi commenti di san Tommaso a san Paolo non è passata inosservata a pensatori non precisamente "tomisti", come Erasmo da Rotterdam, il quale afferma nelle sue annotazioni alla lettera ai Romani: «A mio parere, non vi è nessuno dei teologi recenti che si avvicini a Tommaso per diligenza esegetica, profondità di ingegno, solidità di erudizione e capacità di utilizzare i *subsidia scientifica* a quell'epoca disponibili». <sup>1</sup>

Fin dall'inizio delle mie letture del *Corpus paulinum*, mi colpì profondamente la modernità, se così vogliamo chiamarla, della comprensione che Tommaso ha del senso del sacro ministero in san Paolo, del sacerdozio ministeriale che è l'argomento che desidero illustrare in questo articolo.

Come ben sapete, non tanto dalla lettura di san Tommaso ma da quella delle lettere di san Paolo, la dottrina sull'ufficio e sulla missione dei ministri del Signore nella comunità cristiana pervade gli scritti dell'Apostolo: dalle grandi lettere programmatiche alle lettere dalla prigionia, e naturalmente alle lettere pastorali. <sup>2</sup> La dottrina di san Paolo nelle sue lettere alle comunità è dottrina sul mistero di Cristo, Capo del suo "corpo, che è la Chiesa", e sull'essere di quest'ultima, l'*ekklesia*, la comunità chiamata da Cristo ad essere il suo Corpo.

Tra i due poli fondamentali – Cristo e la sua Chiesa –, san Paolo colloca il sacro ministero che appare come momento derivato e al contempo, paradossalmente, essenziale. È questo che ora tenterò di esporre sulla comprensione di san Tommaso, in occasione della festa del Dottore Angelico.

### 1. Due testi preliminari

Per sottolineare questa duplice valenza del ministero nei Commenti di san Tommaso alle lettere paoline, vorrei indicare due testi scelti tra molti ma che possono considerarsi emblematici del pensiero di Tommaso.

Il primo è l'inizio della sua lettura dei Filippesi nella quale Paolo, con Timoteo, saluta «a tutti i santi in Cristo Gesù che sono a Filippi, con i vescovi e i diaconi». Questo è il primo commento di Tommaso al prologo della lettera: «*Personae salutatae sunt omnes de ecclesia Philippensi. Et, primo, minores*». A segui-

(1966) 405-428. Cfr. anche A. DULLES, *The Church according to St. Thomas Aquinas*, in *A Church to Believe*, Crossroad, New York 1982, 149-169. Le diverse posizioni sono state analizzate dal prof. Miguel Ponce nell'opera citata in nota 5, pp. 36-48.

<sup>1</sup> DESIDERII ERASMI, *In Novum Testamentum annotationes*, Basilea 1535, 336 (In Rom 1,4).

<sup>2</sup> M.G. SIRILLA, *St. Thomas Aquinas's Theology of the Episcopacy in His Commentaries on the Pastoral Epistles*, The Catholic University of America, Washington 2008, 242.

re, pone la domanda sulla quale verterà tutta la sua riflessione sul ministero ecclesiastico: «*Quaestio est: quare minores praeponit maioribus?*». <sup>1</sup> Risposta: «*Quia prius est populus, quam praelatus. [...] Greges enim pascendi sunt a pastoribus, non e converso*». <sup>2</sup>

Di conseguenza, nella Chiesa il popolo viene prima del prelado. L'importante sono i fedeli, dice Tommaso, la ragione di essere dei ministri è servire questi ultimi, pascolare il gregge. La Chiesa, certamente, sono tutti, dirà a proposito dell'introduzione della 2Cor: «*totus populus fidelis, tam clerici quam laici*». <sup>3</sup> Ma commentando la lettera ai Filippesi, Tommaso, sotto il magistero di san Paolo, ci ha mostrato come intende questa totalità: i ministri a servizio dei fedeli in Cristo, non i fedeli in Cristo a servizio dei ministri. Questa idea attraverserà, come vedremo, tutta la dottrina di san Tommaso nel suo commento a san Paolo a proposito del sacro ministero. <sup>4</sup>

Ma i ministri sono essenziali affinché il popolo possa effettivamente essere qualificato come “i santi in Cristo Gesù”. Possiamo vederlo nel secondo dei succitati testi, tratto anch'esso dal commento ad un altro prologo, questa volta quello della lettera ai Romani. Lì Paolo presenta se stesso come colui che ha ricevuto da Gesù Cristo in persona l'“apostolato”, «*quod est praecipuum inter ecclesiasticos gradus*», aggiunge Tommaso. <sup>5</sup> L'Apostolato è certamente un servizio – «*ad obediendum fidei in omnibus gentibus*» –, ma dotato di “autorità”, che Paolo segnala – dice l'Aquinata – «quando soggiunge *pro nomine eius*, ossia *vice et auctoritate ipsius*, in sua vece e per la sua autorità». <sup>6</sup> Questi servitori del Popolo di Dio hanno infatti, usando le testuali parole di san Tommaso, questa grandiosa missione: «*Sicut enim Christus in nomine Patris venisse dicitur, Io. xx, 21, quasi plenam Patris potestatem habens, ita et apostoli in nomine Christi venisse dicuntur, quasi in persona Christi, II Cor. II, 10: nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*». <sup>7</sup>

## 2. La comunità cristiana di Corinto

Questa doppia chiave di comprensione – priorità sostanziale dei fedeli, servizio dotato di poteri nei ministri<sup>8</sup> – pervade il messaggio *paolino* in ogni sua parte, e la incontriamo dappertutto nel Commento *tommasiano* all'Apostolo. Comunque, il luogo per eccellenza per approfondire il nostro argomento è la comunità cristiana di Corinto, frutto dello zelo apostolico di Paolo. Corinto

<sup>1</sup> *Super Phil* 1, 1 (6). Il modo di citare corrisponde all'edizione Marietti 1953.

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

<sup>3</sup> *Super 2Cor* 1,1 (6).

<sup>4</sup> È la finalizzazione del sacerdozio ministeriale nel sacerdozio comune dei fedeli, che è uno degli elementi fondamentali della dottrina ecclesiologicala del Concilio Vaticano II che il card. Wojtyła esprimeva con queste brevi parole: «Cristo istituiti il sacerdozio gerarchico in funzione di quello comune» (K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, Editorial Católica, Madrid 1982, 183).

<sup>5</sup> *Super Rom* 1,5 (61).

<sup>6</sup> *Super Rom* 1,4 (64).

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

<sup>8</sup> Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Eunsa, Pamplona 1969.

conobbe, mentre l'Apostolo era in vita, forti dissensi e gravissimi scontri che si protrassero finanche alla generazione postapostolica. Quest'ultimo fatto è testimoniato dalla lettera nota con il nome di *Prima Clementis*, scritta nell'anno 95.<sup>1</sup> Ma sono soprattutto le lettere che scrisse san Paolo ai cristiani di Corinto a rendere celebre quella comunità. Una cosa hanno tuttavia in comune le lettere paoline e la lettera di Clemente Romano: tutte e tre evidenziano che il malessere e i disordini della Chiesa di Corinto avevano a che fare con errori dottrinali e disciplinari sulla funzione e il senso dei ministri nella Chiesa. Se la lettera di Clemente passerà alla storia come una delle più limpide testimonianze sul modo in cui il ministero ecclesiastico deve essere inteso a partire dalla successione apostolica,<sup>2</sup> le due lettere di san Paolo costituiscono una delle fonti principali per comprendere il senso teologico di tutto il ministero ecclesiastico, compreso quello degli apostoli.

Lo studio delle prime due lettere ai Corinzi ha conosciuto, com'è noto, un rinnovato interesse nei tempi recenti. È logico che la nostra epoca, che vede levarsi la sfida dell'ecumenismo in tutta la sua durezza, si sia interessata in modo molto speciale allo studio della Chiesa di Corinto e dei criteri e dottrine sul ministero ecclesiastico contenuti nelle due lettere ad essa indirizzate. È tuttavia necessario riconoscere che questa interpretazione della Chiesa di Corinto da parte di esegeti ed ecclesiologi cattolici si è sviluppata con maggiore frequenza partendo da posizioni già perfettamente formulate dalla teologia protestante almeno dall'epoca di Rudolf Sohm: la 1Cor, soprattutto, sarebbe la prova evidente dell'esistenza di una comunità cristiana di origine apostolica che si autogoverna carismaticamente, senza che vi siano dei ministri appositi alla sua guida.<sup>3</sup>

Questa lettura della 1Cor fu di fatto accettata dagli scrittori e pastoralisti che dipendono del *Die Kirche* di Hans Küng.<sup>4</sup> Ma in ogni caso – ed è ciò che ora mi interessa sottolineare –, questa impostazione ha fatto da schermo al ricchissimo insegnamento sul ministero ecclesiastico contenuto in queste due lettere: lo studio dei carismatici di Corinto ha impedito a molti di accorgersi che è proprio nelle lettere a quei cristiani irrequieti che l'apostolo si è espresso nel modo più categorico sul senso che hanno i ministri del Nuovo Testamento nella Chiesa. San Tommaso d'Aquino, invece, lo aveva notato con estrema lucidità. Ed è l'interesse ecumenico a motivarmi a rileggere il commento che fece san Tommaso a questi celebri documenti.

<sup>1</sup> Testo in D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Bac, Madrid 1985, 17ss. Cfr. A. JAUBERT, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, (Sources Chrésiennes, 167) Cerf, Paris 1971.

<sup>2</sup> Cfr. A.M. JAVIERRE, *La primera «diadochè» de la patrística y los «ellógismoi» de Clemente Romano*, Società editrice internazionale, Torino 1958.

<sup>3</sup> R. SOHM, *Kirchenrecht*, 1, Leipzig 1892, 52ss.

<sup>4</sup> H. KÜNG, *Die Kirche*, Herder, Friburgo 1967. Invece, una rigorosa analisi del sacro ministero a Corinto – realizzata dalla prospettiva dell'esegesi scientifica – può reperirsi in M. GUERRA, *1 Cor 1, 1-3: Los ministros de la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la Primera Carta a los Corintios*, «Scripta Theologica» 9 (1977) 761-796.

«*Hic fere tota theologiae continetur doctrina*». <sup>1</sup> Questo è ciò che dice san Tommaso del *Corpus* epistolare di san Paolo, dottrina che d'altra parte qualifica come «*tota de gratia Christi*». <sup>2</sup> Il significato peculiare delle due lettere ai Corinzi nell'insieme del *Corpus paulinum* risiede, secondo san Tommaso, nel fatto che entrambe ci offrono la dottrina della grazia non in sé – cosa che secondo san Tommaso sarebbe argomento proprio della lettera ai Romani –, ma in quanto mediata dai sacramenti e dai ministri della Chiesa. <sup>3</sup> A Tommaso appare dunque sin dall'inizio la trascendenza di tali documenti ai fini della comprensione del ministero ecclesiastico. Veniamo dunque alla lettura dei testi.

## II. CRISTO, CHIESA E SACERDOZIO MINISTERIALE

I primi quattro capitoli della 1Cor – e il relativo commento di san Tommaso – sono fondamentali per la nostra esposizione. Questi quattro capitoli, nella divisione della materia proposta dalle consuete edizioni del Nuovo Testamento, appaiono sotto un titolo simile a questo: «Divisioni o partiti nella Chiesa di Corinto». *Discordiae et schismata*, titola l'edizione critica di Bover. «Divisioni tra Corinzi», dice la Bibbia di Navarra. San Tommaso non si colloca in una prospettiva storica o descrittiva, ma dottrinale. Egli vuole comprendere la dottrina rivelata contenuta in quei quattro capitoli, nei quali afferma che san Paolo «*determinat ea quae pertinent ad sacramentum Baptismi*». <sup>4</sup>

Ciò non significa che san Tommaso si disinteressasse dell'aspetto storico. Tuttavia, con notevole sagacia egli individua il problema affrontato da san Paolo, poiché è solo inserendolo nel suo contesto che sarà possibile cogliere quella dottrina che interessa a san Tommaso. Cosa accadde dunque a Corinto? Perché avvenne una divisione e uno scisma? «*Propter baptistas et doctores*», risponde san Tommaso. Le persone dei predicatori e dei ministri del Battesimo erano la causa; in realtà, il pretesto.

*Io sono di Paolo, io di Apollo* significa per Tommaso che ciascuno dei Corinzi «si denomina da colui dal quale è stato battezzato e istruito». <sup>5</sup> La disputa portava a raggrupparsi in blocchi o partiti che si denominavano con il nome dell'apostolo o del predicatore che li aveva iniziati alla fede e li aveva battezzati. Ma non si trattava solo del fenomeno del “campanilismo” egoista che da sempre tormenta la storia della Chiesa. Tommaso, cogliendo la profondità della censura di san Paolo ai Corinzi, descrive l'errore ecclesiologico che regnava in quella Chiesa con queste parole: «credevano che *a meliori baptista meliorem baptismum dari*, come se la *virtus* del battezzatore operasse nei battezzati». <sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Prologus* (6), dal commentario delle lettere paoline.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>5</sup> *Super 1Cor 1,11* (24); «*nominat se ab eo quo est baptizatus et instructus*».

<sup>6</sup> «*Quod quidem ideo dicebant, quod putabant a meliori baptista meliorem Baptismum dari, quasi virtus baptistae in baptizatis operaretur*» (*ibidem*). Si noti che san Tommaso individua già a Corinto l'atteggiamento spirituale che è alla radice di ciò che successivamente sarà il donatismo.

<sup>2</sup> *Prologus* (11).

<sup>4</sup> *Super 1Cor 1,10* (19).

San Tommaso, di conseguenza, studierà la 1Cor, e più concretamente i primi quattro capitoli come il luogo privilegiato della Sacra Scrittura per comprendere l'efficacia propria dei sacramenti della Nuova Legge e il ruolo che giocano nella Chiesa i ministri e dottori del Nuovo Testamento.

### 1. *Divisus est Christus?* (1Cor 1,13)

Il punto centrale dell'argomento in esame è l'esegesi dell'esclamazione di stupore di san Paolo: «Cristo è stato forse diviso?» (1Cor 1,13). Eccola qui: «Poiché credete che sia migliore il battesimo che viene conferito dal miglior battezzatore (*a meliore baptista*), ne consegue che il Cristo – che è colui che battezza *principaliter et interius* – sia diviso, ossia diverso nella sua *virtus* ed effetto, secondo la differenza dei ministri; il che – conclude Tommaso – è evidentemente falso per ciò che viene detto in Ef 4,5, *unus dominus, una fides, unum Baptisma*».<sup>1</sup>

Si avrebbe dunque, secondo l'interpretazione di san Tommaso, che ciò che san Paolo deve affrontare a Corinto è un modo di intendere la mediazione dei ministri radicalmente anticristiana, poiché Cristo e la sua opera vi appaiono non già mediati, ma abusivamente dominati dai loro stessi ministri, che renderebbero gli altri partecipi della grazia di Cristo in funzione della propria sapienza e del proprio potere.

Ma san Tommaso approfondisce ulteriormente il pensiero di Paolo quando propone quest'altra lettura del *Divisus est Christus?*: «Per il fatto che attribuite ad altri ciò che è proprio di Cristo, in un certo modo voi dividete il Cristo, *plures Christus facientes*, moltiplicando i Cristì, andando contro ciò che dice Mt, xxiii,10: *magister vester unus est Christus*».<sup>2</sup>

Questo è in effetti l'errore dei corinti, a questo è riconducibile la divisione che rompe l'unità. Ogni gruppo, assolutizzando la mediazione di colui che li ha portati alla fede e che li ha battezzati, fa di esso un altro Cristo. Vi sono dunque svariati Cristì: Gesù, il Figlio di Dio fatto uomo, non è più l'unico Salvatore. Non aveva ragione Pietro davanti al Sinedrio, poiché vi sono altri nomi nei quali possiamo salvarci.<sup>3</sup>

Ogni teologia del ministero ecclesiastico che si voglia autenticamente cattolica deve fare pienamente onore – e non solo a parole, ma anche nella struttura interna di questa teologia – al carattere assoluto di Cristo e della redenzione operata in Lui. Questo è ciò che san Tommaso fa qui sobriamente, proponendo la seguente parafrasi del *numquid Paulus crucifixus est pro vobis?*: «Forse che la passione di Paolo è la causa della nostra salvezza, cosicché secondo lui stesso il battesimo abbia il potere di salvare? Come se dicesse: No!, ciò infatti è proprio di Cristo, così che, per la sua passione e morte, egli ha operato la nostra salvezza».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Super 1Cor 1,13* (28). Cfr. J. TI-TI CHEN, *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la Epistola a los Efesios*, «Scripta Theologica» 8 (1976) 111-230.

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

<sup>3</sup> Cfr. Act 4,12.

<sup>4</sup> *Super 1Cor 1,13* (31).

Ed è ancora questa stessa teologia che elabora quando assicura che la passione di Cristo ha per noi potere di salvezza certamente *per modum exempli*, ma soprattutto *per modum meriti et per modum efficaciae*. Mentre la passione di altri ci è salutare *solum per modum exempli*.<sup>1</sup>

Come ho detto prima, san Paolo esprime qui questo carattere assoluto a proposito del battesimo. E san Tommaso commentando il testo mostra il rigore della sua analisi e la portata ecumenica del suo spirito dicendo che la formula usata dai greci per amministrare il battesimo mostra meglio della forma latina questa principalità di Cristo nell'azione sacramentale (*Baptizetur servus Christi Nicholaus...*), sebbene la formulazione latina presenti meglio di quella greca il carattere storico dell'azione di Cristo, che si realizza attraverso il ministero degli uomini (*Ego te baptizo*).<sup>2</sup>

Dietro la disputa di Corinto vi è in buona parte la forte presenza di un certo "illuminismo" pagano illuminato tra i convertiti della grande città. Tutto sembra indicare che nella loro mente, il fascino delle idee soteriologiche dei predicatori prevaleva sulla cruda e terribile realtà della Croce, e di conseguenza il battesimo che ci assimila alla morte di Cristo era in realtà considerato non per la sua relazione con Cristo ma per la qualità ("ideologica", diremmo oggi) di coloro che amministravano il sacramento. San Tommaso, con la sua caratteristica sobrietà – questa volta non esente da ironia –, direbbe che i Corinzi attribuivano ai ministri più di quanto fosse loro dovuto: *plus ministris attribuebant, quam deberent*.<sup>3</sup> Perciò san Paolo, sempre secondo il Dottore Comune, si sforzava di presentare loro la vera *conditio ministrorum*.<sup>4</sup> Ed è questo ciò che ora tentiamo di conoscere.

## 2. *Quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus? (1Cor 3,4)*

Questo celebre interrogativo paolino, all'inizio del capitolo 3 (v.4), è l'occasione per Tommaso di offrirci la sua profonda interpretazione della dottrina apostolica:

Quanto alla condizione dei ministri – scrive Tommaso – San Paolo dice due cose. In primo luogo, che non sono padroni ma ministri: *non domini, sed ministri*. Come se dicesse: voi vi gloriare di Paolo e di Apollo, perciò vi chiedo: chi è Paolo e chi è Apollo? Vale a dire: di quale *dignitas* o *potestas* sono dotati in modo tale che ci si possa gloriare di loro degnamente? E l'Apostolo risponde: *Ministri eius*, cioè sono ministri di Dio. In altre parole: ciò che essi fanno nel battesimo e nell'insegnamento, non lo fanno *principaliter* come *domini*, ma come ministri del Signore, secondo quanto detto da Is Lxi,6: *Ministri Dei, dicitur vobis*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem* (32): «Sed dicendum quod passio Christi fuit nobis salutifera non solum per modum exempli, secundum illud I Petr. II,21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius*, sed etiam per modum meriti, et per modum efficaciae, in quantum eius sanguine redempti et iustificati sumus, secundum illud Hebr. ultimo: *ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Sed passio aliorum nobis est salutifera solum per modum exempli, secundum illud II Cor. I,6: *sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute*».

<sup>3</sup> Cfr. *Super 1Cor 3*, (132).

<sup>4</sup> *Ibidem* y 139.

<sup>2</sup> Cfr. *Super 1Cor 1,12* (25).

<sup>5</sup> *Super 1Cor 3,5* (133).

Tutta la dignità e la potenza di Apollo e di Paolo – questa è la posizione di san Tommaso – consiste nella loro condizione di *ministri del Signore*. Come dirà in diverse occasioni, quello che fanno non lo fanno *auctoritate* sed *ministerio*, terminologia che in svariate altre occasioni riconduce esplicitamente al binomio causa principale, causa strumentale.<sup>1</sup> Ma san Tommaso prosegue nella sua indagine e si chiede se, malgrado tutto, non abbiano in qualche modo ragione i Corinzi di gloriarsi dei ministri del Signore. «Ora, a qualcuno può sembrare una cosa grande essere ministro di Dio e che ci si debba gloriare degli uomini che detengono tali ministeri divini».<sup>2</sup>

Cosa pensa Tommaso? «Che questo sarebbe vero se senza gli uomini non fosse possibile l'accesso a Dio: se *sine hominibus non pateret accessus ad Deum*».<sup>3</sup> La formula è di una grande trascendenza, e già si intravede dove si dirige san Tommaso: verso sua negazione. Infatti, il Dottore Comune sostiene che l'accesso dell'uomo a Dio ha luogo senza gli uomini. Per quanto sconcertante possa sembrare una tale affermazione – ed anche contraddittorio rispetto ad altri passi della sua opera, come vedremo più avanti –, essa è in realtà di un rigore estremo se si considerano le cose in tutta la loro profondità e nelle loro implicazioni ultime, cosa che Tommaso è solito fare nel suo modo di procedere. Ma in questo caso, oltretutto, lui stesso si fa carico di illustrare il suo pensiero con un paragone:

è logico gloriarsi dei ministri del re, senza i quali non risulta possibile l'accesso al re. Ma questo non ha luogo nella relazione del fedele con Dio, *quia fideles Christi per fidem habent accesum ad Deum*: i fedeli, effettivamente, – e questo è chiarissimo nella teologia della fede di san Tommaso –, hanno accesso a Dio non mediante gli uomini, ma solo mediante la fede.<sup>4</sup>

Alla domanda *chi è Paolo, chi è Apollo*, l'apostolo risponde: sono *ministri eius cui credidistis*.<sup>5</sup> E san Tommaso interpreta: «mediante la fede siete collegati a Dio, e non agli uomini». Ne consegue che san Tommaso si oppone a che qualcuno si glori dei ministri del Signore: lì risiede tutto il senso della Redenzione.<sup>7</sup>

Questi testi di san Tommaso, come vediamo, sono fondamentali per comprendere in che senso può dirsi che i ministri del Nuovo Testamento sono il collegamento tra Dio e i fedeli. Su tali testi torneremo più avanti. Già fin d'ora

<sup>1</sup> «Eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiore ex virtute principalis agentis, quod est Deus» (3 q. 64 a. 1).

<sup>2</sup> *Super 1Cor 3,5* (133).

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

<sup>4</sup> *Ibidem*. Tommaso prova ciò che dice con Rom 5,2: «per quem habemus accessum ad Deum per fidem».

<sup>5</sup> *1Cor 3,5*.

<sup>6</sup> Già si delinea dunque a che livello si colloca san Tommaso quando dice che attraverso la fede l'accesso a Dio è diretto: intende che l'oggetto della fede, virtù teologale, è Dio stesso. All'uomo, al ministro predicatore del Vangelo, spetta la *determinatio de credibili*, ma il soggetto che mosso dal Maestro interiore che è lo Spirito Santo, compie l'atto di fede, per quest'atto si unisce a Dio e non all'uomo. Cfr. B. DOUROUX, *La psychologie la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1976<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. *Super 1Cor 3,5* (133).

si può affermare che per san Tommaso, formalmente, tra Dio e il fedele non vi è nessuno.

Per portare alle ultime conseguenze il suo pensiero, Tommaso si pone un'ultima obiezione: «Però accade che i ministri degli uomini – o dei padroni o degli artigiani –, posseggano già in se stessi una qualche *dignitas* o *virtus* che li rende idonei al loro compito». <sup>1</sup> Ma il santo esclude finanche questa ipotesi poco brillante:

Ma questo non accade ai ministri di Dio. E perciò, in secondo luogo, san Paolo aggiungendo – a *ministri eius cui credidistis* – le parole *et unicuique sicut Deus divisit*, mostra che tutta la *dignitas* e la *virtus* di questi ministri provengono da Dio. Come se dicesse: in tanto ciascuno di noi possiede *virtus ministrandi* in quanto Dio gli ha concesso, perciò non abbiamo nulla da gloriarci. <sup>2</sup>

### 3. L'essere del “sacro ministero”

Cosa sono dunque i ministri del Nuovo Testamento? rispetto a Dio sono solo ministri, e questo nel duplice senso che non vi è nulla di salvifico nelle loro azioni ministeriali che non provenga da Dio – *non habent aliquid nisi a Deo* – e che i ministri non operano che esteriormente, mentre solo Dio opera interiormente: *ministri non operantur nisi exterius, Deo interius operante*. <sup>3</sup> L'azione salvifica, in senso stretto non è quella del ministro – chi pianta e chi irriga –, ma esclusivamente quella di Dio, che fa crescere. Ed è così perché l'azione *non attribuitur instrumento, cui comparatur minister, sed principali agenti*. <sup>4</sup>

La *conclusio intenta* <sup>5</sup> di san Paolo attraverso questi capitoli è contenuta, secondo san Tommaso, nel capitolo 3, al versetto 21: «*Nemo itaque gloriatur in hominibus*». Secondo l'analisi di san Tommaso, questa parolina, *itaque*, è quella che legittima linguisticamente la conclusione. *Itaque*, ossia per quanto detto precedentemente, per quanto dimostrato precedentemente, la conclusione è legittima. Cosa dimostra dunque san Paolo? Tommaso lo sintetizza in questa espressione: *ministri nihil sunt*. Ecco il testo completo: «*Paulus concludit propositum ex praedictis dicens itaque, ex quo ministri nihil sunt, sed laborant pro mercede, nemo gloriatur in hominibus*». <sup>6</sup>

*Ministri... nihil*. I ministri non sono niente. Difficile trovare una espressione teologica che esprima tanto radicalmente l'esclusiva signoria di Cristo nella Chiesa nell'applicazione dell'opera della salvezza. Il testo del Sal 145,3, che Tommaso adduce per dimostrare l'inequivocabile conclusione, chiarisce il suo pensiero: «Non confidate nei potenti, negli uomini *in quibus non est salus*». Le persone dei ministri, malgrado siano in realtà a capo delle Chiese, non sono niente e non ci si deve gloriare di essi; sono solo uomini, e la salvezza non sta negli uomini: «Solo Dio – afferma san Tommaso – è per se *aliquid principale et magnum, de quo*

<sup>1</sup> *Ibidem* (134).

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

<sup>3</sup> *Super 1Cor 3,7* (137).

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Super 1Cor 3,21* (181).

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

*est gloriandum*. Difatti l'azione non viene attribuita allo strumento, a cui viene paragonato il ministro, ma all'agente principale». <sup>1</sup>

#### 4. I cristiani davanti al "sacro ministero"

Il testo paolino ha portato il dottore d'Aquino ad un progressivo approfondimento della natura e condizione dei ministri del Nuovo Testamento, cosa che finora era consistita nel delimitare ciò che è un ministro rispetto a Dio e al suo Cristo. L'intenzione teologica, come abbiamo visto, è stata quella di difendere l'assolutezza e la signoria di Dio nell'opera salvifica, squalificando ogni tentativo di sostituire Cristo né tantomeno di condividere con lui l'azione salvifica. Non è dunque stato Lutero ad aver "scoperto" che Dio, e solo Dio, è colui che salva. Tommaso d'Aquino ne aveva fatto, tre secoli prima, il centro della sua teologia della salvezza. Ma le riflessioni di san Tommaso prenderanno ora un altro corso. I testi paolini gli offriranno l'occasione per collocare il ministro non solo nella sua relazione con Dio, ma in relazione all'uomo cristiano, con i fedeli. Solo così si otterrà una ulteriore delimitazione della natura teologica della loro azione ministeriale.

Ma questo compito potrà essere intrapreso solo ora, una volta stabilito chi è il ministro nella sua relazione con Dio. La posizione di san Tommaso su questo punto sarà semplice conseguenza della serietà cui si accolga dal punto di vista ecclesiologico, un'altra celebre espressione paolina: *Omnia vestra, vos autem Christi, Christus autem Dei* (1Cor 3,22). <sup>2</sup>

La lettura che san Tommaso fa del testo dell'Apostolo può essere così riassunta: la fuorviante magnificazione che a Corinto si faceva dei ministri sacri non solo è un'offesa alla sovranità di Dio e di suo Figlio, ma implica anche un disconoscimento della dignità propria del cristiano. Quella *conclusio interna* – che nessuno deve gloriarsi degli uomini – va ora a fondamentarsi in una seconda ragione: *rationem assignat ex dignitate fidelium Christi*. <sup>3</sup>

La libertà gloriosa dei figli di Dio (Rm 8,21), <sup>4</sup> che secondo san Paolo fonda la dignità del cristiano, stabilisce un «*ordo fidelium in rebus*», ossia un criterio, una modalità, da parte dei cristiani, di relazionarsi con tutte le cose, di questa vita come dell'altra: con la realtà, con tutto ciò che esiste, da Dio stesso fino alle cose più materiali. Questo *ordo* ha tre livelli, che nel linguaggio di san Tommaso sono: primo, l'*ordo rerum ad fideles*, <sup>5</sup> che in altri momenti, con più precisione chiamerà «*ordo rerum Christi ad fideles*»; <sup>6</sup> secondo, l'*ordo fidelium Christi ad Christum*; terzo, l'*ordo Christi* – al quale aggiunge *secundum quod homo*

<sup>1</sup> Super 1Cor 3,7 (137).

<sup>2</sup> Super 1Cor 3,22-23 (182-183).

<sup>3</sup> Super 1Cor 3,22 (182).

<sup>4</sup> Una magnifica esposizione del tema si trova in Super Rom 8,2 (600)-(605). Vedere anche Super 1Cor 4,19 (309)-(311) e 4,15 (302)-(305). Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Spontanéité et caractère légal de la Loi nouvelle*, in L. J. ELDERS y K. HEDWIG (ed.), *Lex et Libertas*. *Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, «Studi Tomistici» 30 (1987) 254-264.

<sup>5</sup> Super 1Cor 3,22 (182).

<sup>6</sup> Super 1Cor 3,23 (184).

– *ad Deum*.<sup>1</sup> Il testo paolino di cui ci occupiamo, nella sua prima parte – *omnia vestra sunt* – presenta la relazione e l'ordine di subordinazione che le cose inferiori hanno per l'uomo cristiano. Ecco il testo fondamentale: «Anzitutto, Paolo pone l'*ordo rerum ad fideles Christi*, dicendo *omnia vestra sunt*, come per dire: come un uomo non si gloria delle cose che gli sono soggette, così voi non dovete gloriarvi delle cose di questo mondo, che vi sono tutte donate da Dio, secondo il Sal VIII,8: *omnia subiecisti sub pedibus eius*». <sup>2</sup> Il riferimento al salmo messianico, applicato ora ai fedeli di Cristo, permette a san Tommaso di dare un fondamento cristologico, di partecipazione alla signoria di Cristo, all'originario dominio sulle cose della creazione visibile che Dio Creatore concesse all'uomo: queste cose sono vostre. Non voi appartenete ad esse, ma esse sono doni a vostro servizio.

Ma la cosa interessante ai nostri fini, la cosa teologicamente rilevante in questo passo, è che san Tommaso, seguendo san Paolo, conferma che questo statuto di subordinazione abbraccia anche i ministri consacrati: «San Paolo espone che cosa intende per *omnia* e pone anzitutto i ministri di Cristo che sono ordinati divinamente *ad ministerium fidelium*, secondo 2Cor 4,5: *nos autem servos vestros per Iesum*». <sup>3</sup> Tutti, dice san Tommaso, incluso Pietro, «*qui est universalis Pastor ovium Christi*», <sup>4</sup> sono al servizio del cristiano, perché – dal punto di vista dell'apostolo, e anche di san Tommaso – i ministri del Nuovo Testamento, come tutte le cose dell'universo visibile, sono *infra ipsum*, <sup>5</sup> ossia al di sotto e al servizio della “nuova creatura”, ossia dei figli di Dio. L'*ordo* è dunque, sinteticamente, il seguente: a) Dio e il suo Figlio, Cristo, realizzano e offrono la salvezza e la santificazione. b) I fedeli di Cristo, figli di Dio, ricevono tutto: la Creazione e principalmente la salvezza e la santificazione. c) A servizio dei fedeli, tutto il resto – *omnia* –, inclusi i ministri del Nuovo Testamento.

La meditazione rigorosa dell'*ordo* paolino porta san Tommaso all'ultima e – solo apparentemente – paradossale conclusione di tutto il suo discorso:

Poiché dunque nessuno si deve gloriare di ciò che gli è inferiore ma solo di ciò che gli è superiore, perciò i fedeli di Cristo non si devono gloriare dei loro ministri, ma piuttosto i ministri di loro. Ma i fedeli di Cristo si devono gloriare di Cristo, secondo Gal VI,14 *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini Nostri Jesu Christi*, così come il Cristo si gloria del Padre: *gloriatur se Patrem habere Deum* (Sap II,16). <sup>6</sup>

### III. NATURA “SACERDOTALE” DEL SACRO MINISTERO

La lettura che san Tommaso ha fatto di san Paolo, e che abbiamo seguito nelle pagine precedenti, lo ha portato, potremmo dire, a “demitizzare” il ruolo dei ministri sacri. E non mi pare di impiegare questo termine in modo abusivo, come si è fatto frequentemente, poiché i corinzi, influenzati da quella sapienza

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Super 1Cor 3,22* (182).

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

<sup>4</sup> *Ibidem*. Tommaso rimanda a Gv 21,15 ss.

<sup>5</sup> *Super 1Cor 3,23* (184).

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

pagano-religiosa che era il loro retaggio, avevano collocato la causa della salvezza in realtà intramondane. E il mito non è altro che questo.

Ma ora la questione è: questa “demitizzazione” non corre il rischio di eliminare l’indispensabile e insostituibile realtà del ministero ecclesiastico? Non vi è, nella teologia di san Tommaso – o almeno, nella lettura che io ne sto dando –, una sottovalutazione della funzione dei ministri della Chiesa, le cui ripercussioni anticipano quelle che sarebbero state le caratteristiche della Riforma protestante?

Il precedente interrogativo non sminuisce dunque il ruolo dei ministri del Signore nell’economia della salvezza? Assolutamente no: questa essenziale struttura di servizio propria del sacro ministero nella Chiesa – che Paolo e Tommaso sottolineano con enfasi – è il punto di riferimento necessario per la comprensione della natura del ministero istituito da Cristo. Ma evidentemente non tutto è stato detto su questa natura, affermando che è un servizio a Dio e agli uomini. È necessario fare un ulteriore passo avanti, che permetta di comprendere la *qualitas* teologica di questo servizio. È quello che farà san Tommaso all’inizio del suo commento al capitolo 4 della 1Cor, mostrando come in realtà quel passo avanti lo aveva già fatto precedentemente l’apostolo san Paolo, ossia lo Spirito Santo, ispirando la 1Cor.

#### 1. *Ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei (1Cor 4,1)*

Effettivamente, il testo fondamentale dell’Apostolo è anche celebre. Recita così: «*Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*». <sup>1</sup> Su di esso verterà ora la meditazione di Tommaso.

Come per rispondere all’obiezione che accennavamo poc’anzi, san Tommaso afferma esplicitamente che dal fatto di non potersi gloriare dei ministri, nessuno può dedurre che l’ufficio ministeriale sia cosa priva di valore o disprezzabile; al contrario, «*quilibet vestrum debet cognoscere auctoritatem officii nostri*». <sup>2</sup> La questione è dunque questa: indagare sull’*auctoritas* dei ministri sacri. La cosa certa è che esistono per servire. Di per se non sono nulla, *nihil*: tutto ciò che possiedono viene da Dio. La loro esistenza si giustifica per servire i fedeli, non se stessi: «*Prelati sunt propter Ecclesiam, et non e converso*», dice Tommaso commentando la lettera ai Colossesi. <sup>3</sup> Tutto questo è ovvio. Ma cosa li qualifica per svolgere questo ministero? Qual è il loro significato teologico?

Già nelle pagine precedenti san Tommaso ha risposto *metafisicamente* alla questione dell’identificazione del ministro con lo strumento. San Paolo non lo fa, questa è una speculazione di san Tommaso, è teologia poggiata sulla Rivelazione divina. Ma il perché teologico di questa strumentalizzazione dei ministri

<sup>1</sup> 1Cor 4,1.

<sup>2</sup> *Super 1Cor 4,1* (186). Per tutto ciò che segue, vedere il capitolo sulle relazioni tra ministero e comunità, del mio saggio *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, 173-220.

<sup>3</sup> *Super Col 4,17* (193).

nelle mani di Dio fino ad ora non emerge. Emerge invece nel commento a 1Cor 4,1. Secondo Tommaso, l'*auctoritas officii nostri* consiste nella mediazione sacerdotale. Leggiamo attentamente il commento:

Spetta al nostro ufficio essere mediatori tra Cristo, al quale serviamo, – ai quali si riferisce l'Apostolo quando dice: *sic nos existimet homo ut ministros Christi* (cfr. Is LxI,6: *sacerdotes Dei vocabimini ministri Dei nostri, dicitur vobis*) –, e le sue membra, che sono i fedeli della Chiesa, ai quali i ministri dispensano i doni di Cristo. A questi allude Paolo quando aggiunge: *et dispensatores mysteriorum Dei*.<sup>1</sup>

I ministri del Nuovo Testamento sono, perciò, mediatori: «*mediatores inter Christum et membra eius*». Non dimentichiamo che il ragionamento di san Tommaso – seguendo san Paolo – gira sempre attorno alla figura più originaria di tutto il ministero della Chiesa, che è l'apostolo, gli apostoli, che concentrano nelle loro persone tutte le successive forme del ministero ordinato. San Tommaso lo afferma chiaramente commentando il protocollo della 2Cor: «Agli Apostoli succedono i Vescovi, *apostolis succedunt episcopi, qui habent specialem curam gregis Domini*». <sup>2</sup> Ciò gli permette di andare al cuore della questione, senza introdurre elementi che sarebbero più peculiari allo studio sistematico dei gradi del sacramento dell'Ordine.

Tommaso si riferisce sempre al grado supremo, al sacerdozio. Perciò, quando cita la mediazione come peculiarità dei ministri di Cristo, la unisce all'idea di sacerdozio. Per Tommaso, quando san Paolo dice *sic nos existimet homo ut ministros Christi*, ciò che in realtà sta chiedendo è che il suo servizio a Cristo sia riconosciuto dai fedeli per quello che è: un sacerdozio. È quello che già aveva inteso Tommaso commentando Rom 12,7.<sup>3</sup>

I *ministri Dei*, secondo la lettura che Tommaso fa di Paolo, sono sacerdoti e l'esegesi contemporanea ha confermato questa interpretazione dei testi paolini. Lo studio di Heinrich Schlier sugli elementi fondamentali dell'ufficio sacerdotale nel Nuovo Testamento conclude che «L'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo prosegue più strettamente parlando nel servizio sacerdotale apostolico, che non ha altro senso e scopo che quello di far presente nel mondo il sacrificio di Cristo, e ciò attraverso la realizzazione sacerdotale dell'*Evangelium* e la donazione personale a Dio, a Cristo e al proprio ministero». <sup>4</sup>

Il riconoscimento della natura sacerdotale del ministero ecclesiastico è per san Tommaso una cosa decisiva nell'economia della grazia:

<sup>1</sup> Super 1Cor 4,1 (186).

<sup>2</sup> Super 2Cor 1,1 (4).

<sup>3</sup> «Quanto all'amministrazione dei sacramenti, aggiunge *sive ministerium in ministrando*, cioè: se uno ha ricevuto la grazia o l'*officium ministerii* – per esempio di essere vescovo o sacerdote, i quali sono chiamati *ministri Dei* (Is. c. LxI,6: *vos sacerdotes domini vocabimini, ministri Dei nostri: dicitur vobis*) –, deve esercitarlo con diligenza, per il servizio: *in ministrando*. (11 Tim. IV,5: *ministerium tuum imple*)» (Super Rom 12,7 [980]).

<sup>4</sup> H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 161-180, qui 177.

Ora, una tale stima dei prelati ecclesiastici è necessaria *ad salutem fidelium* per la salvezza dei fedeli; infatti, a meno che li si riconosca come ministri di Cristo, non si obbedisce a loro come al Cristo (Gal IV,14: *mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù*); inoltre, se non si riconosce in loro dei dispensatori, si rifiuta di ricevere da loro i doni, andando contro ciò che l'Apostolo dice in II Cor II,10: *Quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi donavi*.<sup>1</sup>

## 2. I ministri del Nuovo Testamento sono "niente" e sono "Cristo"...

Con questo testo siamo arrivati senza dubbio al cuore del pensiero di san Tommaso sul nostro tema. I ministri del Nuovo Testamento hanno l'autorità di Cristo: si obbedisce ad essi come a Cristo stesso, poiché agiscono *in persona Christi*.<sup>2</sup> Questa è la condizione misteriosa e paradossale dei ministri del Nuovo Testamento: sono *niente* e sono *Cristo!*, ci dice Tommaso con piena convinzione.

Conciliare queste due affermazioni – essere *niente* ed essere *Cristo* – è la chiave di ogni corretta teologia del ministero. *Essere niente* significa, come già abbiamo visto, che il ministro non possiede *a se* la propria efficacia nell'applicazione della grazia. Questo ci orienta nella comprensione della natura sacerdotale del loro ministero: il ministro non è *un altro* sacerdote oltre a Cristo – come se il sacrificio sacerdotale di Gesù fosse insufficiente –, ma lo stesso Cristo che si fa presente per mezzo del suo ministero, che è per gli uomini come la presenza sacramentale di Cristo, unico Sacerdote del Nuovo Testamento. *Solus Christus* – dice san Tommaso – *est verus sacerdos, alii autem ministri eius*.<sup>3</sup>

Qui si vedono le due diverse forme dell'espressione *minister*. Quando Tommaso dice *minister Christi*, intende la semplice condizione di strumento che il ministero ha per la presenza sacerdotale di Cristo nelle sue azioni. Quando dice *minister Ecclesiae* o *ministerium*, intende la *finalità* di questo servizio come strumento: la *missione* sacerdotale, dispensare i misteri.

I testi sono chiari e abbondanti. Torniamo al Commento alla lettera ai Romani.<sup>4</sup> E leggiamo: «Infatti, come si dice che il Cristo è venuto *in nomine Patris*,

<sup>1</sup> *Super 1Cor 4,1* (187)

<sup>2</sup> Questa è l'espressione che, a partire da questo passo di san Paolo ma trascendendone il significato immediato, diverrà normativa per spiegare le caratteristiche peculiari delle azioni sacerdotali. Cfr. PIO XII, Enciclica *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, in AAS 39 (1947) 553; CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, n. 2. Sul tema, a seguito del Concilio, cfr. A. DEL PORTILLO, *Jesucristo en el sacerdote, Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1970<sup>2</sup>, 105-122.

<sup>3</sup> *Super Heb 7,29* (368). Questo è stato così essenziale e decisivo nel Concilio Vaticano II che il cardinal Wojtyła poté scrivere: «Potremmo dire in un certo modo che la dottrina del sacerdozio di Cristo e della partecipazione ad esso è il cuore stesso degli insegnamenti dell'ultimo Concilio, e che in essa è racchiuso in un certo modo quanto il Concilio voleva dire sulla Chiesa, sull'uomo e sul mondo» (WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, 182).

<sup>4</sup> «Ora, "apostolo" è la stessa cosa che "inviato". Infatti sono mandati da Cristo *quasi eius auctoritatem et vicem gerentes* (Gv 20,21: *Come il Padre ha mandato me, così io mando voi*), ossia con la pienezza dell'autorità. Per questo motivo Cristo stesso viene chiamato Apostolo (Eb III,1: *Tenete ben fisso lo sguardo in Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote*). Perciò, per mezzo di lui, quale Apostolo o inviato principale, altri hanno conseguito l'apostolato in modo secondario o ministeriale (Lc 6,13: *Ne scelse dodici, ai quali diede il nome di Apostoli*)» (*Super Rom 1,5* [61]).

come se fosse in possesso della piena potestà del Padre, altrettanto si dice che gli Apostoli sono venuti *in nomine Christi, quasi in persona Christi*.<sup>1</sup>

Ma l'apostolo – il ministro del Nuovo Testamento – non si “interpone” tra Cristo e gli uomini. Come potrà interpersi – dice san Tommaso – se egli è *niente*? Ma non è niente di meno che il tramite alla presenza misteriosa di Cristo nella storia, alla salvezza degli uomini. Perciò, quando insiste sulla nullità della persona del ministro, Tommaso ci parla immediatamente della dignità dei ministri, dell'autorità del loro ufficio, del potere di cui godono. Per san Tommaso, la dignità degli apostoli sta nell'essere ministri di Dio, ossia nel non essere niente essi stessi ma nell'aver in essi, per partecipazione, tutta l'autorità, tutta l'*exousia* di Cristo. Così afferma nel suo Commento agli Ebrei: «Ora, il sacerdote è semplicemente un ministro. Perciò egli opera soltanto per virtù di Cristo, *unde non agit nisi in virtute Christi. Non agit auctoritate propria, sed auctoritate Christi*». <sup>2</sup>

Penso di interpretare bene Tommaso d'Aquino dicendo che, per lui, l'espressione «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»<sup>3</sup> descrive Paolo non solo nella sua mistica unione con Cristo, alla quale deve aspirare ogni cristiano, ma anche nella sua vocazione e nel suo ufficio di Apostolo, nella sua condizione sacerdotale di ministro del Signore. Per cui questa unione con Cristo – «è Cristo che vive in me» – indica anche questa modalità della presenza di Cristo nel sacerdote che la tradizione dottrinale fonda nel cosiddetto «carattere sacerdotale». <sup>4</sup>

#### IV. CONCLUSIONE

A conclusione di questa conferenza, vorrei sottolineare una cosa che penso trapassa dai testi letti finora, ma che è molto propria di questa giornata, seconda dell'Ottavario per l'Unità dei Cristiani. Mi riferisco alla fecondità di questa dottrina ai fini di una impostazione solida del dialogo ecumenico sul ministero ecclesiastico. Le preoccupazioni che stanno più a cuore ai teologi protestanti su questo tema possono, in questa prospettiva, essere meglio comprese dai teologi cattolici. Poiché il rifiuto protestante della teologia cattolica del ministero vuol essere difesa del carattere assoluto di Dio e del suo Cristo nell'azione salvifica, ma deve molto alla tendenza dei riformati di vedere la mediazione del sacerdozio ministeriale – difesa dai cattolici – come un ritorno del donatismo che indubbiamente distorce l'efficacia salvifica. Allo stesso tempo, l'impostazione che abbiamo visto nei commenti di Tommaso alle lettere paoline presenta il patrimonio della dottrina cattolica in un modo più comprensibile per gli eredi della riforma protestante. Una delle gioie che spesso ci offre la lettura della teologia biblica di Tommaso d'Aquino è proprio questa: collocarci faccia a faccia con le grandi sfide della teologia contemporanea.

<sup>1</sup> *Ibidem* (64). San Tommaso aggiunge il citato testo di 2Cor 2,10, che è determinante della sua lettura di san Paolo.

<sup>2</sup> *Super Heb* 7,7 (343).

<sup>3</sup> Gal 2,20.

<sup>4</sup> Cfr. CONCILIO TRIDENTINO, sess. 6, can. 9, in DS 1609/852.

## ABSTRACT

L'autore prende spunto dalla convergenza dell'anno paolino con l'anno sacerdotale per affrontare, in una *lectio* accademica, la concezione del Dottore Angelico sul sacerdozio ministeriale seguendo il suo commento al *corpus paulinum*, più particolarmente alla 1<sup>a</sup> Cor. Contrariamente ad una certa ermeneutica che dipinge la comunità primitiva di Corinto come realtà puramente carismatica, senza elementi ministeriali, dall'esegesi dell'Aquinate emerge un ministero subordinato all'agire di Cristo, tutto al servizio dei fedeli e di natura prettamente sacerdotale. Si può dunque contemporaneamente dire, perciò, che i ministri, pur non essendo nulla, sono tuttavia Cristo stesso.

The author takes the cue from the intersection between Saint Paul's Year and the Priesthood Year, to illustrate, within the context of an academic *lectio*, the Angelic Doctor's concept of the ministerial priesthood how it appears in his commentary on the *corpus paulinum*, and more specifically when he reflects on 1<sup>st</sup> Corinthians. Contrary to a certain hermeneutic which limits the early Christian community of Corinth to a purely charismatic reality, absent of ministerial elements, Aquinas conceives of a ministry subordinate to the acts of Christ, of an authentic sacerdotal nature and entirely at the service of the faithful. Therefore, one could simultaneously say that the priests are nothing in themselves, and yet, they are Christ.

# STATUS QUAESTIONIS

# PROPOSTE E MODELLI DI TEOLOGIA FONDAMENTALE NEL XX SECOLO

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *La ricerca di una nuova Teologia fondamentale e la proposta di una teologia trascendentale in Karl Rahner.* II. *La Rivelazione come estetica teologica in Hans Urs von Balthasar.* III. *Teologia della Rivelazione e dei segni della Rivelazione in René Latourelle.* IV. *Le riflessioni programmatiche dell'Handbuch der Fundamentaltheologie.* V. *La Teologia fondamentale in contesto di Hans Waldenfels.* VI. *La concezione della Teologia fondamentale in Hansjürgen Verweyen.* VII. *Le istanze della "ragione teologica" e la proposta della scuola di Milano.* VIII. *Osservazioni conclusive.*

SULLE proposte teologico-fondamentali e la produzione manualistica del xx secolo esistono numerose rassegne e commenti.<sup>1</sup> È inoltre prassi comune – e così lo faremo anche noi nel presente contributo – identificare il periodo più significativo del xx secolo come quello che prende avvio dall'esaurimento del modello neoscolastico (di fatto anch'esso cittadino del Novecento) dando origine a nuove correnti di pensiero che nascono già prima del Vaticano II, sebbene si esprimano in sintesi compiute nelle decadi successive a quel Concilio. Sarà nostra intenzione richiamare qui soltanto alcune proposte maturate a livello di specifici progetti di autori, come ad esempio quelli di Karl Rahner e di Hans Urs von Balthasar, oppure raccolte in lavori rappresentativi, come i programmi elaborati da René Latourelle o da Max Seckler nell'*Handbuch der Fundamentaltheologie*, sottolineando in particolare quegli aspetti che riguardano più da vicino il rapporto fra fede e ragione, menzionando, ove esso sia discusso, l'eventuale

<sup>1</sup> Sui manuali e le correnti di Teologia fondamentale: F. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di Teologia Fondamentale*, «Archivio Teologico Torinese» 1 (1995) 93-127; M. ANTONELLI, *Manuali di Teologia Fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 122 (1990) 587-613; J. DORÉ, *L'evoluzione dei manuali cattolici di teologia fondamentale*, in R. FISICHELLA, *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 61-80; M. EPIS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009, 213-329; C. IZQUIERDO, J.M. ODERO, *Manuales de Teologia Fundamental*, «Scripta Theologica» 18 (1986), 625-667 e 20 (1988) 223-268; K.H. NEUFELD, *Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 111 (1989) 26-44; S. PIÉ NINOT, *1965-1995: correnti di Teologia Fondamentale*, in FISICHELLA, *La Teologia Fondamentale*, 41-60; A. SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del xx secolo*, in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. I, 341-405; L. SARTORI, *Recenti proposte di teologia fondamentale*, «Studia Patavina» 38 (1991) 49-67; J.P. TORREL, *Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo post-conciliare*, in R. LATOURELLE, G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 23-40. Per una visione di insieme della Teologia della Rivelazione, cfr. H. WALDENFELS, *La discussione sulla rivelazione cristiana nella prima metà del xx secolo*, in M. SEYBOLD, H. WANDENFELS (a cura di), *La Rivelazione. Storia delle dottrine cristiane*, Augustinus, Palermo 1992, 440-534.

ruolo da attribuire alla ragione scientifica. Se vari altri autori non compaiono in questa breve rassegna – si pensi ad esempio, fra gli altri, a Joseph Ratzinger, Heinrich Fries, Avery Dulles, Savador Pié i Ninot, o al corso curato da Giuseppe Lorizio –, oltre alle comprensibili ragioni di estensione, è perché ci siamo limitati a quelle proposte sistematiche ritenute maggiormente influenti dalla comunità teologica, o rivelatesi tali a posteriori. In linea generale, occorre subito dire che le maggiori proposte del xx secolo, esauritosi il modello neoscolastico, sono sorte sul terreno di precise visioni della Rivelazione (von Baltasar), sono state originate da precise pre-comprensioni di ambito antropologico (Rahner e più tardi Verweyen) o da preoccupazioni di carattere ecclesiale e pastorale (come per Latourelle, Seckler e Waldenfels). In ambito cattolico resta assai scarsa la presenza di riflessioni nate dalla percezione di un mutato contesto filosofico-culturale in rapporto alla ragione scientifica. Quando questo accade, sembrerebbe influire di più sugli aspetti metodologici della teologia (con Lonergan e Geffré) che non sulla ricerca di strade al servizio dell'evangelizzazione o di supporto alla ragionevolezza della fede. È infine a tutti evidente che le maggiori proposte teologico-fondamentali del xx secolo non sarebbero mai sorte senza le riflessioni di importanti autori i quali, pur non occupandosi specificamente di Teologia fondamentale, ne innesarono in modo determinante lo sviluppo, come furono M. Blondel, P. Rousselot, J. Moroux, R. Guardini o H. de Lubac, il cui apporto specifico non potrà essere discusso in questa breve rassegna.

Come è noto, il secolo xx è stato testimone di un disagio diffuso per la Teologia fondamentale. È stato il secolo di un suo radicale ripensamento e di una crisi di identità, protrattasi per vari decenni del post-concilio. Scrivendo al termine di tre decenni di ripensamenti, tre autori diversi come Joseph Cahill (1969), Franco Arduzzo (1977) e Max Seckler (1988), erano ancora tutti concordi nel registrare la gravità di questo disorientamento: «non esiste alcun consenso generale nella questione dell'identità della teologia fondamentale»;<sup>1</sup> «la teologia fondamentale è una disciplina alla ricerca della sua identità»;<sup>2</sup> «i dati mostrano che non abbiamo a che fare con il quadro fissato di una disciplina definita con precisione, bensì con una entità relativamente aperta e incerta».<sup>3</sup> Se con la fine del xx secolo si è potuto registrare una sufficiente convergenza verso la nuova identità della Teologia fondamentale, non è azzardato sostenere che alcune significative incertezze sembrano persistere ancora nel nostro secolo, specie in merito alla composizione fra le esigenze di una dogmatica fondamentale e la richiesta di un'elaborazione fruibile anche in chiave apologetica, o comunque dialogico-contestuale.<sup>4</sup> Per questo motivo, una rivisitazione di alcune proposte

<sup>1</sup> J. CAHILL, *Una teologia fondamentale per il nostro tempo*, «Concilium» 5 (1969), n. 6, 115.

<sup>2</sup> F. ARDUZZO, *Teologia fondamentale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977-1978, vol. I, 182.

<sup>3</sup> M. SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, vol. IV, 540.

<sup>4</sup> Offriamo alcune riflessioni della storia recente di questa area teologica, specie in merito al rapporto con la filosofia e alle sue incertezze, nel nostro precedente lavoro G. TANZELLA-NITTI, *La di-*

teologiche del Novecento può avere un certo interesse. Lo faremo brevemente, richiamando in particolar modo quanto affermato dai diversi autori, rimandando il lettore ad altre e più profonde opere di sintesi per la letteratura secondaria circa le interpretazioni del loro pensiero.

I. LA RICERCA DI UNA NUOVA TEOLOGIA FONDAMENTALE  
E LA PROPOSTA DI UNA TEOLOGIA TRASCENDENTALE IN KARL RAHNER

Profondo interprete del periodo storico-ecclesiale in cui visse e operò, Karl Rahner (1904-1984) ha sviluppato una comprensione della Rivelazione che ne privilegiava un approccio “dal basso”, ovvero partendo dall’uomo e da tutti gli uomini, secondo un itinerario che egli giudicava pastoralmente più efficace. Tale programma intendeva porsi in continuità con i guadagni operati da Maurice Blondel in merito alla significanza antropologica della fede ed estendere il tentativo operato da Joseph Maréchal di giungere ad una sintesi fra il metodo trascendentale kantiano ed una teoria della conoscenza di impronta tomista. Analogamente al filosofo di Königsberg, il metodo trascendentale viene impiegato da Rahner per lo studio delle condizioni apriori di possibilità della conoscenza umana, ma queste non verranno confinate, come in Kant, alla conoscenza dell’essere fenomenico, bensì applicate alla conoscenza di un’esperienza, quella religioso-esistenziale, di carattere fondativo e quindi aperta alla conoscenza dell’essere noumenico. Il teologo di Freiburg darà così origine, come è noto, ad una prospettiva conosciuta come “svolta antropologica” della teologia, alla quale contribuiranno anche altri autori, fra i quali Paul Tillich. Il senso di questa svolta starebbe nel fatto che l’uomo, ri-conoscendosi come luogo dell’autocomunicazione di Dio, diverrebbe al tempo stesso la chiave ermeneutica essenziale per comprenderlo, causando così un certo primato della antropologia sulla teologia. Di conseguenza, l’uomo è visto insieme come l’evento e la condizione di possibilità dell’autocomunicazione di Dio. Pur alla luce di contestualizzazioni e chiarimenti ai quali il suo pensiero è stato sottoposto, l’opera del teologo gesuita continua a rappresentare, in ambito teologico-fondamentale, una delle proposte più organiche ed influenti di tutto il Novecento. I suoi principi antropologici e filosofici, già fissati in *Uditori della parola* (1941), danno successivamente origine a specifiche riflessioni sull’apertura dell’uomo alla Rivelazione e sulla comprensione della Rivelazione stessa,<sup>1</sup> per trasformarsi poi in un programma didattico-pastorale nel *Corso fondamentale sulla fede* (1976).<sup>2</sup> Numerosi saggi ci

*menzione apologetica della Teologia fondamentale. Una riflessione sul ruolo dei praeambula fidei*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-60.

<sup>1</sup> Cfr. K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1965 [tr. it. *Annotazioni sul concetto di Rivelazione*, in *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970], parzialmente già proposto in K. RAHNER, *Offenbarung: II. Theologische Vermittlung*, in *Sacramentum Mundi*, a cura di K. Rahner e A. Darlap, Herder, Freiburg 1967-1969, vol. III, 832-843 [tr. it. *Rivelazione: II. Mediazione teologica*, in *Sacramentum Mundi*, vol. VII, Morcelliana, Brescia 1977, 203-215].

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1941,

consegneranno inoltre la visione di Rahner sul senso di una Teologia fondamentale al servizio della formazione del clero e del popolo di Dio, e dunque in dialogo con le principali istanze del pensiero moderno, della cultura e delle scienze.<sup>1</sup>

La riflessione di Rahner si inserisce all'interno della sua preoccupazione circa il rinnovamento degli studi teologici, con proposte che si diversificano lungo il tempo. Fra i primi scritti programmatici va ricordato il *Saggio di uno schema di dogmatica* (1954) originariamente pensato insieme a von Balthasar, il cui Libro Primo prevedeva un'organica ed ampia teologia della Rivelazione seguita da una teologia dei fondamenti della fede, quest'ultima concepita come un'esposizione del cristianesimo sullo sfondo di una fenomenologia della religione. Sebbene la struttura e l'impostazione di questo schema non furono ulteriormente sviluppate, la sua lettura è ancor oggi di interesse per le critiche puntuali ed appropriate che l'Autore dirige alla manualistica della prima metà del xx secolo, i cui pregi didattici, se esaminati alla luce della storia e della filosofia ma anche di una razionalità teologica desiderosa di andare fino al fondo dei problemi, tradivano forti e palesi scompensi nella metodologia scientifica e nei contenuti. Seguendo l'ispirazione fornitagli dal metodo trascendentale, negli anni successivi al Concilio Vaticano II Rahner si dedica alla concezione di una nuova Teologia fondamentale che superi la visione estrinsecista della precedente Teologia apologetica e sappia al contempo dirigersi ai fondamenti delle cose credute, sempre all'interno della fede, ma nel modo più universale e convincente possibile. Se facciamo però astrazione dal *Corso fondamentale sulla fede*, la sua concezione della Fondamentale non assumerà mai la forma di un trattato sistematico, sebbene la direzione da seguire risulti sufficientemente puntualizzata in un buon numero di saggi. In essi Rahner segnala più volte l'esistenza di un'interna tensione della Teologia fondamentale, ovvero il suo duplice compito di doversi proporre come scienza teologica da un lato, e di voler raggiungere l'uomo contemporaneo, alla cui fede essa deve servire, dall'altro.<sup>2</sup> Una missione resa più difficile dall'incapacità della odierna Fondamentale di poter abbracciare sotto un unico sguardo, le numerose istanze del pensiero critico, esegetico, filosofico o scientifico, che interpellano la Rivelazione ed esaminano il suo messaggio

poi rieditato rinnovato nel 1963 a cura di J.B. Metz [tr. it. *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977]; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1976 [tr. it. *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978].

<sup>1</sup> Fra i numerosi saggi dedicati a questo tema, si vedano in particolare le edizioni italiane di K. RAHNER, *Alcune osservazioni a proposito di un nuovo compito della teologia fondamentale* (1972), in "Nuovi Saggi", vol. VI, Paoline, Roma 1978, 241-257; *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti* (1965), in *ibidem*, vol. I, Paoline, Roma 1968, 199-235; *Saggio di uno schema di dogmatica*, in "Saggi teologici", vol. I, Paoline, Roma 1965, 51-111. In merito al rapporto con le scienze, cfr. *Scienze naturali e fede razionale* (1981), in "Nuovi Saggi", vol. IX, Paoline, Roma 1984, 29-84; *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze* (1970), in *ibidem*, vol. V, Paoline, Roma 1975, 119-137; *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali* (1971), in *ibidem*, 139-150; *Sul rapporto tra scienza naturale e teologia* (1979), in *ibidem*, vol. VII, Paoline, Roma 1982, 73-84.

<sup>2</sup> Cfr. RAHNER, *Alcune osservazioni a proposito di un nuovo compito della Teologia fondamentale*, 242.

dalla prospettiva di molteplici discipline. Pur ribadendo la convenienza di un lavoro d'*équipe* ove le diverse competenze dell'area vengano meglio distribuite, Rahner vede opportuno un percorso che rivisiti in termini più attuali l'*analysis fidei*, evidenziando come la sicurezza dell'assenso non dipenda necessariamente dai giudizi di certezza raggiungibili nei vari campi di sapere che interrogano la fede: per analogia, egli ne deriva un compito per la stessa Teologia fondamentale, quello del servizio ad una sintesi del giudizio piuttosto che ad un approfondimento eccessivamente specializzato.<sup>1</sup>

Quando Rahner si accosta all'idea di rivelazione lo fa secondo un'accezione ampia, capace di inglobare l'autentica esperienza religiosa dell'essere umano e, ancor prima, la sua apertura trascendentale all'autocomunicazione di Dio. La storia della salvezza, quale storia della rivelazione di Dio all'uomo, è di fatto co-estensiva con la storia religiosa dell'umanità. L'esperienza trascendentale ha tuttavia in Gesù Cristo, Dio e uomo, una mediazione storica che la autentica e che conduce l'autocomunicazione di Dio verso il suo compimento oggettivo. Alla Rivelazione si accede da entrambi i versanti, quello a priori trascendentale e quello a posteriori storico categoriale: «Da una parte [c'è] la costituzione della trascendenza, elevata soprannaturalmente, dell'uomo come il suo esistenziale permanente, anche se gratuito, ma operante sempre e dappertutto, ancora presente anche nella modalità del rifiuto; l'esperienza trascendentale della vicinanza di Dio, assoluta e in atto di perdono, anche se non può essere oggettivata concretamente per ognuno in modi a piacere. Dall'altra parte, la comunicabilità storica, l'oggettivazione concreta di questa esperienza soprannaturalmente trascendentale, che avviene nella storia [...] e che nel senso corrente è chiamata storia della Rivelazione».<sup>2</sup> Rahner ci terrà a precisare in più occasioni che il trascendentalmente necessario e lo storicamente contingente sono in qualche modo inseparabili, in quanto vi è una stretta relazione fra rivelazione storico-categoriale ed esperienza trascendentale. Per riconoscere quanto in noi ci parla in maniera atematica e trascendentale di Dio, occorre ascoltare anche le tracce che Lui lascia nella storia.<sup>3</sup> L'apertura trascendentale dell'uomo a Dio e alla sua autocomunicazione non va dunque vista come qualcosa di astorico e di astratto, perché anch'essa si dà nell'esperienza storico-concreta di ogni uomo e di tutti gli uomini, sebbene la si trovi spesso mescolata ad esperienze di Dio erronee, a fraintendimenti e a fallimenti. La rivelazione storico-categoriale ha il merito di rendere esplicito ciò che nella comunicazione apriori e trascendentale resterebbe implicito, ma possiede altresì il difetto di dipendere dalla mediazione

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 249-255.

<sup>2</sup> RAHNER, *Rivelazione: II. Mediazione teologica*, 205-206.

<sup>3</sup> Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 273, 308-309. Così un commento di Erhard Kunz: «Da un lato il movimento della trascendenza è ciò che muove ed orienta in seno a tutta la conoscenza categoriale e a tutta l'azione contingente. Dall'altro solo il categoriale e il contingente storico porta la trascendentalità ad essere sperimentata e ad esistere in maniera riflessa. Per comprendere la trascendentalità bisogna perciò porgere l'orecchio alla storia», E. KUNZ, *Conoscenza della credibilità e fede*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, vol. IV, 521.

e dai limiti della parola umana. Proprio l'inadeguatezza della comunicazione categoriale dell'esperienza trascendentale di Dio e l'universalità di quest'ultima consentono a Rahner di valorizzare le forme di fede implicita, a volte indicate come "cristianesimo anonimo", nonché la corrispondenza fra storia della religione e storia della rivelazione.<sup>1</sup>

Sottolineando tale corrispondenza, egli si propone sia di evitare l'estrinsecismo di una rivelazione intesa a comunicare dall'esterno contenuti oggettivati il cui carattere essenziale è stato spesso (ed erroneamente) indicato nel loro oltrepassare la ragione umana, sia di superare l'immanentismo tipico della comprensione idealista della rivelazione; infatti, l'orizzonte di grazia entro cui egli legge la primigenia apertura dell'uomo a Dio e la comprensione della rivelazione trascendentale come vera e gratuita rivelazione, proteggerebbe il cristianesimo dal considerarlo quale espressione finale e compiuta della storia religiosa dell'umanità, come voluto appunto dalle filosofie della religione di stampo idealista. La concezione di Rahner implica e assume una visione del rapporto fra Dio e il mondo, fra grazia e natura, ove il movimento con cui la natura si dirige verso la grazia è causato da Dio stesso quale fondamento trascendente dell'essere e del divenire del mondo. Si tratta di una visione "ascendente" della teologia, che egli inserisce entro una prospettiva storico-evolutiva del mondo in parte mutuata anche da Teilhard de Chardin, che Rahner conosce ed apprezza. In tal modo, la rivelazione è la più alta realtà nell'essere e nel divenire del mondo; ma essa è al tempo stesso sia azione oggettiva di Dio che offre contenuti categoriali all'uomo, sia azione dell'uomo chiamato a riconoscerlo trascendentalmente nell'autenticità della propria esperienza religiosa, un'esperienza ed un cammino storico in cui la grazia è però misteriosamente presente. L'orizzonte della grazia non diviene mai superfluo, né quest'ultima qualcosa di dovuto, perché la rivelazione trascendentale non predetermina quella storica, né si limita ad oggettivarla.<sup>2</sup>

La Teologia fondamentale si muove, per Rahner, proprio all'interno della circolarità fra storia e trascendentalità, fra rivelazione categoriale di Dio ed esperienza trascendentale dell'uomo; anzi, il suo compito specifico consisterebbe proprio nella dimostrazione della corrispondenza fra le due, offrendo così una base razionale alla fede, base che emergerebbe proprio nel presentare «l'avvento storico di un Salvatore assoluto quale manifestazione definitiva della rivelazione soprannaturale già da sempre operante nell'uomo stesso».<sup>3</sup> La credibilità

<sup>1</sup> «La rivelazione trascendentale e quella categoriale e la storia della rivelazione sono coesistenti alla *storia spirituale dell'umanità in genere*. Questo non è un errore del modernismo, ma una verità cristiana. Ed essa può essere provata molto semplicemente dal fatto che è certo che la storia della salvezza soprannaturale è operata dappertutto nella storia. E questo è stato messo in luce ancor più chiara nelle dichiarazioni del Vaticano II, entrando più chiaramente nella coscienza di fede della Chiesa. Ma la salvezza senza la fede e la fede senza una vera e propria rivelazione non possono susistere», RAHNER, *Annotazioni sul concetto di Rivelazione*, 17.

<sup>2</sup> Si veda, su questo punto, l'interpretazione offerta da ARDUSSO, *Teologia fondamentale*, 190-191.

<sup>3</sup> J. REIKERSTORFER, *Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, vol. IV, 436.

della Rivelazione si gioca dunque sull'armonia-corrispondenza fra la speranza trascendentale dell'essere umano ed i contenuti categoriali della Parola che gli viene annunciata. Mostrare la ragionevolezza del cristianesimo è mostrare come Cristo sia la spiegazione più profonda di ciò che l'uomo è e desidera. La stessa risurrezione di Cristo non potrebbe essere accettata unicamente sulla base dell'attendibilità dei testimoni, per quanto credibili essi ci appaiano: è la nostra speranza trascendentale di una vita eterna nell'amore che ci fa accogliere, nella fede, l'inaudito messaggio del Risorto. In linea ancor più generale, l'orientamento trascendentale della coscienza umana all'autocomunicazione di Dio è in grado di cogliere con uno sguardo di sintesi credibile anche tutti quegli elementi storici circa Gesù di Nazaret e la sua vicenda, certamente necessari per la fede, ma di per sé sempre soggetti a considerevoli incertezze, deboli ed insufficienti a determinarne l'opzione. In sostanza, il carattere incondizionato dell'assenso di fede non deriverebbe dalla conoscenza certa di tutti gli eventi storici coinvolti, bensì dall'orientamento trascendentale incondizionato che sopperisce alla incompletezza della sicurezza storica, trovando nel senso di quegli eventi la ragione delle sue aspettative. Se la legittimazione di Gesù di Nazaret consiste nel constatare/mostrare la corrispondenza fra il suo evento storico e la speranza trascendentale presente in ogni uomo, la legittimazione della Chiesa prende le mosse dalla fiducia della comunità primitiva nel Risorto e discende dalla fede in lui: la credibilità della Chiesa si poggia sulla credibilità di Gesù Cristo.<sup>1</sup> Insieme a von Balthasar e nella comune scia di Rousselot, sebbene secondo una prospettiva che vedremo essere diversa da quella del teologo svizzero, Rahner contribuisce in modo determinante all'affermarsi di una concezione *intrinseca* della credibilità della Rivelazione; e ciò non solo perché ribadisce che il motivo della fede è esso stesso oggetto della fede,<sup>2</sup> ma anche perché, più in generale, le ragioni della fede prendono avvio entro l'orizzonte rivelativo del rapporto trascendentale fra l'uomo e Dio, e sullo sfondo di questo rapporto devono essere valutate.

Le fondamenta sulle quali Karl Rahner edificherà la sua visione della Rivelazione e della credibilità del cristianesimo sono già gettate, come è noto, in *Hörer des Wortes*, il cui tracciato è in realtà quello di una filosofia della religione chiamata a legittimare, prima una specifica antropologia metafisica, e poi una giustificazione razionale della fede. Il programma è quello di esaminare «*se* e in che senso l'uomo possa scoprire in sé la capacità di "ricevere" un'eventuale rivelazione divina *prima* che abbia di fatto ascoltato la sua parola e sappia quindi di poterlo fare; e *come* si debba interpretare questa capacità di ascolto nei suoi

<sup>1</sup> Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 422. «A partire dall'essenza del cristianesimo la Chiesa deve essere concepita in maniera tale che essa stessa scaturisca dall'essenza del cristianesimo quale autocomunicazione soprannaturale di Dio all'umanità, (autocomunicazione) che si manifesta in maniera storica e che trova in Gesù Cristo il suo vertice storico definitivo. La Chiesa è un brano del cristianesimo in quanto evento salvifico», *ibidem*, 438. Sulla legittimazione della Chiesa cattolica quale Chiesa di Cristo, cfr. *ibidem*, 442-457.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 310-312.

elementi costitutivi partendo dalla rivelazione avvenuta». <sup>1</sup> Il nucleo di una simile filosofia della religione, aspetto centrale di un'ontologia della *potentia oboedientialis*, è rappresentato dall'apertura dello spirito umano all'Essere, uno spirito libero e operante nella storia, la cui conoscenza sensibile reclamerebbe una modalità di comprensione essenzialmente affidata alla parola, e dunque l'apertura costitutiva ad un Dio che si rivelerebbe come Logos. Apertura dell'uomo all'essere e sua capacità di realizzare un "ritorno completo" (uscendo fuori di sé per conoscere le cose e poi tornare in sé per conoscere di conoscere), libertà della volontà che accetta la finitezza del proprio essere e dunque riconosce la propria contingenza, ed infine predisposizione a conoscere la verità attraverso la parola, quale requisito capace di superare le ambiguità e la parziale oscurità di una semplice fatticità esterna: sono queste le tre "condizioni di possibilità" che fanno dell'essere umano, nella sua costituzione trascendentale, un uditore della Parola. <sup>2</sup> In sostanza, l'uomo è quell'essere che «deve stare ad ascoltare nella sua storia, l'eventuale rivelazione storica di Dio, che può giungergli in forma di parola umana». <sup>3</sup> Come già ricordato, questo orientamento apriori ontologico rappresenta un esistenziale permanente dell'uomo in quanto soggetto spirituale e la conoscenza di Dio ad esso associata è una conoscenza trascendentale e atematica. Ogni altra conoscenza categoriale di Dio, sia in ambito religioso che filosofico, diviene comprensibile e genuinamente attuabile solo quando le parole con cui la esprimiamo richiamano questa esperienza atematica del nostro orientamento al mistero ineffabile per eccellenza. Per meglio precisare il suo pensiero, Rahner afferma in più occasioni che dalla presentazione dell'essere umano come ontologicamente orientato all'ascolto della Rivelazione non deve derivare una qualche necessità della Rivelazione stessa, né l'idea che quest'ultima sia una sorta di "correlativo oggettivo" della propria apertura/disposizione religiosa ed esistenziale. Lo studio di una filosofia della religione sullo sfondo di ciò che, in definitiva, è pur sempre una teologia della rivelazione, consente al nostro autore di impostare anche il senso generale di un rapporto fra filosofia e teologia. Questo è certamente caratterizzato da una continuità, in quanto l'atto proprio e originario della filosofia della religione è restare disponibilmente aperta alla teologia, ma anche da una discontinuità, in quanto qualsiasi riflessione dell'uomo circa il suo rapporto con Dio non può dire alcunché sul contenuto di una Parola divina, né sul fatto che questa venga realmente pronunciata, perché lo "stare in ascolto" non è necessariamente legato ad alcun "effettivo ascoltare". <sup>4</sup>

Nel *Corso fondamentale sulla fede* le intuizioni emerse in *Uditore della parola* e gli itinerari filosofici che ne hanno accompagnato le argomentazioni, vengono

<sup>1</sup> RAHNER, *Uditore della parola*, 35.

<sup>2</sup> «L'uomo è l'ente, che è dotato di una spiritualità ricettiva aperta sempre alla storia e nella sua libertà in quanto tale si trova di fronte al Dio libero di una possibile rivelazione, la quale, nel caso che si verifichi, si effettua sempre mediante "la parola" nella sua storia, di cui costituisce la più alta realizzazione. L'uomo è colui che ascolta nella storia la parola del Dio libero. Solo così egli è quello che deve essere», *ibidem*, 209.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 208.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 220-222.

messi al servizio di una proposta dogmatico-pastorale che intende soddisfare (ma in certo modo previene e assai probabilmente ispira) la richiesta della dichiarazione conciliare *Optatam totius* (1965) di istituire un corso di “Introduzione al mistero di Cristo”, un insegnamento teologico di raccordo con le questioni esistenzialmente più rilevanti della formazione filosofica previa, e che funge perciò da propedeutica ai principi-guida di una più ampia Teologia fondamentale, secondo quanto lo stesso Rahner affermava nella Introduzione del *Grundkurs*, ma lasciava già intravedere nel precoce saggio *Sull’odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti* (1965). L’opera conferma la scelta di voler partire “dal basso”, dagli interrogativi religioso-esistenziali dell’uomo e dalla sua costituzione ontologico-trascendentale, per passare poi a giustificare l’ordinamento dell’uomo a Dio e legittimare la pretesa di rivelazione del cristianesimo. Della rivelazione divina si sviluppa ulteriormente lo stretto collegamento esistente fra le dimensioni antropologico-trascendentale e storico-categoriale, precisando che la prima può a ragione chiamarsi anche “rivelazione naturale” di Dio, una rivelazione che propriamente consiste nella manifestazione dell’esistenza di Dio *come domanda*, ma non ancora come risposta. La rivelazione storico-soprannaturale ha invece il carattere di un evento ed è propriamente dialogica: «In essa Dio parla all’uomo, gli rende manifesto non semplicemente quello che è leggibile sempre e dappertutto nel mondo attraverso il fatto che tutta la realtà mondana richiama necessariamente Dio nella trascendenza dell’uomo; [...] la rivelazione vera e propria invece dischiude – presupposta l’esistenza del mondo e dello spirito trascendentale – ciò che nel mondo e per l’uomo è ancora ignoto: la realtà intima di Dio e il suo libero rapporto personale verso la creatura spirituale». <sup>1</sup> Rahner sostiene inoltre che per comprendere l’autocomunicazione di Dio all’uomo è del tutto decisivo il fatto che il Donatore sia in sé stesso anche il dono e che Egli si doni alla creatura proprio per condurla al suo compimento. L’autocomunicazione di Dio opera anche come la necessaria condizione della possibilità dell’accettazione di quel dono, in modo da permettere al Dono increato di restare Dio, senza che Egli, nel venire accettato, si trasformi in un dono finito e creato che soltanto rappresenti Dio senza essere Dio stesso. <sup>2</sup>

Entro il quadro di una “rivelazione naturale” – alla quale però Rahner sembra togliere valore oggettivo-dialogico avendola associata alla dimensione atematica e trascendentale dell’autocomunicazione di Dio – rivestono a nostro avviso particolare interesse le sue riflessioni sul concetto di creaturalità e, in relazione ad esso, sull’orizzonte gnoseologico-trascendentale del principio di causalità. La nozione di *creaturalità* interpreta assai bene, secondo Rahner, l’esperienza diretta e originaria, trascendentale e fondante, del nostro rapporto con Dio. In particolare, creazione e creaturalità non indicano un evento verificatosi in un momento passato o isolato (il primo momento di un esistente temporale), bensì la posizione di tale esistente e del suo stesso tempo, una posizione nell’essere

<sup>1</sup> RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 228-229.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 167, 176-177.

che non soggiace alle leggi del tempo, ma rimane quale suo fondamento.<sup>1</sup> In quest'ottica, il nostro Autore può affermare che «il principio metafisico di causalità – rettammente inteso – non è un'extrapolazione della legge delle scienze naturali, né un'extrapolazione di quel pensiero causale che applichiamo nella vita quotidiana, bensì è fondato nell'esperienza trascendentale del rapporto intercorrente fra la trascendenza e il suo orizzonte».<sup>2</sup> Ne deriva anche l'esplicitazione di un'articolazione fra esperienza trascendentale e prove razionali dell'esistenza di Dio. La prima parrebbe corrispondere, in fondo, a quella percezione universale della nozione (atematica) di Dio senza della quale ogni cammino razionale non avrebbe alcun traguardo su cui riposare. Ancor prima che un principio filosofico, il principio di causalità impiegato nelle vie razionali all'esistenza di Dio evoca l'esperienza trascendentale del rapporto tra ciò che è condizionato e finito, da un lato, e la sua origine inafferrabile, dall'altro. «Tutte queste prove infatti nominano solo determinate realtà di natura categoriale esistenti nell'esperienza umana e le pongono espressamente nello spazio di quella trascendenza umana, all'interno della quale soltanto esse possono essere capite come tali, dal momento che in certo senso tutte queste realtà di natura categoriale e gli atti della loro conoscenza riconducono alla comune condizione di possibilità di tale conoscenza e di tali realtà. E di conseguenza le varie prove dell'esistenza di Dio possono propriamente solo chiarire l'unica prova dell'esistenza di Dio, partendo dalle varie rampe di lancio della medesima esperienza trascendentale».<sup>3</sup>

La preparazione del *Grundkurs* è senza dubbio parte della costante preoccupazione di Rahner per la formazione dei seminaristi e dei futuri sacerdoti, per i quali le tematiche teologico-fondamentali sono ritenute di valore strategico, perché il travaglio di una società secolarizzata e religiosamente indifferente è, per il nostro Autore, anche e in certo modo il travaglio presente in ogni giovane studioso di teologia. Il fine della formazione teologica non dovrebbe più essere, come in passato, quello di fornire una semplice sovrastruttura intellettuale della fede; di questa fede va oggi cercato ed illustrato il fondamento, perché ormai minacciata in un ambiente indifferente o incredulo – il medesimo ambiente al quale il futuro sacerdote dirigerà il suo apostolato e dal quale continuamente sarà messo in discussione.<sup>4</sup> È proprio a queste necessità che voleva rispondere il *Grundkurs*, una sorta di “teologia dei fondamenti” la quale, distanziandosi dalla tradizionale apologetica, doveva offrire delle solide basi per una fondazione intrinseca delle ragioni della fede e, indirettamente, fungere da introduzione alla stessa Dogmatica, molte delle cui premesse oggi non andrebbero più ritenute come scontate. In questo ambizioso programma Rahner sembra voler proprio mirare ad una *unità di vita intellettuale*, capace di integrare l'afflato pastorale e la vita spirituale, l'approfondimento teologico e la dimensione di preghiera.

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 110-111.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 103. Il tema verrà ripreso anche in RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 49-52.

<sup>3</sup> RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 104.

<sup>4</sup> Cfr. RAHNER, *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti*, 207-208.

«Il corso fondamentale – egli affermava – pur mantenendo tutta la sobrietà e il rigore scientifico che lo devono caratterizzare, potrebbe anche prestarsi a fungere da ponte fra la scienza teologica e la vita spirituale del giovane studente di teologia. L'abisso fra queste realtà della vita è, la maggior parte delle volte, grande, troppo grande. *L'introductio generalis in mysterium Christi* potrebbe spiegare al giovane studente che in essa egli riflette su quanto costituisce la sua vita spirituale per incrementarla, e che questa scienza viene veramente assimilata, quando è sorretta dalla realizzazione religiosa di quanto in essa egli teoricamente considera». <sup>1</sup>

Il programma di realizzare una teologia maggiormente comprensibile (e credibile) agli uomini del nostro tempo, conduce Karl Rahner a tematizzare anche un confronto con i risultati delle scienze. Dovendosi occupare della Rivelazione e della sua credibilità, è soprattutto la Teologia fondamentale a venirne coinvolta: come osserva Franco Arduso, Rahner assegna alla Fondamentale «un compito critico ed ermeneutico nei confronti dei contenuti della rivelazione, tenendo presente la situazione contemporanea degli uomini modellati da una visione scientifica del mondo». <sup>2</sup> In diversi fra i suoi saggi, così come in vari capitoli del *Grundkurs*, il teologo gesuita non ha timore di affrontare in modo quasi sistematico tutti i temi di maggiore rilievo: dal rapporto fra storia del cosmo e storia della salvezza al problema dell'ominizzazione, dal senso teologico di un mondo in evoluzione alle questioni inerenti la morte biologica e il peccato originale. Si offrono, è vero, delle indicazioni di metodo e delle piste di lavoro piuttosto che delle sintesi o delle soluzioni teologiche compiute, e la sua ermeneutica del Magistero ecclesiale potrebbe talvolta non essere condivisibile. Pur confessando con sincerità la sua posizione di non specialista – posizione che peraltro non gli impedisce di percepire l'importanza dei problemi e di segnalarli all'attenzione di quei teologi che possono, e forse devono occuparsene <sup>3</sup> – egli si mostra convinto che «il dovere che la teologia ha di imparare dalle scienze naturali non è stato ancora assolto» e che la stessa teologia «non conosce ancora in maniera sufficiente il destinatario a cui deve e dovrà in futuro rivolgersi», motivo per il quale «dovrà stare ancora a lungo in ascolto dei cultori delle scienze naturali». <sup>4</sup> La necessità di questo confronto emerge dal fatto che «la teologia fa delle affermazioni il cui oggetto diretto si trova all'interno di quel campo in cui stanno pure gli oggetti delle scienze naturali e delle scienze storiche». <sup>5</sup> Al tempo stesso, egli nega che tale confronto debba per forza di cose essere conflittuale (anche se dei conflitti si sono storicamente dati per difetto di fedeltà al proprio metodo), in quanto la teologia è scienza della totalità, principalmente legata ad

<sup>1</sup> *Ibidem*, 233-234.

<sup>2</sup> ARDUSSO, *Teologia fondamentale*, 192-193.

<sup>3</sup> «Poste queste premesse e queste limitazioni, cercherò di dire qualcosa alla luce della teologia (o meglio: alla luce di quel che un singolo teologo sa) su alcuni temi, che, per quanto propri delle scienze naturali, non possono essere in partenza estranei al teologo in quanto tale», RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 45.

<sup>4</sup> RAHNER, *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze*, 135.

<sup>5</sup> RAHNER, *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali*, 140.

una conoscenza trascendentale, mentre le scienze naturali sono interessate alla specificità e al particolare, e dunque legate a conoscenze categoriali a posteriori. I conflitti intervengono quando queste ultime assurgono impropriamente a visioni dell'intero; una tendenza, però, che Rahner giudichera in certo senso inevitabile, perché l'afflato verso l'unità della conoscenza e l'integrazione dei saperi è sempre presente nell'uomo sebbene non sempre guidato, come dovrebbe, da un approccio metafisico.<sup>1</sup>

Rahner assume ed accetta dalle scienze naturali una visione unitaria ed evolutiva dell'universo e della vita, distanziandosi per principio da soluzioni o immagini dualiste che vedano spirito e materia come due essenze l'una di fronte all'altra fra le quali dirimere, in ambito creaturale, questioni di priorità. Egli cerca piuttosto di leggere l'emergenza e la novità dello spirito come frutto sinergico della "autotrascendenza" della realtà creaturale e della causalità divina trascendente con cui il Creatore regge le sorti di ogni cosa, incluso l'universo materiale. Creaturalità e causalità vanno qui intese in senso "forte", non come relazioni che riguardino il mero ambito categoriale, bensì come relazioni fondate trascendentalmente dal Creatore. Anzi la materia stessa, proprio perché derivante da uno Spirito assoluto, ovvero da Dio, deve contenerne in realtà qualche riflesso, tale da poter essere considerata "un grado inferiore dello spirito": pur essendo il mondo "altro da Dio" non può essere una sua negazione.<sup>2</sup> In tal senso, egli intenderebbe recuperare l'intuizione classica e medievale che sottolineava la natura immateriale della *forma*, dalla quale dipendono l'essere e l'intelligibilità dell'ente, e dunque anche dell'ente materiale comunemente inteso. Proprio all'interno di questo quadro teoretico – richiamando esplicitamente il metodo trascendentale già applicato per lo studio dell'autocomunicazione di Dio (di cui la creazione è certamente parte) – egli suggerisce delle piste filosofico-teologiche per comporre il rapporto creazione/evoluzione, per illustrare la causalità divina in rapporto all'origine dell'anima umana e per investigare la comparsa dell'uomo sul nostro pianeta. Rahner accetta che l'autotrascendimento della realtà materiale, proprio perché sostenuto dall'azione trascendente di Dio, possa esprimere una vera crescita e l'emergenza di qualità nuove. In merito all'origine dell'uomo, e andando al di là di quanto ci direbbero oggi i risultati certi delle scienze, egli ritiene il poligenismo un dato scientifico inevitabile ed

<sup>1</sup> «Le scienze naturali studiano i singoli fenomeni dell'esperienza aposteriorica, che l'uomo incontra nel suo mondo (in fondo nell'esperienza sensibile) e le loro connessioni; la teologia ha a che fare – in ultima analisi in una indagine apriorica – col tutto della realtà in quanto tale e col suo fondamento. Di conseguenza non v'è da temere un conflitto assoluto fra le competenze delle scienze naturali e quelle della teologia, qualora le due parti evitino di sconfinare, andando contro la propria essenza, nel campo altrui e si lascino eventualmente richiamare all'ordine qualora abbiano compiuto inavvertitamente uno sconfinamento del genere», RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 33. Tale differenza gnoseologica è ben illustrata anche nel saggio *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali*, ove viene fornito un riepilogo chiaro e conciso del metodo trascendentale in rapporto alle conoscenze categoriali storiche e scientifiche.

<sup>2</sup> Cfr. RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 54-55.

elabora di conseguenza una visione teologica del peccato originale che risulti ad esso compatibile, distinguendo inoltre (opportunamente) fra la conclusione della parabola vitale-biologica di ogni essere vivente e la morte umana quale pena del peccato originale.<sup>1</sup> Nel suo dialogo con il pensiero scientifico, il nostro Autore non cerca sintesi originali, né vuole impiegare la scienza come *ispirazione* per la formulazione di quadri speculativi inediti: si limita piuttosto ad impiegare il dato scientifico (certo, o in alcuni casi presunto) continuando a fare sempre teologia. Contrariamente ad una prassi oggi talvolta ancora in uso, egli non si serve della teologia per contraddire i risultati delle scienze o per ipotizzarne la scorrettezza, ma piuttosto li assume, cercando nuove formulazioni teologiche che non generino più delle conseguenze che possano entrare in conflitto con quanto essi sembravano indicare.

Sebbene fortemente condizionato dal metodo antropologico-trascendentale da lui prescelto – un metodo sulla cui opportunità o addirittura ambiguità vari autori hanno da tempo avviato un dibattito segnalandone le conseguenze<sup>2</sup> – il progetto teologico-fondamentale di Rahner resta una proposta di tutto rispetto. La visione dell'uomo come uditor della parola è senza dubbio in sintonia con una rinnovata antropologia teologica affermatasi dopo il Concilio Vaticano II, ed impiegata spesso dal magistero di Giovanni Paolo II, capace di esprimere un orientamento costitutivo dell'uomo a Dio, negando il quale l'essere umano resterebbe incomprensibile a sé stesso. L'aver sottolineato la dimensione trascendentale e atematica della Rivelazione divina, fermo restando il suo necessario collegamento con una parola consegnata nella storia, ne garantisce le istanze di universalità e può favorire il dialogo del cristianesimo sia con le religioni, sia con il pensiero filosofico aperto al riconoscimento di un Assoluto trascendente. Diviene anche più facile giustificare l'origine di una rivelazione primitiva, che affidata alla sola dimensione categoriale risulterebbe più difficile far risalire ai primi uomini e, in definitiva, ad Adamo. Rivalutando la dimensione trascendentale della rivelazione all'interno di un'unica storia della salvezza, si offre uno sfondo religioso-esistenziale sul quale meglio riconoscere quali idolatrie, fallimenti o fraintendimenti possono essere stati introdotti e poi trasportati dalla mediazione umana di una rivelazione categoriale. Al tempo stesso, all'impostazione privilegiata da Rahner si possono indirizzare alcuni rilievi critici. L'insistere troppo

<sup>1</sup> «La morte può essere “stipendio del peccato” solo attraverso un modo particolare del morire, non semplicemente in quanto essa è la fine della storia della libertà nella fine biologica», RAHNER, *Scienze naturali e fede razionale*, 73.

<sup>2</sup> Le perplessità derivano soprattutto dall'eccessiva dipendenza della gnoseologia di Rahner da autori quali Kant e Heidegger: nota, al riguardo, la critica sollevata da C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974. Un esame equilibrato del pensiero di Rahner anche in merito alle critiche a lui dirette sulle tematiche qui esaminate può trovarsi in: M. SECKLER, *La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner*, in I. SANNA (a cura di), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, 49-67; P. BURKE, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes*, Fordham University Press, New York 2002. Per gli aspetti implicati nella teologia trinitaria, cfr. A. ARANDA, *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 69-123.

sulla corrispondenza, come in Tillich sulla correlazione, fra apertura/speranza umana e autocomunicazione divina potrebbe esporre il messaggio cristiano alla critica della proiezione antropologica, come indirizzata da Feuerbach e Freud, sebbene a parziale difesa del teologo gesuita andrebbe ricordato che tale critica colloca entrambi i poli della corrispondenza principalmente sul piano categoriale. Al metodo rahneriano si può anche obiettare che il primato della conoscenza trascendentale atematica andrebbe attribuito più alla religione che alla teologia – mentre egli pare farne largo uso soprattutto per quest'ultima – perché la teologia, come scienza tra le scienze, deve inevitabilmente poggiarsi (anche e in modo particolare) su una conoscenza categoriale. Ciò non toglie consistenza al Mistero ineffabile di Dio, né scambia l'oggetto proprio del sapere teologico, il Dio inconoscibile, con una "sua idea" di Dio. Si tratta comunque, e questo Rahner lo avverte, di raggiungere un difficile equilibrio, delle cui vicende la stessa storia della teologia è stata spesso protagonista.

Per quanto riguarda il rapporto fra teologia e scienze, va osservato che la concezione di Rahner di una teologia operante entro una sfera antropologico-trascendentale e riguardante conoscenze di per sé non evidenti, potrebbe terminare col separare eccessivamente le asserzioni veritative delle scienze della natura e quelle della teologia. Secondo la sua proposta, quest'ultima "utilizza" il dato scientifico, ma la verità del primo appartiene ad un altro ordine di conoscenza, quello categoriale, che di fatto non potrebbe mai seriamente fecondare il pensiero teologico.<sup>1</sup> Una prospettiva principalmente antropologico-trascendentale piuttosto che categoriale, insieme ad una conseguente visione non propriamente dialogica della natura, inclina il teologo gesuita ad un uso strumentale delle scienze, trascurando una riflessione sull'impresa scientifica come impresa *umana*, come ricerca appassionata della verità, le cui formulazioni possono mettere in luce delle genuine pieghe dell'essere, capaci di istruire con la teologia un vero rapporto non solo dialogico ma anche analogico.

## II. LA RIVELAZIONE COME ESTETICA TEOLOGICA IN HANS URS VON BALTHASAR

Pur non avendo avuto l'intenzione di consegnare un progetto strutturato di Teologia fondamentale, è fuori dubbio che il pensiero di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) abbia esercitato una certa autorità sulle modalità con cui tale disciplina è stata ricompresa nella seconda metà del xx secolo, specie dopo il Concilio Vaticano II. Egli ha infatti favorito il progressivo affermarsi di una nuova ermeneutica della Rivelazione e della sua credibilità, influenzando così anche sul modo di concepire i rapporti fra filosofia e teologia, e dunque sullo statuto epistemologico della Fondamentale. L'intero progetto della sua trilogia, composta da

<sup>1</sup> Cfr. S. VISINTIN, *Teologia e scienze naturali in Karl Rahner. Proposta di un modello dialogico*, «Studia Patavina» 50 (2003) 517-536.

*Gloria* (1961-1969), *Teo-drammatica* (1973-1983) e *Teo-logica* (1985-1987),<sup>1</sup> è in fondo l'esposizione di una organica e grandiosa teologia della Rivelazione della quale si sottolinea l'irriducibilità rispetto agli interrogativi che partono dal mondo e dall'uomo. Di essa si pone in risalto la logica epifanica che la rende prima percepibile dal soggetto, congiuntamente alla sua credibilità, e poi capace di rapirlo. Oltre a quanto contenuto nella trilogia, le coordinate essenziali della comprensione che von Balthasar ha della Rivelazione – certamente oggetto implicito anche di numerosi altri saggi – vengono da lui esposte in modo esplicito nel testo *Solo l'amore è credibile* (1963)<sup>2</sup> e nel suo contributo all'opera collettiva *Mysterium salutis*, firmato con il titolo *Mysterium Paschale* (1968).<sup>3</sup>

Presentata spesso quale itinerario alternativo a quello percorso da Karl Rahner – proprio a motivo dell'enfasi che il teologo di Lucerna pone sulla non pertinenza di un cammino che desideri accostarsi alle condizioni di possibilità e al senso della Rivelazione partendo dalle categorie trascendentali del soggetto – la teologia di von Balthasar, a differenza di quella sviluppata dal teologo di Friburgo, non è interessata né alle forme di razionalità contestuali, né all'interrogazione cosmologica e antropologica del soggetto. Di conseguenza, non sono presenti in von Balthasar speciali riferimenti al pensiero scientifico o al ruolo che esso possa giocare nella risposta dell'uomo alla Rivelazione. Anche in questo aspetto, come in altri che qui esamineremo brevemente, il pensiero di von Balthasar ha certamente condizionato buona parte della teologia contemporanea, favorendo un maggiore sviluppo dei temi da lui sottolineati – basti per tutti pensare alla rivalutazione del *pulchrum* e dell'approccio estetico in genere – ed un certo deprezzamento di quelli da lui tralasciati, o comunque taciuti.

Sebbene tutti i tre momenti scanditi dalla trilogia balthasariana abbiano per oggetto la Rivelazione, i commentatori convergono nel ritenere che sia il primo volume di *Gloria*, intitolato *La percezione della forma*, ad offrire i principi essenziali che illustrano sia l'evidenza soggettiva dell'autocomunicazione divina, nella fede, sia l'evidenza oggettiva di essa, appunto, nell'ostensione della sua "forma" (*Gestalt*). Fortemente centrati sull'economia rivelativa del Verbo incarnato, che esprime la *Gestalt* più bella e perfetta, i tre momenti identificano una manifestazione di Dio, rispettivamente: a) attraverso il trascendentale del *pulchrum*, che esprime l'epifania della bellezza e della coerenza della Rivelazione offerta alla percezione del soggetto; b) attraverso quello del *bonum*, contenuto della

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1961-1969 [tr. it. *Gloria. Una estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1971-1978]; *Theodramatik*, 4 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1973-1983 [tr. it. *Teodrammatica*, 5 voll., Jaca Book, Milano 1980-1986]; *Theologik*, 3 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1985-1987 [tr. it. *Teologica*, 3 voll. Jaca Book, Milano 1989-1992].

<sup>2</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966<sup>3</sup> [tr. it. *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 2002].

<sup>3</sup> Nella tr. it.: H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, 171-412. Pubblicata anche come *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990.

percezione e rivelato dall'agire drammatico di Dio nella storia del mondo; c) ed infine attraverso il trascendentale del *verum*, espressione della logica della rivelazione divina la cui verità/logica oltrepassa quella umana spiazzandola. Superando quanto un orizzonte antropologico (e cosmologico) sarebbe in grado di attendersi o categorizzare, la manifestazione della *Gloria* rivela nella forma estetica il sovrabbondare della gratuità divina, alla quale l'uomo, con la fede, può rispondere solo cedendone al rapimento (*Entrückung*) e all'estasi. Tutti i momenti della "trilogia" ammettono un'esplicita concentrazione cristologica: la Rivelazione, la sua verità e la sua credibilità, divengono comprensibili solo nella loro "forma cristica", tanto nella dimensione estetica di tale forma quanto nel suo dinamismo storico.<sup>1</sup> I contenuti di una Teologia fondamentale risultano così intrecciati all'interno di una prospettiva e di un metodo tipicamente dogmatici,<sup>2</sup> il cui sviluppo trasversale consente di riconoscere in *Gloria* una trattazione della Rivelazione (classicamente intesa) e della fede, insieme ad alcune istanze della credibilità, che vengono pure sviluppate nella *Teo-drammatica*, mentre le istanze dell'universalità della verità vengono soprattutto affrontate nella *Teo-logica*. Nasce così in von Balthasar la convinzione che una Teologia fondamentale, ove la si voglia tematizzare, debba essere sostanzialmente una dottrina della visione (*Erblickungslehre*), ovvero una "teologia della percezione della forma".<sup>3</sup>

Originariamente compresa come *Gestalt*, ovvero come forma, la Rivelazione non è assimilabile ad una dottrina se non in modo derivato. Gli aspetti di contenuto sono certamente presenti ma non sono fontali nella percezione, conservando il *pulchrum* il valore di primo accesso ed inizio dell'itinerario che condurrà al riconoscimento dei restanti trascendentali. Al rivelarsi, Dio non ci viene incontro in primo termine come maestro (*verum*), o come redentore (*bonum*), quanto piuttosto come colui che mostra e irradia *se* stesso e la gloria del suo amore trinitario eterno, con quel carattere disinteressato che il vero amore ha in comune con la vera bellezza. Finalità prioritaria dell'auto-rivelarsi di Dio, in sostanza, non è l'affermazione di verità oscure all'uomo, bensì la manifestazione

<sup>1</sup> «Così come noi non possiamo raggiungere il Dio vivente se non mediante il suo Figlio incarnato, ma attraverso questo realmente, altrettanto non possiamo parlare delle bellezze di Dio astraendo dalla sua apparizione e dalla sua forma storico-salvifica. Grazie all'apparizione di Dio, alla gloria inafferrabile e degna di Dio che in questa apparizione si fa a noi presente, è possibile leggere e accedere alla bellezza e alla gloria proprie di Dio», VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 109.

<sup>2</sup> «Giacché tratteremo in questa parte parecchie questioni che ordinariamente vengono studiate dalla cosiddetta teologia fondamentale, non bisogna riportarne l'impressione che noi vogliamo sviluppare una teologia fondamentale distinguibile dalla dogmatica e ad essa contrapposta. Il cammino delle nostre riflessioni tenderà piuttosto a comunicare la convinzione della inseparabilità di ambedue gli aspetti della teologia», *ibidem*, 3.

<sup>3</sup> «Un'estetica teologica fedele al suo oggetto, deve essere sviluppata in due direzioni. Essa abbraccia: 1. La dottrina della percezione (*Erblickungslehre*) o teologia fondamentale. Estetica (nel senso kantiano) come dottrina della percezione della forma del Dio che si rivela. 2. La dottrina del rapimento o teologia dogmatica. Estetica come dottrina dell'incarnazione della gloria di Dio e della elevazione dell'uomo alla partecipazione di questa gloria». Ne deriva «una conseguenza metodologica di vasta portata: l'inseparabilità ultima, cioè, tra teologia fondamentale e teologia dogmatica, tra dottrina della percezione e dottrina del rapimento», *ibidem*, 110.

della sua eterna inaccessibilità, la quale non ha la determinazione negativa di ciò che non viene conosciuto, quanto piuttosto la proprietà positiva e personale di Colui che non potrebbe essere conosciuto altrimenti, analogamente a quando, contemplando una magnifica opera d'arte, la penetriamo solo al riconoscerne la sua "inintelligibile genialità".<sup>1</sup> Ne risulta così condizionata anche la modalità di intellesione della Rivelazione da parte dell'uomo, perché, presentandosi a lui come Gloria ostensiva, essa possiede una sua auto-comprensione ed una sua auto-evidenza: Dio diviene riconoscibile solo attraverso Dio stesso. Il riconoscimento/credibilità della auto-comunicazione di Dio non può essere affidato a categorie determinate dal soggetto, ma solo lasciando che il soggetto si disponga in pura recettività; il cammino per tale riconoscimento è segnato dalla logica dell'amore, una logica che ha sempre in Dio, e non nel soggetto, la sua origine fontale.<sup>2</sup> È ancora l'amore assoluto di Dio il "centro" attorno al quale il *logos* raccoglie i dogmi e le verità rendendoli intelligibili e unitari, un centro che non può essere fornito né dal mondo né dall'uomo. Tale punto di raccolta e di sintesi non si trova nella cosmologia, perché a partire dall'epoca moderna filosofia e teologia marciano ormai separate, né si trova nell'antropologia, perché l'uomo «non può costituire criterio di misura per Dio né la risposta dell'uomo essere criterio di misura per la Parola che a lui è indirizzata».<sup>3</sup> Non sarebbe un centro sufficiente di unificazione, per von Balthasar, neanche la sintesi dottrinale fornita dalla Chiesa, se e quando l'autorità della Chiesa dimenticasse che essa diviene legittimamente credibile solo come manifestazione gloriosa dell'amore divino.<sup>4</sup>

La bellezza è dunque, per il teologo di Lucerna, la parola da cui cominciare, seguendo i passi di un'estetica teologica (e non di una teologia estetica) che rifletta sulla forma e sullo splendore, sulla *species* e sul *lumen*. Ma, si badi bene, una parola alla quale né la filosofia né le scienze potrebbero secondo lui mai accedere, una parola dalla quale esse non potrebbero neanche mai prendere avvio; una parola, ancora, che la stessa teologia (protestante e cattolica) ha spesso reso equivoca, impegnandosi talvolta ad una vera e propria "disestetizzazione", rimandando il bello e la sua epifania nell'*eschaton*, oppure eliminando la contemplazione dalla fede per rinviarla solo nel dominio della speranza. La *Gestalt* con cui il *pulchrum* si rivela non è una forma fra le forme, ma forma identica con

<sup>1</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 171.

<sup>2</sup> «Un amore che mi è donato posso "intenderlo" sempre e solo come un miracolo, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente, neppure conoscendo il carattere comune della natura umana [...]. Nell'istante in cui io affermo di aver *capito* l'amore di un'altra persona per me, cioè lo spiego o con le leggi della natura umana o lo giustifico con motivi esistenti in me, questo amore è definitivamente perduto e fallito. [...] Il vero amore è sempre incomprensibile e solo in quanto tale è dono», VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 42.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 119.

<sup>4</sup> «La Rivelazione non nega nessuna aspirazione antropologica naturale-sovrannaturale né che a tali desideri del *cor inquietum* venga data risposta in un ambito antropologico: però, essa chiaramente precisa che questo cuore giunge a comprendere se stesso soltanto quando ha scorto quell'amore che il cuore divino prova per lui sino a giungere a morire per noi, trafitto sulla croce», *ibidem*, 121.

l'esistenza; anzi, la testimonianza dell'essere diventa incredibile per colui il quale non riesce a cogliere il bello. È forma che oltrepassa il rapporto con chi o cosa essa debba informare, e dunque si colloca al di là dell'offrire e del ricevere, al di là dell'io e del tu, perché essa, ed essa soltanto, li abbraccia entrambi.<sup>1</sup> Insieme alla convinzione circa la pienezza critica della forma, von Balthasar è profondamente persuaso che siano stati i santi coloro che abbiano colto meglio la bellezza della forma divina, e più arrendevolmente abbiano ceduto al suo rapimento, divenendo i più alti interpreti della "forma cristiana", capaci di mostrarne al contempo tutta la valenza "umana".<sup>2</sup>

Fedele alla sua fonte biblica giovannea, nel pensiero del teologo svizzero la logica dell'ascolto della Parola pare assorbita entro la logica della percezione, che è visione della Gloria, perché la parola ascoltata è adesso il Verbo *reso visibile*: «l'atto comprensivo che contiene in sé l'ascolto e la fede, è una percezione, nel senso forte del termine: come accoglimento di un vero che offre se stesso».<sup>3</sup> La fede non è compresa primariamente come risposta ad una parola che risuona nell'intelligenza o nel cuore, ma come rapimento causato dalla bellezza eterna della forma che quella parola trasporta e ostende, secondo però una circolarità fra percezione e rapimento, in quanto «nessuno può percepire in verità senza essere già stato rapito, e nessuno che non abbia già percepito può essere rapito».<sup>4</sup> Pur affermando la libertà del soggetto che si dona al suo Creatore, l'enfasi è qui posta sulla gratuità della fede, sulla sua dimensione di abbandono e arrendevolezza. Ogni possibile "amore incoativo", ogni debole predisposizione dell'uomo verso l'amore, non è che la "trappola" con cui Dio attira l'uomo, per spiazzarlo e sconvolgerlo, mostrandogli come questo suo amore sia in realtà, di fronte al Suo, un non-amore. Se l'amore di Dio può essere percepito dall'uomo è perché Dio dà la possibilità di questa percezione. L'immagine di Dio presente nell'uomo non è che un «germe assopito dentro di noi», un seme che deve svegliarsi al libero dono della grazia divina. Il rapporto con cui Dio si rivela all'uomo e viene da questi percepito non è bilaterale, ma unilaterale: Dio stesso reca con Sé la risposta umana e la presuppone nel suo dono. L'amore di Dio che si effonde nelle tenebre del non-amore della creatura, si procura Esso stesso il grembo in cui la risposta viene accolta e fruttifica. La libertà della risposta umana è compresa da von Balthasar come amore gratuito di Dio che opera nell'uomo, mentre da parte della creatura la libertà della fede è rinuncia ad ogni desiderio di sapere autonomo.<sup>5</sup>

La fede deriva la sua "razionalità" dall'atto sintetico con cui percepisce la forma, vedendola subito come qualcosa che conferisce unità e senso ai frammenti. In continuità dichiarata con il "senso illativo" tematizzato da Newman e con gli "occhi della fede" illustrati da Rousselot, per von Balthasar l'atto di fede è razionale proprio nel momento in cui si qualifica come tale, cioè come atto *di*

<sup>1</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 105.

<sup>5</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 62-63 e 69.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 4.

*fede*. «È una questione secondaria – egli afferma – quella di sapere in che misura il singolo credente è capace di giustificare in maniera riflessa e razionale la sua visione; l'atto di fede non trae la sua razionalità centrale da un'attività, ad esso precedente, della pura ragione; anzi non ne sarebbe affatto capace in quanto la razionalità viene a sorgere di fatto proprio e soltanto nell'atto di fede. Tutta questa dinamica non può aver luogo che all'interno dell'orientamento generale dell'uomo a Dio, in un contesto esistenziale quindi che impegna sia la ragione, che la volontà, la libertà e l'amore». <sup>1</sup> In realtà, la capacità di sintesi della facoltà attiva della fede, sia come *habitus* che come *virtus*, non ha sede nel credente ma in Dio che inabita in lui, della cui luce e conoscenza l'atto di fede partecipa. <sup>2</sup>

La teologia della Rivelazione di von Balthasar è di fatto centrata sul mistero pasquale di Gesù Cristo, dal quale essa acquista estensione teologica (rivelazione trinitaria) ed un più alto guadagno in profondità ermeneutica (il mistero della croce-risurrezione come parola ultima e definitiva di Dio). L'intera storia della salvezza e la testimonianza della Scrittura che la trasmette, possono essere riepilogate/riassunte negli eventi di Gerusalemme, il *Triduum mortis*, apice che caratterizza la vita intera di Gesù Cristo e orienta la comprensione del suo evento/mistero da parte dei suoi discepoli: qui la rivelazione di Dio si fa somma, e sommamente trinitaria. Quanto lì avviene e le conseguenze teologico-salvifiche che dal mistero pasquale promanano, rivelano la logica della Incarnazione-redenzione di Gesù Cristo (inseparabili tanto nella prospettiva orientale come in quella occidentale) come logica di un *universale concretum*. L'enfasi balthasariana è posta certamente sulla morte-kenosis del Verbo, ma non per passare in ombra la sua glorificazione, né per sposare in modo acritico la prospettiva luterana, bensì per cogliere nel suo svuotamento terreno tutta la radicalità e l'abisso dell'appello rivolto al cuore dell'uomo, perché «proprio la radicalità irraggiungibile di questo nascondimento attira lo sguardo e l'attenzione degli occhi della fede», <sup>3</sup> facendo di questa morte un evento incommensurabile, che non può essere paragonato a nessuna altra morte. La solidarietà del crocifisso, fatto per noi peccato, con l'uomo decaduto, spinge von Balthasar fino ad interpretare gli inferi ai quali il Cristo discende non più come semplici "regioni inferiori"; egli ne propone invece una inedita (e per certi versi discutibile) interpretazione quale stato di totale separazione da Dio, ovvero quell'inferno meritato dal peccato dell'uomo. <sup>4</sup> Dalla sua comprensione della centralità che il mistero pasquale occupa nella Rivelazione, ricapitolandola, si raccoglie tuttavia un frutto importante: la *theologia crucis* non viene più vista in opposizione ad una *theologia gloriae*, <sup>5</sup> perché fra di esse è ora possibile gettare un ponte che superi lo iato e

<sup>1</sup> VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 161-162.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 165.

<sup>3</sup> VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 206.

<sup>4</sup> Il tema è stato oggetto, come è noto, di vivace dibattito. Un riepilogo emblematico in A.L. PITSTICK, *Light in the Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2007.

<sup>5</sup> «Qualora si sia compreso che anche la kenosi estrema diventa una possibilità nell'amore eterno di Dio, da lui abbracciata a garantita, risulta anche superata radicalmente l'opposizione tra una *the-*

ne mostri la continuità.<sup>1</sup> Da tale prospettiva fortemente cristocentrica ne deriva che il mistero del Cristo crocifisso e risorto divenga anche la *forma* decodificante e normativa per la comprensione della Scrittura nel suo insieme, e per il modo di intendere la stessa ispirazione biblica. «Ciò che è ispirato è il risultato a cui termina una storia del testo, mai adeguatamente ricostruibile, e non già i brandelli che l'analisi filologica crede di poter strappare dall'insieme già costituito, per insinuarsi quasi furtivamente dietro la forma e tentare di scoprire il suo segreto a partire dal processo stesso della sua formazione. [...] Nella forma soltanto, e non già nella psicologia o nella biografia, è possibile intendere l'ispirazione nella sua pienezza. Ogni filologia scritturistica quindi, se vuole essere feconda, deve partire dalla forma e ritornare ad essa».<sup>2</sup> Condividendo in questo la prospettiva barthiana, per il teologo di Lucerna non la Sacra Scrittura o la Parola sono il linguaggio originario di Dio, bensì lo è Gesù Cristo, lui che oltre ad essere la Parola è anche l'Immagine, l'Espressione e l'Esegesi di Dio.

Il progetto balthasariano di una estetica teologica non poteva non condizionare anche le modalità con cui accostarsi alla credibilità della Rivelazione. Egli ritiene che l'Apologetica cattolica tradizionale, proponendosi di conciliare la pretesa di Rivelazione di Gesù Cristo con la ragione – o comunque ritenendo di dover affidare a quest'ultima il motivo della sua accoglienza – sia incappata in un dilemma insolubile: credere sulla base di una sufficiente certezza della ragione, correndo così il rischio di una fede non più basata sull'autorità divina e dunque non più cristiana, oppure rinunciare alla certezza della ragione per poggiarsi soltanto su delle probabilità, pensando così di poter prestare una fede più autenticamente cristiana. Da tale *impasse* si dovrebbe uscire, egli afferma, con una Teologia fondamentale capace di «vedere la forma che Dio pone davanti a noi in modo inequivocabile», una teologia, appunto, della percezione della forma. Una simile teologia è ben di più che una teologia dei segni o una teologia della credibilità. Decidendo di non “poggiarsi” su nessun altro segno che su Cristo stesso, essa pone al centro una forma, la forma determinante di Dio nel mondo, l'unico e fontale *segno* della Rivelazione che al tempo stesso supera in sé la logica di ogni segno.<sup>3</sup> In Gesù Cristo «ci troviamo di fronte ad una forma autentica, “leggibile”, e non soltanto di fronte ad un segno o a un cumulo di segni. Cristo può operare e porre dei segni e questi segni staranno sempre in una connessione significativa con lui stesso; ma egli stesso è di più e diverso che

*ologia crucis* e una *theologia gloriae* – senza per questo lasciare che si confondano vicendevolmente»,  
VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 234-235.

<sup>1</sup> «Morte e ammutolimento del Logos diventano però nella sua autoaffermazione talmente centrali che noi dobbiamo intendere proprio la sua non-parola come la rivelazione ultima e la sua parola estrema; egli è infatti, nell'umiltà del suo abbassamento ubbidiente fino alla croce, identico con il Kyrios esaltato. La continuità è data dall'amore assoluto di Dio per l'uomo, efficacemente rappresentantesi in tutti e due gli aspetti (e quindi nello iato stesso) ed il fondamento della possibilità di questo amore per l'uomo è dato dall'amore trinitario in se stesso», *ibidem*, 233.

<sup>2</sup> VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, 22-23.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 159.

un puro segno». <sup>1</sup> Nessuna apologetica, nessuna esegesi biblica dovrebbero mai impedire né tanto meno vanificare l'incontro originario, fra rivelazione e bellezza, che si rende disponibile nella gloria del Verbo incarnato e nel rapimento che essa produce nell'essere umano. È ancora in Cristo che si comprende come la logica della credibilità della Rivelazione debba essere intrinseca alla Rivelazione stessa, in accordo con l'auto-evidenza oggettiva della *Gestalt* divina che, lo ricordiamo, ha nel Verbo incarnato il suo centro e la sua espressione massima. «Si tratta di un'evidenza che emana e si impone a partire dal fenomeno stesso e non che viene stabilita a motivo del bisogno di soddisfacimento del soggetto. La forma che ci incontra storicamente è convincente in se stessa perché la luce, mediante cui essa brilla, emana da essa stessa e si dimostra in modo evidente come tale, in quanto luce che emana dalla cosa». <sup>2</sup> I segni della *Rivelazione* non sono trattabili alla stregua di motivi di credibilità: i segni che hanno origine da Cristo (miracoli, parole autorevoli, ecc.) semplicemente lo manifestano, mentre i segni che rimandano a lui (profezie) non hanno bisogno di essere creduti, perché colui che li conosce vede simultaneamente la loro congruenza con la "forma" ostensiva che è Cristo stesso. In senso stretto, miracoli e profezie non appartengono all'Apologetica, ma alla dogmatica. <sup>3</sup>

Prenderà qui forza, è facile riconoscerlo, il tentativo della contemporanea Teologia fondamentale, condiviso con un diverso percorso anche da Rahner, di abbandonare una visione estrinsecista della credibilità, o almeno di riconvertire in senso cristologico quelle ragioni del credere che fino a quel momento avevano corso il rischio di essere presentate/comprese in un terreno lontano dalla fonte dalla quale dimanano. La "Forma", infatti, non acquista credibilità da altri che da Se stessa, sebbene lo faccia attraverso un sistema di testimonianze la cui coerenza ultima ha ancora nella Gloria divina la sua causa. Von Balthasar identifica quattro fonti, sebbene di autorità diseguale, che rendono testimonianza alla "forma" di Gesù: egli riceve testimonianza dal Padre, dalla storia (Israele e suoi profeti), dal cosmo (opere e miracoli) e dallo Spirito. In tutti questi casi non si tratta di una testimonianza ricevuta dall'esterno, bensì dall'interno del piano

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 167. «I segni che i giudei esigono (1Cor 1,22) non sarebbero che segni separati, comprensibili in se stessi, che potrebbero essere conosciuti neutralmente e potrebbero essere presi come indizio per un contenuto da essi indipendente, che o al quale bisognerebbe credere. Invece il segno che è Gesù, e che egli opera solo in connessione con tutta la sua rivelazione, sostanzialmente non è un rimando, ma la cosa stessa. Egli opera risurrezioni, perché egli stesso è la risurrezione (Gv 11,25). Egli dona la luce degli occhi, perché egli stesso è la luce del mondo (8,12); egli dona il pane, perché egli stesso è il pane della vita (6,35); egli purifica i suoi con acqua sparsa (13,6), perché egli stesso è l'acqua zampillante di Dio (4,13s; 7,37s)», *ibidem*, 627. <sup>2</sup> *Ibidem*, 434.

<sup>3</sup> «In quanto rendono attento alla forma di Cristo colui che sta lontano e, come segni esterni, attirano l'attenzione sulla "armonia" interna della forma, fanno parte dell'apologetica o della teologia fondamentale: ma nella misura in cui tutta la connessione interna tra segno e forma o, con altri termini, la forma vera del segno stesso può essere colta solo se la connessione viene letta e compresa nel senso della rivelazione stessa, all'interno quindi della fede, allora sia il miracolo che la profezia appartengono alla teologia dogmatica», *ibidem*, 187.

della condiscendenza divina.<sup>1</sup> La testimonianza che il Padre offre al Figlio non va considerata in modo strumentale, quasi il Figlio fosse impiegato quale strumento per una “rivelazione dell’invisibile”; essa esprime invece una identità essenziale: il Figlio non è la forma del Padre, ma la forma e lo splendore di quello stesso Dio che egli è insieme al Padre. A differenza della testimonianza resagli dal Padre e dallo Spirito, le testimonianze della storia e del cosmo non sono strettamente necessarie al Figlio, ma gli vengono prestate in favore degli uomini. In particolare, attraverso il ruolo di Israele e di tutto il Primo Patto, l’intera storia umana viene abilitata a rendere testimonianza a Gesù Cristo, e con essa anche il mito: grazie alla mediazione operata dalla rivelazione veterotestamentaria, il mito e Cristo possono venire in contatto fra loro. Così come accade al pensiero filosofico, neanche il mito, anch’esso in ritardo rispetto all’eccedenza della forma divina, può essere letto come risultato di pensieri, aspettative o di giudizi umani, bensì come l’effetto di azioni di Dio sulla storia degli uomini. In merito ai rapporti fra Primo e Nuovo Testamento, non sono le categorie di continuità e discontinuità a fornire l’immagine adeguata ad interpretarne l’articolazione, perché le due Alleanze sono piuttosto paragonabili ad un dis-piegamento e ad un ri-piegamento della medesima Forma – nel primo caso attraverso la lunga distensione dei tempi che puntano alla salvezza, nel secondo caso attraverso una ricapitolazione che precipita la storia e i suoi significati. Infine, la testimonianza offerta a Cristo dal cosmo è quella dell’assoggettamento del mondo rivelato dai suoi miracoli – dei quali von Balthasar accetta il realismo delle narrazioni distanziandosi così da un’esegesi demitizzante – che della forma di Cristo manifestano anche la glorificazione. Tuttavia, essi non manifesterebbero *in primis* l’inclinarsi del Maestro verso i mali del mondo e le necessità degli uomini, bensì l’epifania del suo potere messianico e il suo trionfo escatologico sulle “potenze” e sul disordine del peccato. I miracoli non vanno letti come rottura dell’ordine naturale, bensì come una sua ricostruzione.<sup>2</sup>

Nel cuore del *pulchrum* e del suo appello giace la gratuità dell’amore, perché la rivelazione è rivelazione di una parola d’amore. Di conseguenza, anche la credibilità che la Forma reca con sé dovrà essere caratterizzata, nel suo nucleo più profondo, dalla credibilità dell’amore. È Gesù Cristo che realizza e porta a compimento la rivelazione/credibilità dell’amore; egli lo fa positivamente (nell’assolutezza della donazione della sua vita sulla Croce), e negativamente (nella totalità della sua solidarietà con gli uomini nell’abbandono da Dio che la Croce suppone): «Il segno di Cristo è intelligibile soltanto se il suo sacrificio umano d’amore spinto sino alla morte è inteso come manifestazione dell’amore assoluto. Ed è proprio questo rapporto che impedisce che noi ingrandiamo la sua umanità con caratteri eroici, sovrumani, semidivini [...] oscurando in tal modo la reale manifestazione dell’amore».<sup>3</sup> Una rivelazione nell’amore ben

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 569-642.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 620-625.

<sup>3</sup> VON BALTHASAR, *Solo l’amore è credibile*, 83.

esprime l'eccedenza della Forma perché l'Amore di Dio resta assolutamente incommensurabile e incomprensibile, né il *Lógos* divino ricostruibile a partire dai frammentati e molteplici *lógoi* umani.<sup>1</sup> L'amore agapico della rivelazione cristiana non può neanche essere compreso come mera analogia dell'amore umano, bensì solo come conversione di chi si riconosce incapace di amare e trova mancanti e arretrati tutti i modi con i quali questo amore può essere umanamente detto o predetto. Lo scandalo con il quale la fede si imbatte non è ostacolo alla credibilità, quanto piuttosto la cifra che testimonia la vera provenienza della Parola proposta per essere creduta. Il vero scandalo è segnale che adesso comincia la vera fede, una fede che si indirizza primariamente all'amore di Dio che ci previene e ci supera. Opera della fede è riconoscere il *prius* assoluto e inafferrabile dell'amore. «La prima cosa che deve saltare agli occhi del non cristiano nella fede cristiana è il fatto che essa palesemente osa molto, troppo. È troppo bello per essere vero: il mistero dell'essere svelato come amore assoluto».<sup>2</sup> Per von Balthasar, l'apologetica di Gesù si riassume, in sostanza, nel suo comandamento «come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli» (*Gv* 13,34-35); aggiungendo che tale amore diviene per Cristo anche dimostrazione della credibilità del suo insegnamento dogmatico: «perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (*Gv* 17,23).<sup>3</sup> L'amore non è una parola del mondo su se stesso, ma la parola conclusiva di Dio su di Sé,<sup>4</sup> e perciò impiegare un cammino cosmologico o antropologico per suffragare la credibilità di questo atto resta sempre un'operazione inadeguata: «Quel che Dio intende dire all'uomo attraverso Cristo non può ricevere sistemazione né nel mondo nel suo insieme, né nell'uomo in particolare: esso è assolutamente teologico, anzi, meglio ancora, teo-pragmatico [...]. Di questo [atto] va detto che esso è credibile soltanto come amore: intendiamo l'amore stesso di Dio, la cui manifestazione è quella della gloria di Dio».<sup>5</sup>

Von Balthasar è tuttavia consapevole della necessità – che peraltro la sua estetica teologica non sviluppa – di attribuire al soggetto delle condizioni previe, intellettive ed esistenziali, che consentano all'auto-evidenza della forma di essere percepita. Ciò lo conduce ad esprimere una menzione di merito nei confronti di Blondel e del suo metodo dell'immanenza, ma egli lascia ugualmente chiaro che ogni condizione soggettiva di possibilità o forma soggettiva esistente (qualificata nella sua sostanza come kantiana) non può mai entrare nel bilancio della costituzione dell'evidenza oggettiva della *Gestalt* divina, né tanto meno condizionarla o sostituirla, perché sempre di fronte ad una eccedenza e ad uno stupore incommensurabili.<sup>6</sup> Gli itinerari/approcci cosmologico e antropologi-

<sup>1</sup> «Se la parola fondamentale di questo *logos* [divino] non suonasse amore e – poiché trattasi di rivelazione divina – amore assoluto, incondizionato e quindi liberissimo, il *logos* cristiano dovrebbe mettersi in fila con i *logoi* di quelle altre dottrine e sapienze religiose che rivelando (in chiave filosofica, gnostica o mistica) i tesori della sapienza assoluta, conducono a un completamento delle conoscenze frammentarie», *ibidem*, 44.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 85.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 100.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 7-8.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 113.

<sup>6</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *La percezione della forma*, 435.

co vengono pertanto qualificati come “riduzioni” della (comprensione della) Rivelazione, ed inadeguato viene anche ritenuto il tomasiano *desiderium naturale videndi Deum*. In sostanza, l'uomo non sarebbe capace di formulare alcuna precomprensione di Dio a partire dalla creazione: tale (pre)comprensione è possibile solo nella rivelazione del Cristo. A chi gli obietta che per percepire la rivelazione, anche nella sua eccedenza, è necessario che vi siano dei riferimenti antropologici o comunque delle condizioni soggettive, egli risponde che una precomprensione umana della rivelazione è possibile solo perché Dio si è fatto uomo, e perché solo in Cristo ha soddisfatto le forme universali presenti nel soggetto umano, recuperando così in chiave cristocentrica ogni possibile articolazione fra naturale e soprannaturale o fra creazione e redenzione.

Nella produzione balthasariana troviamo anche una raccolta di saggi pubblicata come *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956), il cui titolo in lingua inglese *Science, Religion and Christianity*<sup>1</sup> potrebbe a prima vista far pensare ad un esame delle istanze del pensiero scientifico nei confronti della teologia. Tuttavia le riflessioni di quest'opera, che va collocata in un periodo precedente alla sintesi più matura della “trilogia”, non trattano del valore che la conoscenza scientifica potrebbe eventualmente possedere in merito ad una ermeneutica della Rivelazione, quanto piuttosto delle modalità storiche con cui l'uomo si è posto di fronte alla natura, valutate sullo sfondo del pensiero filosofico. Von Balthasar vi sottoscrive la convenienza della perdita di un rivestimento naturalistico che la concezione dell'uomo possedeva a suo avviso nella fase mitica e poi classica, esaltando piuttosto un certo primato/distacco dell'antropologia nei confronti della cosmologia. La natura non dovrebbe più essere uno “specchio” per l'uomo, ma solo la “finestra” attraverso la quale egli si riconosce osservatore consapevole: l'uomo non può auto-comprendersi riflettendo sulla natura. Inoltre, non esiste una cosmologia indipendente da un'antropologia, in quanto è sull'uomo che ogni realtà cosmica converge e dall'uomo che questa viene interpretata. In un'epoca storica ove la filosofia attribuisce sempre maggior importanza all'antropologia sarebbe un errore, secondo von Balthasar, favorire un approccio intellettuale alle cose basato sulla razionalità tecnico-scientifica. Nella *Introduzione* a questo volume egli ammette che la sfera della fede non debba essere vista in modo indipendente dalla cultura e quindi anche dalla conoscenza scientifica (*Wissenschaft*), in quanto la fede ha certamente una dimensione culturale, ma resta ugualmente chiara la non competenza del sapere sul mondo (e dunque ancor più della scienza che vi è associata) a fornire indicazioni sul riconoscimento della Rivelazione. Anzi, sembrerebbe che all'essere umano venga chiesto di emanciparsi dai condizionamenti di una conoscenza del reale fisico-naturale, piuttosto che impegnarsi a comprenderlo fino in fondo per poi cercare di guidarlo in modo sapiente.

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Wien 1956; tr. ing. Burns and Oates, London 1958.

I meriti di Hans Urs von Balthasar ed i suoi contributi ad un reale progresso della Teologia fondamentale nel delicato snodo post-conciliare sono senza dubbio molteplici. Oltre alla sua già citata influenza circa la primazia del *pulchrum* come accesso a Dio, a lui si deve una visione cattolica dell'incommensurabilità della Rivelazione, in grado di recuperare le migliori istanze della teologia dialettica barthiana senza cedere alla tentazione di una trascendenza divina che togliesse significato ai trascendentali e all'analogia dell'essere. A von Balthasar si devono ancora specifiche intuizioni, quali la necessità di accostarsi alla Rivelazione con categorie teologiche e non filosofiche, la natura radicalmente personale e gratuita della Rivelazione, nonché una visione della sua credibilità centrata sulla credibilità di Gesù Cristo, e in definitiva sulla credibilità dell'amore. Riguardo quest'ultimo aspetto, va anche precisato che il pensiero del teologo svizzero ha in buona parte condizionato, assai più di quello di Rahner, le categorie con cui la contemporanea Teologia fondamentale, a ragione o a torto, opera una divisione fra un'apologetica "estrinsecista" ed una "intrinsecista". Con lui si consolida inoltre la prospettiva, già presente in altri autori quali K. Adam, R. Guardini e prima ancora J.M. Scheeben, di un cristocentrismo non solo ermeneutico, ma anche esistenziale, e di una teologia della Rivelazione che conferisca maggiore unità al mistero pasquale di Gesù di Nazaret, quale riassunto e apice di tutta la storia della salvezza. Ma affondano anche in von Balthasar, fra gli altri, le radici della contemporanea sensibilità verso forme di evangelizzazione meno inclini a trasmettere enunciati o contenuti formali, bensì più attente a porre l'interlocutore in condizione di percepire una "forma", quella cristiana appunto, attraendolo verso un'esperienza di salvezza e di stupore.

Non mancano tuttavia delle domande da rivolgere al pensiero del nostro Autore, la cui pertinenza critica potrebbe essere ovviamente avvertita in modo diseguale a seconda della diversa corrente teologica entro la quale ci si pone. L'insistenza sulla *Gestalt* sembra proposta da von Balthasar come l'unica risposta adeguata al rischio/obiezione di vedere nella Rivelazione solo una proiezione antropocentrica delle nostre aspettative, forse sottovalutando altre modalità, ugualmente lecite, mediante le quali si potrebbe similmente riconoscere la Parola di Dio quale essa è, *locutio Dei*, e non come mera eco delle nostre ansie esistenziali. Se è vero che un cammino filosofico che muova dai contesti cosmologico e antropologico è insufficiente ad accedere al *Deus revelans/revelatus*, è altrettanto vero che tali itinerari costituiscono una griglia di riferimento metafisico grazie alla quale il soggetto può cogliere perché il nascondimento della *Gestalt*/Bellezza è uno scandalo, perché quella rivelazione diviene per noi paradossale e ci spiazza. È proprio vero, ci si potrebbe chiedere, che il *bonum* e il *verum* si ricavano in modo essenziale dal *pulchrum*, e che quest'ultimo non solo li precede cronologicamente nella percezione della Forma, ma anche in sé li contiene? Un'affermazione, questa, che andrebbe valutata sulla scorta della riflessione di Tommaso d'Aquino (al quale anche von Balthasar in certa misura si richiama) secondo il quale è il *bonum* ad avere la ragione di fine e non il *pulchrum*, o sulla

scorta della nostra esperienza personale che ci suggerisce come il bello ultimamente non ci soddisfi, perché è sul vero che vogliamo riposare. Più in generale, insistendo così tanto von Balthasar nell'impiegare l'opera d'arte come analogia della Rivelazione, ci si potrebbe domandare quanto sono presenti e quali sono, davvero, queste esperienze estetiche capaci di ostenderci la Rivelazione. Non stiamo in fondo parlando, con linguaggio diverso, di esperienze dell'ostensione dell'Essere, e dunque della percezione dell'*esse*, anch'esso come *verum*, oltre che come *pulchrum*, visto che egli riconosce, in fondo, che nell'esperienza dello spirito che si risveglia, essere e amore sono coestensivi?<sup>1</sup> Ingiustificata potrebbe anche sembrare l'idea, sottolineata in apertura alla redazione di *Gloria*, che "bellezza" sia una parola del tutto inadeguata per la filosofia e per le scienze, sottovalutando che ogni vera esperienza di ricerca e di incontro con la verità è, in fondo e lecitamente, una esperienza di rivelazione.

Riguardo il metodo e la finalità della Teologia fondamentale, non pochi autori potrebbero distanziarsi dall'impostazione balthasariana di voler compiutamente ricondurre la Fondamentale entro un terreno dogmatico, perché questa può restare vera teologia pur accedendo a fonti supplementari rispetto a quanto richiesto alla dogmatica e sviluppare una metodologia che la caratterizzi in modo specifico. Il rapporto fra queste due aree teologiche sembra dipendere da quella tensione ascolto/visione non totalmente risolta nel pensiero di von Balthasar, palesemente orientato verso un'opzione che privilegi la forma che si ostende e che rapisce rispetto ad ogni contenuto che reclami un confronto veritativo con altre fonti di conoscenza e di razionalità. La problematica è verosimilmente legata anche alla fruibilità pastorale della proposta teologico-fondamentale balthasariana, che si presenta certamente capace di attrarre verso il messaggio cristiano, ma pare metodologicamente poco attrezzata, così ci sembra, a far fronte alle numerose domande con cui le istanze razionali dell'epoca contemporanea si propongono di sfidare, e talvolta perfino di decostruire, il Vangelo. Qui si coglie anche la distanza che separa von Balthasar da Rahner, e sostanzialmente anche da Blondel, il cui sofferto guadagno apologetico parrebbe reso vano dal rifiuto di von Balthasar di accogliere un metodo dell'immanenza quale itinerario capace di mostrare al soggetto la significatività di una Parola divina che gli viene rivolta e rivelata.

### III. TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE E DEI SEGNI DELLA RIVELAZIONE IN RENÉ LATOURELLE

Se dal Concilio Vaticano II – che pur non aveva menzionato esplicitamente la Teologia fondamentale, né, a differenza del Vaticano I, aveva inteso proporre alcuna dottrina formale sulla credibilità – sono stati tratti elementi per un rinnovamento della Fondamentale e criteri per imbastire una nuova teologia della credibilità, ciò lo si deve soprattutto ai commenti e al lavoro sistematico del

<sup>1</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *L'accesso alla realtà di Dio*, in *Mysterium Salutis*, vol. III, 21.

gesuita canadese René Latourelle (n. 1918), che più di ogni altro autore ha influito sul modo di leggere gli orientamenti del Concilio in merito alle tematiche teologico-fondamentali.<sup>1</sup>

Il tono del cambiamento di prospettiva di cui Latourelle si sentì interprete lo si comprende facilmente se si pensa che il teologo gesuita, proprio negli anni attorno al Concilio, succedeva sulla cattedra di Teologia fondamentale della Gregoriana di Roma all'olandese Sebastian Tromp (1889-1975), autore di uno dei più diffusi manuali di Apologetica cattolica fino a quel momento in uso.<sup>2</sup> I primi commenti di Latourelle alla *Dei Verbum* compaiono sulla rivista *Gregorianum* nei mesi immediatamente successivi alla proclamazione di questa Costituzione conciliare, maturando poi gradualmente in un progetto teologico di prospettiva dogmatico-semiologica, che si gioverà dell'ispirazione di Blondel, Rousselot e di vari esponenti del personalismo francese. Il progetto di Teologia fondamentale di Latourelle è raccolto nel trattato in 6 volumi, più volte rieditati e ampliati, intitolati rispettivamente: *Teologia della Rivelazione* (1966), *La teologia, scienza della salvezza* (1968), *Cristo e la Chiesa segni di salvezza* (1971), *A Gesù attraverso i Vangeli* (1978), *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo* (1981) e *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo* (1986).<sup>3</sup> Comprendenti anche l'iniziale trattato di Introduzione alla Teologia, essi coprono l'ampio programma di una Teologia della Rivelazione, alla quale segue un'esposizione della sua credibilità (Cristo e la Chiesa), corredata da un'opportuna ermeneutica (segni di salvezza), con approfondimenti cristologici (accesso ai Vangeli e teologia del miracolo) ed antropologici (l'uomo alla luce di Cristo). In questo itinerario la fonte conciliare privilegiata è senza dubbio la *Dei Verbum*; del materiale fondamentale è ugualmente tratto dalla *Gaudium et spes* e dai numerosi spunti che anche altri documenti conciliari avevano suggerito circa la situazione dell'uomo contemporaneo di fronte alla religione, al cristianesimo, alla storia, nonché sul rapporto fra Chiesa e mondo. Le linee essenziali delle riflessioni di Latourelle sono poi confluite nelle numerose voci firmate per il *Dizionario di Teologia Fondamentale* (1990) da lui diretto insieme a Rino Fisichella e in alcune opere collettive di grande influenza programmatica,

<sup>1</sup> Sul rapporto fra gli insegnamenti del Vaticano II e i temi teologico-fondamentali, cfr. R. LATOURELLE, *Assenza e presenza della Fondamentale al Concilio Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive* Cittadella, Assisi 1988, vol. II, 1383-1395.

<sup>2</sup> S. TROMP, *De Revelatione Christiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1929, rieditato fino al 1950. Tromp, impegnato nella preparazione romana del Concilio, lascerà progressivamente l'insegnamento: Latourelle entrerà gradatamente nell'insegnamento del trattato *De Revelatione*, insieme a Edouard Dhanis, a partire dall'anno accademico 1959/60. Il programma subirà piccoli e graduali ritocchi, per poi mostrare la sua nuova impostazione al termine del Concilio, quando Latourelle ne assumerà in prima persona la responsabilità didattica.

<sup>3</sup> Gli anni indicati corrispondono alla pubblicazione delle edizioni originali in lingua francese. Per le traduzioni in lingua italiana ci siamo riferiti alle edizioni *Teologia della rivelazione. Mistero dell'epifania di Dio*, Cittadella, Assisi 1991; *Teologia, scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1968; *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Cittadella, Assisi 2001; *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1982; *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982; *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987.

fra le quali va certamente ricordata *Problemi e Prospettive di Teologia Fondamentale* (1982) curata insieme a G. O' Collins. Una miscellanea curata da Rino Fisichella come omaggio a Latourelle in occasione del suo 70° genetliaco, *Gesù Riveleratore* (1988), contiene spunti di interesse a commento della sua teologia.<sup>1</sup>

La Rivelazione viene considerata da Latourelle come centro, cuore, categoria essenziale della Teologia fondamentale: «la rivelazione o parola di Dio all'umanità è la prima realtà cristiana: il primo fatto, il primo mistero, la prima categoria». <sup>2</sup> Questo condiziona l'impianto e il metodo prevalentemente dogmatici da seguire, nonché la qualifica pienamente *teologica* della Fondamentale, anche nella parte dedicata alla riflessione apologetica, come testimoniano i titoli che egli scelse a partire dall'anno accademico 1967/68 per la riorganizzazione del corso da lui impartito, *Theologia Revelationis* e *Theologia signorum Revelationis*, in sostituzione delle due parti, *De Revelatione in genere* e *De facto revelationis christianae*, nelle quali consisteva il precedente programma di Tromp. La sua *Teologia della Rivelazione* è, in realtà, la prima ed organica "dogmatica della rivelazione" apparsa in ambito cattolico dopo il Vaticano II. Costruita attorno ad una comprensione unitaria della Rivelazione come mistero ed evento, di cui si sottolinea la logica, ugualmente unitaria, di parole e gesti voluta da *Dei Verbum*, n. 2, Latourelle non solo sviluppa la sua teologia della Rivelazione secondo una consueta *Dogmengeschichte*, seguita da un'opportuna riflessione teologico-sistemica, ma anche la collega ad una fenomenologia della parola e della comunicazione, capace di guadagnare sul piano teologico deduzioni rese disponibili in sede semiologica ed antropologica. L'aspetto semiologico pervade non solo la parte teologico-apologetica della sua teologia, ma anche la parte più propriamente dogmatica, dichiarandosi egli convinto che «non abbiamo accesso a Dio se non mediante la mediazione dei segni: segni della carne di Cristo, segni della sua parola umana». <sup>3</sup> Una presentazione dogmatica della Rivelazione è da lui giudicata più idonea ad agganciarvi un successivo trattato sulla fede, che costituisce la *risposta* alla Parola di Dio, il cui impianto teologico-dogmatico vantava già una maggiore tradizione.<sup>4</sup>

La visione dogmatica della Rivelazione deve precedere per Latourelle quella apologetica; anzi l'Apologetica sarebbe in realtà l'ultimo stadio della riflessione dogmatica.<sup>5</sup> L'Apologetica deve essere vera "apologetica della Rivelazione", perché la credibilità è una proprietà *della* Rivelazione. Non si può fare apologetica prescindendo dal contenuto della rivelazione, esaminandola cioè in modo astratto e concettuale. La necessità della prospettiva dogmatica è per lui evidente: «Lo studio apologetico del fatto della rivelazione, per quanto serio, non potrebbe esaurire la ricchezza della realtà, perché questa realtà non è soltanto

<sup>1</sup> R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Riveleratore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, spec. IDEM, *Il contributo di René Latourelle alla teologia fondamentale*, in *ibidem*, 11-22.

<sup>2</sup> LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 5.

<sup>3</sup> LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 34.

<sup>5</sup> cfr. *ibidem*, 92.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 93.

un fatto ma un mistero. [...] Accanto ad un'apologetica della rivelazione vi è dunque posto per una dommatica della rivelazione, come accanto ad un'apologetica della Chiesa e della risurrezione esiste una dommatica della Chiesa e della risurrezione». <sup>1</sup> Uno dei punti di maggiore interesse, ma certamente dei più delicati, resta anche per Latourelle l'articolazione fra momento dogmatico e momento apologetico. Il teologo canadese ci consegna un tentativo motivato ed equilibrato, attento ai mutamenti sociali e psicologici dell'uomo contemporaneo e alla lunga distanza storica che ci separa ormai dagli eventi fondazionali del cristianesimo; ma un tentativo non esente, anche nel suo caso e a nostro avviso, da qualche incertezza. Vediamone alcuni snodi essenziali.

Della "teologia della Rivelazione" e della "teologia dei segni della Rivelazione" egli ne sottolinea l'unità, attorno ad un oggetto certamente articolato, ma indiviso. L'Apologetica e la Fondamentale sono insieme le discipline di base di tutto il lavoro teologico, che hanno come oggetto l'evento e il mistero della Parola di Dio rivolta agli uomini e inviata nella storia del mondo. <sup>2</sup> «Come ogni vera teologia, la fondamentale si propone "l'intelligenza" del proprio oggetto, cioè la rivelazione, nella sua "totalità", cioè nel suo essere misterioso, nel suo affiorare storico, nei segni di questo affiorare, nella società che ha ricevuto la missione di trasmetterla, la Chiesa, e nelle forme oggettive per mezzo delle quali si esprime e perdura attraverso i secoli (Scrittura e Tradizione): Essa parla dommaticamente del "Mistero" e apologeticamente dell'"avvenimento"». <sup>3</sup> Latourelle concorda con l'idea che l'Apologetica è sostanzialmente generata dalla dimensione di evento posseduta dalla Rivelazione: «È qui precisamente che si situa il problema apologetico: Dio ha parlato all'umanità, e il fatto di questa Parola può essere stabilito con certezza. Il compito dell'apologetica è dunque di stabilire il fatto della rivelazione, cioè il fatto dell'intervento di Dio nella storia umana, il fatto della sua parola intelligibile all'umanità e il fatto dell'invito alla decisione di fede. In breve, l'apologetica ha il compito di stabilire il fatto della Parola attraverso i secoli». <sup>4</sup> Essa «ha per oggetto i fatti primi e fondamentali del cristianesimo, cioè il fatto della rivelazione e il fatto della Chiesa». <sup>5</sup> Anche Latourelle, come si vede facilmente, conserva l'opinione, cara all'apologetica classica, che la Rivelazione generi dei fatti e sia essa stessa, sotto alcuni aspetti, un fatto, e che sia ciò, in definitiva, a determinare la necessità di un approccio apologetico della teologia. Tuttavia, egli ne parla in un modo assai più attento all'unità di metodo e di oggetto del lavoro teologico-fondamentale rispetto a quanto aveva fatto fino a quel momento l'apologetica classica. Il motivo profondo è che evento e mistero, nella Rivelazione, sono inseparabili.

Al tempo stesso, il linguaggio di Latourelle richiederebbe alcuni chiarimenti. Ad esempio, una risposta all'interrogativo se il fatto (o i fatti) della Rivelazione sono conosciuti solo attraverso la prospettiva della Rivelazione o possiamo

<sup>1</sup> LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 7.

<sup>2</sup> Cfr. LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 90.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 91-92.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 103.

anche conoscerli, in modo compiuto e indipendente, mediante l'analisi di altre discipline. È chiaro che la teologia deve far ricorso a queste discipline, ma resta meno chiaro quale sia il loro oggetto adeguato. Da un'analisi globale del suo pensiero pare a lui estranea l'idea che la dogmatica debba occuparsi della Rivelazione con un metodo dogmatico e l'Apologetica occuparsi invece dei suoi segni con un metodo apologetico, sebbene si sottoscriva, come abbiamo visto, una diversità di linguaggi: i segni della Rivelazione, come egli esplicitamente afferma, devono essere affrontati da ambedue le prospettive, dogmatica ed apologetica. Eppure, alcune riflessioni parrebbero allontanarsi, a nostro avviso, da tale comprensione unitaria. Per Latourelle, infatti, l'Apologetica può avere una sua "dimostrazione": questa cercherebbe di stabilire il fatto della Rivelazione partendo dai "segni" della Rivelazione nella storia e mediante un procedimento di ordine razionale, che termina con una certezza anch'essa di ordine razionale e che, come tale, non tende alla fede. L'Apologetica teologica sembrerebbe dunque essere una disciplina svolta all'interno della fede, eppure capace di vedere la fede anche come traguardo da indicare (ma non da raggiungere).<sup>1</sup> Afferma ancora il gesuita canadese che la teologia apologetica «rinuncia a fare qualsiasi affermazione di fede nella trama delle sue argomentazioni e cerca di tenere un discorso che abbia significato e valore anche agli occhi dell'incredulo»,<sup>2</sup> sostenendo poi in vari luoghi che ad un programma di Teologia fondamentale potrebbero partecipare con profitto anche dei non credenti. Eppure, egli aggiunge, «poiché questa riflessione critica è quella di un credente, [essa] nasce sotto la spinta della fede che cerca di comprendere il suo oggetto e si svolge sotto la guida della Chiesa».<sup>3</sup>

La riflessione teologica sulla credibilità comporta tre momenti o approcci che vanno percorsi in sequenza: uno storico-ermeneutico, uno filosofico e uno teologico-semiologico. Va registrata l'importanza tributata al primo, che riappropria alla Fondamentale, certamente in dialogo con l'esegesi, il delicato e irrinunciabile compito di stabilire la storicità dell'evento di Gesù di Nazaret: «il problema di giungere a Gesù attraverso i vangeli – egli afferma – si colloca al primo posto in una riflessione sulla credibilità cristiana».<sup>4</sup> Il secondo momento collega la riflessione sulla credibilità con le grandi questioni dell'antropologia filosofica, allo scopo di intercettare le domande di senso dell'uomo. Il momento filosofico viene sviluppato da Latourelle in ambito antropologico, perché ritiene che così lo detti il comune sentire del momento, e secondo quell'impostazione

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 96.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 104.

<sup>4</sup> «La storicità è la caratteristica fondamentale e decisiva della rivelazione cristiana [...]. Se il cristianesimo si presenta come l'intervento di Dio nella storia, che trova il suo culmine in Gesù Cristo, il fatto di sapere se, in che modo e in quale misura sia possibile raggiungere questo avvenimento, riveste una importanza capitale. La conclusione di tutto ciò è che il problema di giungere a Gesù attraverso i vangeli, si colloca al primo posto in una riflessione sulla credibilità cristiana [...]. Tutta l'esistenza umana del Cristo (parole, azioni, esempi, atteggiamenti, modi di comportarsi) finisce per essere sottoposta agli "interrogativi" della storia e non si vede come potrebbe sfuggirvi», LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli*, 8.

esistenziale che la svolta operata da Blondel ha ormai mostrato irrinunciabile. Così come in von Balthasar, e in probabile dipendenza da lui, non troveremo in Latourelle alcuna specifica attenzione a domande ultime di carattere cosmologico. L'uomo è in se stesso un enigma che solo l'incontro con Gesù Cristo può decodificare: l'essere umano non si attende solo una dimostrazione circa il fatto della Rivelazione; ma anche, e soprattutto, una dimostrazione che il suo contenuto – che è Cristo stesso – possiede la soluzione del problema capitale del senso dell'esistenza umana. Latourelle ha il merito di svolgere il momento filosofico-antropologico sempre sottolineando l'*eccedenza salvifica* della Rivelazione, senza mai abbassare la sua significatività ad una questione di ermeneutica o di antropologia: l'offerta di Dio non è mai pienamente misurata dalla domanda dell'uomo, ma risulta sempre eccedente, paradossale, scandalosa; anzi questa stessa eccedenza e questa origine *altra-dall'uomo* mostrano la credibilità della Parola di Dio al di là di ogni attesa ed interpretazione umana.<sup>1</sup> La Rivelazione non è misurata ultimamente da alcuna ermeneutica, ma reca insieme a sé stessa la propria ermeneutica, quella del mistero pasquale di Gesù Cristo. Si innesta qui il terzo momento della riflessione sulla credibilità, quello più marcatamente teologico, perché il mistero di Cristo sfugge, in definitiva, sia alla storia che alla filosofia. La richiesta di senso interpretata dai filosofi resta indietro rispetto al paradosso eccedente dell'iniziativa di Dio di rivelarsi in Cristo e di donarsi in Lui all'uomo. Cristo porta con Sé i *segni* della sua divinità e questi possono essere conosciuti e comunicati con un linguaggio a noi intelligibile: eppure, il momento del riconoscimento dei segni non è tanto frutto dello sforzo dell'uomo che cerca di comprendere, quanto conseguenza dell'iniziativa di Dio che rivela. I segni che accompagnano la Rivelazione di Dio sono affidati al cosmo (miracoli), alla storia (profezia), all'uomo stesso (la testimonianza della santità di vita secondo lo Spirito).<sup>2</sup>

Ai tre momenti del percorso apologetico corrispondono delle domande propriamente *teologiche*, perché l'analisi si dirige al contenuto stesso della Rivelazione e non meramente al suo darsi fattuale, domande che sono formulate in quanto riflessione dalla fede sulla fede: Si può approdare a Gesù Cristo partendo dai Vangeli? È vero che il suo messaggio dà risposta alle domande esistenziali dell'uomo? I segni recati con sé da Gesù sono sufficienti per riconoscerlo come Figlio di Dio e Dio stesso? Il fatto che per darvi una risposta occorra rivolgersi alla storia e alla filosofia quali scienze ausiliari «non toglie nulla a ciò che costituisce il fine vero e proprio, la comprensione, cioè l'oggetto della fede»; infatti «l'intelligenza teologica è diretta alla comprensione di una *precisa proprietà del messaggio cristiano*, vale a dire la sua credibilità».<sup>3</sup>

Chiarito che l'Apologetica è parte della Teologia fondamentale, e che essa si

<sup>1</sup> Utile in proposito la rilettura, per il suo valore sintetico, della sezione della voce Rivelazione intitolata "Tratti specifici della rivelazione cristiana", in R. LATOURELLE, *Rivelazione*, DTF, 1043-1064.

<sup>2</sup> Cfr. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli*, 10-11.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 12. Il sottolineato è nostro.

occupa della Rivelazione dalla prospettiva dell'evento, senza che ciò la separi da una visione tipicamente dogmatica – sia perché i segni offerti all'uomo appartengono alla Rivelazione, sia perché essi hanno Dio per soggetto comunicante – Latourelle si sforza di caratterizzare ulteriormente la natura dell'Apologetica, sempre intesa come “teologia dei segni della Rivelazione”. Lo fa dapprima *per negazione*, affermando che non è un’“arte della conversione” (esiste certamente una “pastorale della conversione” ma questa, secondo il teologo canadese, non ha niente in comune con la teologia apologetica); non è una scienza polemica o controversista, bensì un'esposizione positiva che avrebbe ragion d'esser anche se non esistessero avversari; essa si serve della filosofia, della storia o della filologia, ma non è un trattato storico-filosofico, bensì un trattato teologico; ancora, l'Apologetica non è la filosofia della religione, perché a differenza di quest'ultima è svolta dall'interno della fede; né la religione in quanto tale sarebbe, secondo Latourelle, oggetto proprio dell'Apologetica. *In positivo*, l'Apologetica è vera teologia, perché sviluppata entro la fede; è l'esposizione scientifica dei segni che testimoniano il fatto della Rivelazione e dunque la verità della religione cristiana; ammette un procedimento che genera dimostrazioni a livello di certezza morale, perché mediate da segni e da una testimonianza storica ed umana, sebbene essa sia suscettibile di avvantaggiarsi di un'opportuna convergenza di indizi; deve essere apologetica “integrale”, cioè capace di inglobare nella sua riflessione anche il destinatario, l'uomo, le sue aspirazioni e le sue istanze critiche; l'attenzione agli aspetti soggettivi è parte del discorso e del percorso apologetici tanto quanto lo è la riflessione sui fatti oggettivi, non in modo parallelo, ma, appunto, in modo integrale. Proprio l'idea di avere a che fare con una “apologetica integrale” suggerisce al teologo gesuita che essa, a motivo della sua attenzione per il soggetto, debba trovarsi in un certo senso a metà strada fra un'apologetica oggettiva e una teologia pastorale, perché la sua finalità non è solo corroborare la fede dei cristiani, ma attraverso di essa «potersi accostare all'incredulo e tenergli un discorso valido anche ai suoi occhi». <sup>1</sup>

Dal Magistero del Concilio Vaticano II, René Latourelle riesce ad estrarre, grazie ad una attenta semiologia, una teologia della credibilità centrata attorno a Cristo e alla Chiesa segni di salvezza, che trova il suo prolungamento naturale nell'economia della testimonianza della carità. Secondo la lettura che egli propone del Vaticano II, saremmo di fronte ad un unico grande segno, ovvero Cristo, presente nella Chiesa e nella testimonianza dei cristiani: la carità salvifica della pro-esistenza di Cristo raggiunge ogni uomo attraverso la Chiesa e ogni singolo testimone di Gesù. «Il Cristo e la Chiesa sono dunque due grandi segni della rivelazione, ed effettivamente gli unici due segni. [...] Ma noi possiamo spingere più avanti questa visione sintetica dei segni e affermare che, in defini-

<sup>1</sup> LATOURELLE, *Teologia, scienza della salvezza*, 102. Latourelle sottoscrive l'affermazione di Bouillard secondo la quale l'apologetica dovrebbe esporre, con un discorso valido anche per l'incredulo, ciò che il credente considera come fondamento razionale della sua decisione di fede, cfr. *ibidem*, 100.

tiva, non esiste che un *unico* segno della verità del cristianesimo, cioè *il Cristo nella Chiesa*. Il segno *totale* è il segno del Cristo veduto attraverso il segno della Chiesa, sacramento del Cristo o segno del Segno di Dio». <sup>1</sup>

Arricchita così di una prospettiva spiccatamente personalista, la sistematica offerta dal teologo canadese vede Gesù Cristo manifestare la credibilità *della Rivelazione* secondo tre caratteristiche fondamentali: egli è: *pienezza e compimento della Rivelazione*, manifestando in sé stesso l'intero disegno del Padre; *fonte di intelligibilità* per comprendere qualsiasi altro segno (profezie, miracoli, santità); *chiave di discernimento* dell'enigma dell'uomo, mostrando come le sue aspirazioni più profonde trovino compimento nella dottrina evangelica. Attorno a Gesù Cristo si raccolgono pertanto segni e motivi che la Apologetica cattolica neoscolastica avrebbe chiamato sia oggettivi che soggettivi. Non è il singolo miracolo o le singole profezie che vanno messi in luce, ma la coerenza interna del contenuto dell'intera Rivelazione, che punta a Cristo come alla sua pienezza noetica ed ermeneutica: «Tutti i segni emanano dal *Cristo*, ed è in lui che si attua la loro sintesi. Egli è in persona il Segno per eccellenza della rivelazione, il segno sicuro ed adeguato alla intelligenza di tutti. Se i segni formano una sintesi unificata e coerente, è perché il loro centro di irradiazione è una persona. Il Cristo è il luogo e il legame della totalità dei segni. [...] Tutti i segni particolari non hanno valore e consistenza se non riferiti al Cristo, centro e sintesi di tutti i segni». <sup>2</sup>

Il secondo grande segno, la Chiesa – che va a sua volta compresa come *segno di Cristo* – agisce in tre modi sostanziali: in primo luogo, con la sua *predicazione* e la sua *azione sacramentale*, che manifestano come in essa permangano i mezzi di salvezza voluti da Cristo stesso; in secondo luogo, con i segni della sua *unità, santità e storicità*, che vengono proposti anche nella loro dimensione di paradosso, ovvero come tensione fra la condizione terreno-umana dei cristiani e la sublimità dei frutti che la Chiesa è in grado di produrre nonostante i limiti di tale condizione; infine, con *la testimonianza di vita*, in modo particolare quella del martirio, quest'ultimo inteso non solo come evento legato ad un'epoca fondazionale, ma come segno che accompagna e accompagnerà sempre la predicazione del Vangelo. In quanto segno *sacramentale* di Cristo, la Chiesa non solo lo indica, ma lo rende anche presente, secondo una dinamica salvifica analoga a quella dei sacramenti. Seguendo un'ispirazione già presente in de Lubac, <sup>3</sup> Latourelle suggerisce di leggere la tensione divino/umana della Chiesa – compresi i suoi chiaroscuri lungo la storia – come espressione di un "paradosso" capace di manifestare la presenza di Dio, secondo una comprensione sacramentale-eschatologica delle sue note classiche. La Chiesa si presenta a noi come un paradosso: nella sua realtà di unità ferita e di tensione verso l'unità ecumenica; nella grandezza e nella ambiguità dei suoi trascorsi storici e dei suoi rapporti con i poteri del mondo; nella sua santità e nel suo perenne bisogno di conversione.

<sup>1</sup> LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, 64-65.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 62.

<sup>3</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

L'esistenza di simili tensioni viene recuperata come segno essa stessa: proprio perché limitata, precaria e finita, a motivo dei frutti di carità e di santità che sono tuttavia innegabili e che la trascendono, la Chiesa non può non indicare e manifestare, nel suo paradosso, la presenza in mezzo a lei del suo Signore. Latourelle ha il merito di aver intercettato la difficoltà dell'uomo contemporaneo ad accogliere il segno della Chiesa quando questo veniva proposto con le categorie del passato (ad esempio nei termini in cui si era espresso il Vaticano I),<sup>1</sup> suggerendo con intelligenza categorie verso le quali l'interlocutore è oggi più sensibile. Nello studio della credibilità della Rivelazione attraverso il segno della Chiesa, dogmatica e apologetica si incontrano nuovamente.<sup>2</sup>

Nella sua concezione di teologia apologetica, Latourelle lascia chiaro che l'impiego della storia, dell'antropologia filosofica e delle scienze umane in genere, è necessario per il lavoro del teologo, in modo speciale nell'epoca contemporanea. Tale impiego deriva in fondo dalla caratteristica, posseduta dalla Rivelazione, di manifestarsi attraverso fatti che coinvolgono la storia degli uomini. Circa il ruolo delle scienze naturali, non troveremo però sviluppi specifici, neanche nell'ultimo volume del suo trattato, quello dedicato alla teologia del miracolo. Qui, gli aspetti critico-scientifici privilegiati restano quelli dell'analisi storica e dell'esegesi biblica,<sup>3</sup> sebbene anche per Latourelle, al parlare del miracolo, il riferimento alla "natura" divenga inevitabile. In merito al riconoscimento del miracolo, egli manifesta una certa diffidenza nei riguardi della nozione scientifica di legge di natura, la cui epistemologia considera troppo incerta per fondarvi riflessioni teologiche.<sup>4</sup> Egli conviene che il problema del "discernimento" del miracolo, risolte le questioni di definizione e di storicità, resta quello più importante da risolvere; tuttavia, «i miracoli non sono dei campioni di laboratorio, sottoposti ai test dell'analisi, nell'attesa di un verdetto scientifico: i miracoli di Gesù si rivolgono alla folla di coloro che (istruiti o no) hanno occhi, buon senso e cuore».<sup>5</sup> Il problema del discernimento è soprattutto, per Latourelle come prima per Blondel, semiologico e antropologico. Per mostrarlo, e allo scopo di sottolineare l'importanza, nella dinamica del miracolo, del rapporto spontaneo fra il narratore/testimone e la finalità spirituale dell'evento, Latourelle offre un parallelo fra la narrazione giovannea del miracolo del cieco nato e la guarigione di Marie Ferrand a Lourdes, testimoniata dal Nobel per la medicina Alexis

<sup>1</sup> Cfr. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, 100-108.

<sup>2</sup> «Lo studio dei paradossi e delle tensioni della Chiesa non è una impresa di riflessione astratta. È nella storia e coi metodi della storia che la teologia deve cogliere le componenti di ognuno di tali paradossi. Sulla base dei fatti raccolti, essa potrà poi costruire la sua riflessione e scoprire, al di là del fenomeno, la misteriosa azione dello Spirito», *ibidem*, 113.

<sup>3</sup> Nella sezione intitolata "In nome della scienza interpretata dalla ragione filosofica" si espongono obiezioni di ordine principalmente filosofico, avendo come interlocutori Spinoza, Hume, Voltaire, Kant, ed esegetico, in dialogo critico con Bultmann, per poi dirigersi ad analizzare brevemente la precomprensione del miracolo come operata dalla storia delle religioni. In questa parte il riferimento alle scienze è pressoché fugace, cfr. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, 35-45.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 375.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 406.

Carrel.<sup>1</sup> Richiamando l'idea che un'intelligenza chiusa alla rivelazione divina troverà sempre scuse o giustificazioni per non accettare la straordinarietà di un evento, anche quando questa viene mostrata con criteri razionali, se ne conclude che la conoscenza spontanea risulterebbe più importante di quella scientifica. Il riferimento alle scienze viene poi ripreso brevemente in chiusura, per mostrare l'inconsistenza di una (supposta) critica scientifica alla realtà del miracolo mediante il ricorso a forze sconosciute della natura, oppure a leggi poco note, o note solo statisticamente.

Attraverso le riflessioni di René Latourelle – osserviamo in conclusione – la ricezione del Vaticano II è stata orientata a determinare una *nuova immagine* della Fondamentale, nella quale la vocazione apologetica è certamente conservata, ma vengono rafforzate l'unità e il personalismo della Rivelazione. In continuità con von Balthasar si recupera la qualifica teologica di tutta la disciplina, con l'evidente priorità del metodo dogmatico, o comunque l'affermazione di una sua competenza anche sulla "teologia dei segni"; questi ultimi vengono riletti in chiave cristologica, con un suo naturale prolungamento ecclesiale e testimoniale, cercandone con successo una maggiore significanza antropologica ed una migliore pertinenza storica. Viene fondato in modo convincente che la dimensione apologetica della Fondamentale dipende, in ultima analisi, dalla natura di evento posseduta dalla Rivelazione, sebbene questa risulti indissolubilmente associata al mistero che gli eventi significano, e viene altresì recuperata l'importanza fondativa dell'accesso storico a Gesù di Nazaret. La Fondamentale e la "apologetica integrale" sono parte di una medesima disciplina, ma restano da chiarire alcuni punti: se la differenza di linguaggio fra i due momenti possa condurre anche ad una differenza di metodo; se sia ancora percorribile una apologetica del "fatto della Rivelazione", a quali condizioni e con quali esiti; cosa voglia dire sviluppare una disciplina teologica, entro la fede, se una parte di essa può in teoria essere proposta in modo coerente anche a chi non crede.

Riteniamo che Latourelle si sia posto con coraggio le domande giuste, comprendendo anch'egli la Teologia fondamentale come "teologia di fronte ad un interlocutore", ma crediamo che le sue risposte siano suscettibili di essere ancora approfondite. Va anche notato che nel percorso teologico-fondamentale da lui proposto non trova spazio alcuna riflessione esplicita sui preamboli della fede, una riflessione che l'affermazione dello statuto teologico della nuova Fondamentale sembra imporgli di non porre più a tema, sebbene le sue considerazioni sulla situazione dell'uomo che attende di essere interpretato e rivelato da Cristo potrebbe contenerne riferimenti impliciti, almeno se pensiamo a preamboli di tipo antropologico o esistenziale. Infine, in merito al riconoscimento (e più in generale alla teologia) del miracolo, siamo d'accordo con Latourelle che non spetta alla scienza definire cosa sia il miracolo, ma non condividiamo

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 408-417.

un assorbimento semiologico dell'intera teologia del miracolo,<sup>1</sup> né concordiamo con l'affermazione che sarebbe stata la riflessione teologica a codificare le norme per il riconoscimento del miracolo nei processi canonici: osserviamo, infatti, che rinunciando ad una epistemologia scientifica non ci sarebbe autentico discernimento fra ciò che, semiologicamente e antropologicamente, può *ragionevolmente* porre l'interlocutore in rapporto con l'Assoluto e ciò che, invece, non è adatto a farlo. Per riconoscere la verità di un'azione di Dio sulla natura, la conoscenza spontanea è necessaria, ma secondo noi insufficiente.

#### IV. LE RIFLESSIONI PROGRAMMATICHE DELL'*HANDBUCH DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE*

Un corso affermatosi a partire dalla fine degli anni 1980 è l'*Handbuch der Fundamentaltheologie*, promosso dalla scuola tedesca di Kern, Pottmeyer e Seckler, curatori dei 4 volumi che ospitano una quarantina di collaborazioni firmate da autori cattolici ed evangelici, fra cui W. Kasper, W. Pannenberg, G. Larcher, W. Geerlings, K. Lehmann, H. Waldenfels, W. Löser, H. Fries, G. Lohfink, G. Sauter. Pubblicato originariamente nel 1988 e rieditato con qualche lieve ritocco nel 2000, con il materiale raccolto nell'*Handbuch* i curatori si sono proposti di individuare uno specifico progetto di Teologia fondamentale.<sup>2</sup> Tuttavia, dai contenuti dei numerosi articoli che vi contribuiscono non pare evincersi un vero e proprio progetto. Questo appare piuttosto dalla struttura propedeutica e dalla sequenzialità delle tematiche che compongono i volumi, ma soprattutto nelle riflessioni programmatiche che Max Seckler firma al termine dell'opera, da leggere in collegamento con le *Introduzioni* ai vari trattati e con la breve ma significativa *Introduzione generale* che i curatori firmano in apertura.

Alcune scelte si impongono all'attenzione, fornendo già da sole elementi significativi per esprimere come dovrebbe operare, nell'intenzione degli autori, una *nuova* Teologia fondamentale. Questa può ancora strutturarsi secondo la classica tripla *demonstratio*, religiosa, cristiana e cattolica, sancendo così la liceità di una riflessione teologica sulla religione quale apertura propedeutica alla Rivelazione; è una Fondamentale che propone al suo centro una teologia della Rivelazione mantenuta costitutivamente disponibile ad una esposizione critica dei contenuti della fede, accettando la sfida dei problemi contemporanei, soprattutto di tipo esegetico e storico; è ancora una Teologia fondamentale che risulta stabilita su un cristocentrismo che auto-comprende le ragioni della propria credibilità in modo sostanzialmente intrinsecista e tributa centralità al rapporto fra Rivelazione e Chiesa, distanziandosi però da una classica *demon-*

<sup>1</sup> All'interno dell'economia dei segni, Latourelle aveva manifestato una certa diffidenza verso la dimensione *ontologica* del miracolo, da lui ritenuta poco adeguata alla mentalità scientifica contemporanea, cfr. *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, 36-37.

<sup>2</sup> *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i.B. 1985-1988 (2 ed. Francke, Tübingen 2000), tr. it. *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990.

*stratio catholica*, perché riconosce la prospettiva ecumenica come irrinunciabile; ed è una Teologia fondamentale, infine, che propone una gnoseologia capace di operare al di là della logica classica del *De locis theologicis*, perché compresa come una epistemologia teologica alla base dell'intero discorso teologico, manifestando al contempo la natura della Fondamentale anche come "teologia dei fondamenti". A giudicare dal contenuto dei diversi contributi, la dimensione apologetica pare quasi esclusivamente concentrata su quanto un'impostazione classica chiamerebbe "via empirica", che l'interlocutore percorrerebbe riconoscendo la testimonianza della Chiesa ed il significato profondo della dottrina di Cristo per la promozione dell'umanità, per la società e per il mondo. Poco sviluppati o del tutto assenti i riferimenti alle prove classiche del fatto della Rivelazione, ovvero le profezie e i miracoli.<sup>1</sup>

Gli elementi programmatici di maggiore interesse – e che giustificano perché parlare qui di quest'opera – sono senza dubbio quelli contenuti nel contributo finale di Max Seckler, intitolato *Teologia fondamentale: compiti, strutturazione, concetto e nomi*, preceduto da una lunga riflessione critica sulla storia della Apologetica e della Fondamentale.<sup>2</sup> Entro la Teologia fondamentale, di cui si ribadisce la vocazione interdisciplinare,<sup>3</sup> Seckler riconosce l'esistenza di una "apologia", intesa come «atto specialistico, complesso e attuale della legittimazione della fede cristiana nell'orizzonte della questione della verità e alla luce della missione universale del cristianesimo [...]. Tale legittimazione della fede è un'esigenza indispensabile e permanente».<sup>4</sup> In accordo con la riflessione post-conciliare e con gli autori che lo hanno preceduto, Seckler segnala la necessità di far migrare la difesa razionale della fede da una impostazione "estrinsecista" ad una "intrinsecista". Con il primo termine si indica il tentativo dell'Apologetica classica, riconosciuta in nuce nel pensiero di Tommaso d'Aquino e successivamente consolidatasi nell'evo moderno, di fornire un duplice risultato: a) dimostrare razionalmente la contraddittorietà e l'inconsistenza delle obiezioni sollevate contro la fede, non potendo evidentemente dimostrare razionalmente i contenuti della fede; b) motivare razionalmente la *pretesa* della Rivelazione cristiana di essere universalmente vera. L'impiego dell'aggettivo estrinsecista (in continuità con la prospettiva già trovata in von Balthasar) deriva dal fatto che le argomentazioni addotte per tale fine provengono da un campo esterno al contenuto della Rivelazione, perché riguardano dei preamboli della fede (di natura

<sup>1</sup> Così un giudizio di Sartori: «Il Corso sembra non predisporre alcuno spazio per le vecchie "prove", quali il miracolo e la profezia. [...] Si confessa che oggi "è diffusa la tendenza a credere nei miracoli" (IV, 454); ma ciò nonostante, la questione viene liquidata in poche battute. Invece, noi crediamo che il problema sia ancora molto serio e che valga ancora la pena di affrontarlo con rigore, anche senza per questo ricadere nel vecchio estrinsecismo», SARTORI, *Recenti proposte di teologia fondamentale*, 60.

<sup>2</sup> Cfr. SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, rispettivamente, 537-615 e 375-536. Un commento qualificato a questa sintesi sullo "stato dell'arte", non scevro da critiche, è quello presentato da P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, 21-44.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 538.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 544.

filosofica) e delle prove circa la credibilità della *pretesa che il cristianesimo avrebbe di essere vero*, prove che devono poggiarsi su una ragione propedeutica alla fede. Questo compito, che storicamente venne chiamato “fondamentale” perché mirante all’accertamento scientifico del cristianesimo, pur essendo una “teologia filosofica”, non viene giudicato da Seckler inconsistente, ma solo insufficiente. Ad esso va affiancato, come compito principale di una “teologia fondamentale”, il tentativo di legittimare il cristianesimo in modo intrinseco al suo contenuto, ovvero esponendo in maniera (teologicamente) scientifica e razionalmente fondata, il contenuto stesso del cristianesimo, procedendo così nella linea che Seckler riconosce inaugurata da S. von Drey sulla scorta della svolta operata da F. Schleiermacher. Tale esposizione può essere ancora chiamata apologetica perché svolta in modo critico e con istanze di universalità anche se, noi aggiungiamo, a partire da fondamenti che la ragione deve pur sempre ricevere quali rivelati.<sup>1</sup>

A prima vista, l’identità di una Teologia fondamentale di impostazione intrinsecista risulta del tutto interna alla logica della fede: essa «consiste nell’accertamento cognitivo e nella ricostruzione razionale della realtà e verità costituenti l’esistenza cristiana, onde legittimare criticamente la certezza della coscienza, propria della fede, sul terreno della conoscenza fondata in maniera scientifica coi mezzi della scienza della fede».<sup>2</sup> Tuttavia, la natura intrinseca alla Rivelazione di tale logica non equivale ad affermarne una autoreferenzialità. Seckler è infatti esplicito nel sostenere che all’interno della Teologia fondamentale (*Fundamentaltheologie*) esistono ed esisteranno sempre due *funzioni*, «una primariamente *fondante* o *fondamentale* e una *apologetica*»,<sup>3</sup> rendendo pertanto lecito distinguere una teologia dei fondamenti (*fundamentale Theologie*) da una teologia apologetica. Esse, però, non vanno viste come due discipline parziali di una disciplina superiore: non siamo infatti di fronte a due correnti o a due impostazioni della Teologia fondamentale, bensì di fronte a due compiti che le appartengono come propri. Pur con i suoi limiti, viene scelta la metafora di indicare la funzione fondamentale e fondante come un “dirigersi verso l’interno”, mirante a cogliere i dati elementari e caratterizzanti della fede cristiana e a mostrarne la coerenza entro il logos della fede, mentre la funzione apologetica è un “dirigersi verso l’esterno”, mirante a legittimare il cristianesimo verso coloro che negano tale legittimità. La metafora non indica luoghi, ma direzioni, ovvero funzioni. Ambedue sono percorsi “teologico-fondamentali”, distinguibili tanto dalla filosofia come dalla dogmatica propriamente detta. Mentre la filosofia ha il suo fondamento nella ragione autonoma e la dogmatica lo ha nell’Autorità che pone il dogma, «il costitutivo specifico e prossimo della teologia fondamentale non sta né semplicemente nella ragione, né semplicemente nell’autorità della fede, bensì *nell’autorità della verità, in*

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 548-550. L’estrinsecità degli argomenti addotti dall’apologetica classica per mostrare all’interlocutore l’autorità delle Scritture è ricondotta, ancora una volta, alla loro concentrazione sul fatto della Rivelazione.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 561.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 566.

quanto e nella misura in cui questa può dischiudersi alla ragione teonomica attraverso la mediazione della fede». <sup>1</sup>

In merito all'articolazione fra le due funzioni, la proposta programmatica esposta da Seckler nell'*Handbuch* segnala che l'accertamento del logos cristiano, ovvero la funzione verso l'interno, deve precedere le funzioni apologetiche collegate alle mediazioni o alle contestazioni cui tale logos può essere soggetto. Non si tratta però di due funzioni separabili: non deve accadere che l'una termini dove inizi l'altra. In una impostazione intrinsecista, ove la legittimazione della fede non avviene sul campo di una ragione autonoma ma indica piuttosto una direzione dalla fede verso la ragione, accade infatti che «il logos cristiano, man mano che viene accertato, mette in moto il suo proprio potenziale apologetico. Perciò il processo dell'accertamento contenutistico della realtà della fede cristiana è nello stesso tempo già anche forma propriamente fondamentale della legittimazione della fede». <sup>2</sup> In tale processo, osserva opportunamente Seckler, l'*intellectus fidei* del popolo di Dio incontra se stesso e la propria ragione credente assai prima delle contestazioni provenienti dall'esterno. La prospettiva qui adottata è in fondo analoga all'idea che i preamboli della fede e i motivi di credibilità della Rivelazione non vadano offerti entro una sezione rigorosamente disgiunta dall'esposizione della Rivelazione: anche se la loro fondazione teoretica può essere sviluppata in luogo ad essa dedicato, la credibilità della fede accompagna la fede, e la accompagna sia nella riflessione credente, sia nell'elaborazione di strategie che sostengano l'annuncio della fede a chi ancora non crede. In tal senso, gli aggettivi intrinseco ed estrinseco, mostrano qualche limite: se alcuni motivi di credibilità possono svolgere o aver svolto in passato il ruolo di argomenti estrinseci al contenuto della Rivelazione, l'operazione con cui la ragione credente cerca continuamente di manifestare le istanze di universalità della Rivelazione nasce dall'interno del logos della fede e non le è estrinseco. Di converso, anche la riflessione "verso l'interno" non è mai totalmente intrinseca, perché al muoversi verso il centro del mistero cristiano ne ritrova la sua valenza universale e pubblica.

La funzione di "teologia dei fondamenti" può recuperare l'idea di un trattato sull'essenza del cristianesimo, ovvero un ambito della Teologia fondamentale chiamato a lavorare sul "concetto sostanziale di cristianesimo", <sup>3</sup> un programma che risale in fondo all'orientamento dato a questa disciplina in passato da Schleiermacher e riproposto in tempi recenti dal progetto del *Grundkurs* di

<sup>1</sup> *Ibidem*, 569. Pur con alcune differenze, registriamo una sostanziale convergenza con quanto noi stessi abbiamo sostenuto circa l'esistenza di una "dimensione apologetica" della Teologia fondamentale che opera sul prolungamento *ad extra* della missione della Parola, secondo un esporsi al vaglio critico della ragione, e circa l'esistenza di criteri di verità riconoscibili sulla base di un *logos condiviso*, operante in una ragione alla quale viene solo richiesto di non chiudersi ideologicamente od autoreferenzialmente, bensì di restare aperta a lasciarsi eventualmente svelare come ragione creata, e dunque, secondo il linguaggio di Seckler, disposta a riconoscersi "teonomica" (ovvero né autonoma, né eteronoma). Cfr. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della teologia fondamentale*, 18-19, 34-44.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 576.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 587-588.

Karl Rahner.<sup>1</sup> Sulla funzione apologetica, quella senza dubbio più complessa da maneggiare, la proposta di Seckler è di impostarla come una «mediazione, nell'ordine della risposta-legittimazione, del logos cristiano “verso l'esterno” e come confronto con le contestazioni che vengono mosse dal mondo “esterno” al cristianesimo»; anzi, in maniera più precisa, andrebbe definita «come quella forma di teologare scientifico, mediante cui si cerca di mediare – attraverso un pensiero razionale strutturato argomentativamente – la qualità di verità del logos della fede cristiana verso gli ambienti intellettuali e verso i mondi razionali esistenti al di fuori del cristianesimo e di introdurla in essi».<sup>2</sup> Osserviamo che vengono qui implicati sia il carattere contestuale della Fondamentale (contestazioni che vengono mosse dal mondo esterno), sia quello di teologia di fronte ad un interlocutore riconosciuto in ultima analisi destinatario di una evangelizzazione (introdurre la fede cristiana negli ambienti ad essa esterni), nonché, a ben vedere, la necessità di un logos condiviso quale preambolo dell'annuncio (verità, legittimazione).

Concordiamo con Seckler che il punto saliente, ed evidentemente il più delicato, resta come superare, senza perdite per la forza dell'evangelizzazione, la visione secondo la quale le due funzioni, verso l'interno e verso l'esterno, vengano erroneamente ricopiate su una distinzione di confine fra Rivelazione e ragione, fra fede e mancanza di fede. La soluzione proposta parte dal rilevare che un mondo fatto di vera ragione e di assenza di fede (diremmo forse meglio, di rifiuto di apertura a Dio) è un mondo immaginario. Allora la ragione teologica può rivolgersi verso l'esterno, in modo legittimo e universale, non introducendo formalmente le conoscenze dogmatiche e le valenze di fede nella Rivelazione, ma operando tuttavia sotto l'esigenza produttiva di tali valenze. Il tutto può realizzarsi secondo una *autonomia teonomica della ragione*,<sup>3</sup> compresa in modo analogo a quanto da noi indicato come “ragione disposta a lasciarsi svelare come ragione creata”.<sup>4</sup> E concordiamo ancora con lui quando segnala, in conclusione, che il compito “verso l'esterno” della teologia apologetica non va inteso, né principalmente né esclusivamente, come un lavoro di confronto critico con l'avversario, ma come l'offerta di una elaborazione intellettuale capace di «mediare e inserire il potenziale di conoscenza e di verità del logos cristiano in contesti cognitivi non cristiani», affinché tale logos li illumini, ma anche «si ritrovi

<sup>1</sup> Il progetto ipotizzato da Rahner e voluto da *Optatam totius* (1965), successivamente formalizzato dalla raccomandazione di *Sapientia christiana* (1979) di inserire un corso di “Introduzione al mistero di Cristo [o della salvezza]” in chiave propedeutica agli studi teologici, viene da Seckler opportunamente riconosciuto come appartenente all'area teologico-fondamentale. Nella pratica riteniamo che tale corso, ove impartito, non abbia (ancora) acquisito una sufficiente personalità unitaria e propedeutica, ma dipenda in maniera forse eccessiva dalle sensibilità delle singole sedi universitarie e dalle competenze dei singoli docenti.

<sup>2</sup> SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, 591 e 592.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 596-597.

<sup>4</sup> Cfr. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della teologia fondamentale*, 20.

in tali contesti». <sup>1</sup> Questo è, in definitiva, il tipo di predicazione e di conversione alla lunga più efficace.

#### V. LA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN CONTESTO DI HANS WALDENFELS

Publicato nel 1985 e tradotto in lingua italiana tre anni più tardi, la *Kontextuelle Fundamentaltheologie* di Hans Waldenfels è probabilmente il primo testo di Teologia fondamentale ad esprimere ed accogliere nel suo titolo l'idea che tale disciplina debba necessariamente comprendersi come una teologia *in contesto*. <sup>2</sup> Nell'intenzione dell'Autore, l'opera nasce come «frutto della direttiva impartita dal Concilio Vaticano II [di] “scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo” (*Gaudium et spes*, 4)», avendo quali obiettivi dichiarati «sia giustificare la fede di fronte a coloro che la rifiutano o pensano di non poterla – o non poterla più – condividere, sia aiutare a concretizzare la fede sul piano del pensiero, del linguaggio e della prassi». <sup>3</sup> Sebbene il testo non fornisca una vera e propria strutturazione programmatica della materia, alcune delle idee di fondo espresse da Waldenfels individuano un modo specifico di comprendere la Teologia fondamentale e il ruolo che essa è chiamata a svolgere. La dimensione apologetica, ben presente accanto a quella biblico-dogmatica, viene espressa principalmente attraverso la prospettiva dialogica prescelta dall'Autore, anche se non mancano alcuni sviluppi di taglio filosofico-fondativo, specie nei riguardi del problema di Dio.

I contesti proposti da Waldenfels sono molteplici e compaiono soprattutto sul piano dell'annuncio della fede, sebbene tutta la teologia (non solo la Fondamentale) sia chiamata a riflettervi. Essi rappresentano non solo delle difficoltà da affrontare, ma anche delle opportunità da sfruttare, quale necessaria mediazione non solo in fase di annuncio della fede, ma anche al momento di proporre una interpretazione credibile in un mondo che cambia rapidamente. Sensibile soprattutto alla dimensione *ermeneutica* della contestualità, Waldenfels menziona all'inizio della sua opera tre ampi contesti entro i quali i segni dei tempi sarebbero ormai evidenti: il pluralismo religioso, con la conseguente difficoltà per proporre un accesso normativo alla verità su Dio; la secolarizzazione, con le sue forme di rifiuto di Dio, ma anche di materialismo pratico; e, infine, l'attuale condizione dei credenti in Cristo, separati in diverse confessioni. <sup>4</sup> In altro luogo, i principali contesti con i quali l'annuncio della fede (e con esso la rifles-

<sup>1</sup> SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, 608-609.

<sup>2</sup> H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, F. Schönningh, Paderborn 1985, tr. it. *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988. Nato ad Essen nel 1931 e formatosi principalmente entro l'ambito della teologia delle religioni, Waldenfels ha insegnato prima a Francoforte ed Innsbruck, per divenire poi ordinario di teologia fondamentale, teologia delle religioni e filosofia della religione presso l'Università di Bonn. Fra i principali interlocutori dai quali trae ispirazione vi è la filosofia della religione di B. Welte e la teologia di K. Rahner.

<sup>3</sup> *Prefazione all'edizione italiana*, in *ibidem*, 3.

<sup>4</sup> Cfr. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, 32-53.

sione teologico-fondamentale) si imbatte, vengono elencati con maggiore sistematicità: a) le obiezioni sollevate contro il messaggio cristiano e la sua pretesa di verità/assolutezza; b) la condizione dell'uomo come "uditore della parola"; c) la pluralità delle culture e delle condizioni sociali in cui il cristianesimo deve saper tradurre il suo messaggio; d) le difficoltà alla comprensione di questo, provenienti da nuovi ambiti ermeneutici, ma anche esistenziali; e) la tensione nei confronti della secolarizzazione e della mondanizzazione; f) le esperienze di disperazione, ma anche l'aspirazione alla salvezza; g) la concorrenza esistente fra le varie offerte di salvezza e di senso. Nel lavoro del teologo essi sono di fatto riassumibili in un unico contesto, che Waldenfels sintetizza opportunamente così: «il contesto primario della forma occidentale della teologia è la scienza e la sua istituzionalizzazione nella scuola, cioè nelle università, nelle accademie o nelle scuole superiori». <sup>1</sup> Tuttavia, in tutta la trattazione della *Kontextuelle Fundamentaltheologie* il contesto della razionalità scientifica propriamente detta appare al margine, in quanto l'Autore intende il termine "scienza" in senso ampio, occupandosi piuttosto delle ragioni che giustificano la presenza della teologia in un contesto *universitario* e delle principali strategie disponibili per operare una simile difesa. Quando si fa riferimento in modo più diretto ai rapporti fra teologia e scienze, Waldenfels cita principalmente gli aspetti epistemologici, limitandosi però a richiamare le possibilità/modalità di rapporto proposte da G. Ebeling: l'opportunità di una reciproca comunicazione di informazioni; la discussione sui presupposti del proprio conoscere; e la responsabilità circa le conseguenze delle scienze, sostanzialmente in ambito etico. <sup>2</sup> Della possibilità di impiegare il dato scientifico come fattore di sviluppo dogmatico, o comunque come contributo ad una corretta ermeneutica della Rivelazione, almeno in questa sede, non se ne parla. <sup>3</sup>

Una Teologia fondamentale "attenta al contesto" è capace di accorgersi che l'annuncio del Vangelo non sortisce l'effetto desiderato perché la sua comunicazione è criticata, incompresa, oppure non raggiunge i suoi destinatari. Consapevole del fatto che «non bisognerebbe rinunciare a cuor leggero a sottolineare le prospettive apologetiche della teologia», <sup>4</sup> Waldenfels osserva che ciascuna di queste tre difficoltà stimola un corrispondente lavoro apologetico che si esplica come: a) argomentazioni capaci di difendere dalle contestazioni; b) ermeneutica capace di rispondere alle incomprensioni e chiarire (contestualmente) il senso di quanto si afferma; c) apertura al dialogo quale strategia tesa a catturare l'attenzione del destinatario. <sup>5</sup> In particolare, per la Teologia fondamentale contemporanea la dimensione dialogica acquista un'importanza particolare perché

<sup>1</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 80. Per il riferimento ad Ebeling, cfr. G. EBELING, *Wort*, vol. III: "Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie", Mohr, Tübingen 1975, 150-158.

<sup>3</sup> Si segnala opportunamente che la teologia ha bisogno della filosofia, della scienza storica e delle scienze sociali, sviluppando brevemente le modalità di questo impiego, ma le scienze naturali non compaiono in tale enumerazione: cfr. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, 101.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 83.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 81-82.

non tutte le contestazioni sono frutto di cattiva volontà: la contestazione è spesso mossa dall'incomprensione della posizione altrui; pertanto, la vera apologetica non deve lavorare accusando e incolpando, ma primariamente spiegando e stabilendo un clima di dialogo e di reciproca comprensione.<sup>1</sup> In sintonia con la visione del Concilio Vaticano II, che includeva il "dialogo" fra i segni capaci di attrarre alla verità della parola annunciata, l'Autore fornisce qui uno spunto di interesse che legittima la presenza di una riflessione sulla teoria della comunicazione anche in ambito teologico-fondamentale, o comunque in stretto rapporto con esso. Ciò pare confermato oggi dai fatti, trovandosi numerosi teologi fondamentali progressivamente impegnati anche sul campo di una incipiente Teologia della comunicazione. La vocazione contestuale della Teologia fondamentale è compresa dunque come parte della sua diaconia: sebbene la teologia sia un parlare di Dio e con Dio, «nello stesso tempo [essa] deve rimanere protesa verso il mondo, nella consapevolezza che la parola di Dio deve continuare ad essergli sillabata attraverso i tempi. Di conseguenza, deve sapersi al servizio della parola di Dio e non dimenticare contemporaneamente che può svolgere tale servizio solo lì dove tale parola viene espressa in modo tale da essere percepita. Per amore del testo la teologia deve conoscere e prestar attenzione al contesto».<sup>2</sup>

Pur affermando che nessuna disciplina teologica può rinunciare ad una prospettiva teologico-fondamentale, Waldenfels sostiene la specificità di una Teologia fondamentale autonoma, tale da individuare un'area distinta dalla dogmatica. A lui si deve la suggestiva metafora del teologo fondamentale quale studioso ben collocato all'ingresso di una casa, un'immagine vicina a quella usata da altri autori o documenti che lo qualificano come sentinella o come osservatore di frontiera: «Il cultore di teologia fondamentale può essere paragonato – afferma Waldenfels – a uno che sta sulla soglia di una casa (*Türsituation*). Chi sta sulla soglia si trova per così dire contemporaneamente dentro e fuori. Ode gli argomenti di coloro che stanno davanti alla porta e di coloro che sono in casa. La cosa che però gli sta a cuore è l'ingresso nella casa. Da un lato fa suo quello che gli uomini di fuori fanno e vedono – nel campo della filosofia, delle scienze storiche e sociali –, quel che essi pensano di Dio, di Gesù di Nazaret e della Chiesa, di se stessi, del mondo e della società in cui vivono. Dall'altro si presenta col sapere che viene dal di dentro come un invito a tutti coloro che sono dentro e fuori. Il punto saliente della teologia cristiana è poi quello di presentare la porta, di cui parliamo metaforicamente, come la porta della salvezza reale dell'uomo in ordine a colui che, nelle parole del Vangelo di Giovanni, ha detto: "Io sono la porta" (Gv 10,7.9)».<sup>3</sup> Quasi a sottolineare proprio la specificità di tale compito, la metafora continua segnalando che se la dogmatica è la scienza dell'interno della casa, la fondamentale è prevalentemente una scienza della porta, e dunque essa si distingue dalla prima tanto nel metodo da impiegare come nelle fonti alle quali deve accedere.

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 84.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 101-102.

Va detto che, nella discussione dei contesti, l'opera di Waldenfels privilegia l'aspetto analitico-descrittivo in luogo di quello teoretico. L'impressione generale che si trae ad esempio dalla Parte I, ove si introduce la metodologia contestuale, è quella di trovarsi di fronte ad una "lista di problemi", solo di tanto in tanto intervallata dall'indicazione di alcune piste di soluzione.<sup>1</sup> L'esposizione risente inoltre, forse eccessivamente, delle finalità didattiche che paiono in buona parte ispirare la *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (schemi, elenchi puntati, definizioni, ecc.) indebolendone per certi versi la fondazione teoretica argomentativa. I continui rimandi alle conoscenze contestuali che devono necessariamente accompagnare l'esposizione della Parola di Dio e la spiegazione dei suoi significati, frammentano e rendono meno evidente il disegno di fondo che l'Autore pure mostra di possedere.

Sebbene si tratti di limiti oggettivi, peraltro messi in luce in passato anche da altri autori, siamo dell'avviso che l'opera di Waldenfels contenga elementi progettuali originali di interesse, meritevoli di essere segnalati. Anche se l'introduzione della riflessione sui contesti, come già segnalato, risponde spesso ad una logica solo descrittiva e non risolutiva, l'appello dell'Autore affinché tali conoscenze contestuali siano ragionevolmente possedute – cosa per nulla scontata – sia da chi riflette sulla fede che da chi vuole annunciarla con efficacia, resta sufficientemente chiaro e fondato. Inoltre, al di là della scelta operata da Waldenfels circa gli specifici contesti da privilegiare al momento di esporre la parola di Dio e la sua pretesa veritativo-salvifica – scelta sulla quale ciascuno potrà sempre avere qualcosa da obiettare secondo le proprie preferenze – siamo di fronte a uno dei pochissimi casi, forse l'unico, in cui alla presentazione positiva dei contenuti della Rivelazione si fa immediatamente seguire il contesto filosofico, religioso, culturale o ermeneutico, necessario affinché tale parola sia percepita come significativa. In genere, tale metodologia non sposta l'interlocutore sul campo di una ragione autonoma ma lo aiuta a riflettere sulle implicazioni che la Parola rivelata ha per la ragione, non trascurando talvolta di proporre, quando necessario, conoscenze di ambito filosofico-razionale che potremmo ragionevolmente qualificare dei *praeambula fidei*, come nel caso dell'accesso al problema di Dio o nella discussione circa le fonti storiche del cristianesimo.<sup>2</sup>

Dopo aver giustificato nella Parte I l'importanza di una metodologia contestuale, dalla Parte II alla V se ne analizzano i vari campi di applicazione. Così alla Rivelazione di Dio nella sua Parola segue il contrappunto filosofico del problema di Dio; alla pretesa del cristianesimo di presentare Gesù Cristo quale mediatore e pienezza di questa Rivelazione seguono le immagini del Cristo nei filosofi e nelle religioni non cristiane; all'esposizione della predicazione di

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 32-70.

<sup>2</sup> «La teologia fondamentale deve trattare anzitutto dell'origine del cristianesimo nella storia e del cammino da esso percorso dall'origine fino a noi. Un tema importante è, di conseguenza, per essa come l'"inizio" del cristianesimo è stato tramandato fino a noi. In secondo luogo essa deve contemporaneamente far conoscere tale inizio come l'elemento decisivo e normativo. In questo senso la teologia fondamentale si occupa di quanto è normativo per la fede cristiana e per la sua teologia», *ibidem*, 98.

Cristo si fa seguire il dibattito critico circa l'accesso storico a Gesù di Nazaret; alla natura biblico-teologica della fede si associa il confronto ermeneutico fra credere e sapere; alla presentazione della Chiesa quale comunità di discepoli voluta da Gesù si oppone, quale suo contrasto, lo scandalo della separazione delle diverse confessioni cristiane. Il riferimento ai contesti è ancora puntualmente presente nella esposizione del ruolo della Scrittura (parola di Dio in parole umane), della Tradizione (tensioni nella trasmissione e nella comprensione), e del Magistero (quale senso dare all'autorità). L'aspetto apologetico-contestuale si riflette anche nella dizione prescelta per alcuni capitoli che fanno da contrappunto all'esposizione biblico-dogmatica, ovvero "vie di accesso". Queste sono "vie di accesso a Dio" (cap. 8), "vie di accesso a Gesù Cristo" (cap. 12), "vie di accesso alla fede nella comunità di fede" (cap. 16). Anche se lo sforzo pare più ermeneutico che apologetico in senso stretto, è innegabile che il percorso suggerito da Waldenfels intercetti bene quanto l'interlocutore oggi chiederebbe (e capirebbe) quando gli si rivolge la comunicazione del contenuto della fede. La metodologia contestuale proposta dal teologo di Essen ripropone implicitamente, almeno in parte, il ruolo propedeutico della razionalità storico-filosofica entro la quale il messaggio cristiano può essere riconosciuto significativo ed il suo appello accertato come degno di interesse, per spingersi poi fino a coinvolgere una vera e propria logica della credibilità, che si muove in coerenza sempre a partire dalla Rivelazione, e dunque con criteri intrinsecisti. Se un simile itinerario metodologico può penalizzare la sistematicità dell'esposizione della Rivelazione e delle sue articolazioni, esso presenta tuttavia il vantaggio di offrire un modello di integrazione fra dimensione biblico-dogmatica e dimensione dialogico-apologetica, nonché un esempio di come prendere sul serio le domande dell'interlocutore, facendo sì che l'*auditus temporis* entri con maggiore vigore nell'elaborazione della Teologia fondamentale.

#### VI. LA CONCEZIONE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN HANSJÜRGEN VERWEYEN

In certa continuità con il pensiero di Karl Rahner si colloca l'opera *Gottes letztes Wort* (1991) di Hansjürgen Verweyen,<sup>1</sup> una proposta qualificata come "fondativo-trascendentale" in quanto l'Autore «tenta di coniugare simmetricamente l'evento della rivelazione come punto iniziale della TF e la sua capacità di rispondere e "corrispondere" ad una struttura trascendentale costituita non più sul tema concreto dell'orientamento dell'uomo a Dio, ma sul problema di un senso definitivamente valido». <sup>2</sup> Impiegandola sostanzialmente come schema euristi-

<sup>1</sup> Pubblicata originariamente nel 1991, viene sensibilmente rivista nella sua terza edizione (2000), tradotta in italiano come *La parola definitiva di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

<sup>2</sup> SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del xx secolo*, 380. Per una esegesi della proposta di Verweyen, di difficile comprensione e di discussa recezione, almeno negli aspetti cristologici, oltre al saggio di Sabetta, si vedano i numerosi lavori citati da quest'ultimo e quanto affermato dallo stesso Verweyen in *Sulla credibilità del cristianesimo*, «La Scuola Cattolica» 125 (1997) 517-538.

co, Verweyen riformula la tripartizione classica, tipica della scuola tedesca, mediante tre specifiche domande riferite alla Parola: ...percettibile? (*vernehmbar*) – ...pronunciata? (*ergangen*) – ...presente? (*gegenwärtig*). Il primo interrogativo (al quale Verweyen dedica lo spazio maggiore) introduce la dimostrazione dell'accesso dell'uomo a Dio attraverso il problema del senso, legittimato in sede filosofica (*demonstratio religiosa*); al secondo interrogativo risponde principalmente un'argomentazione storico-ermeneutica sul concetto-realtà della *traditio*, capace di mostrare che questa Parola è stata davvero trasmessa ed è razionalmente fondato credere che la Rivelazione sia realmente accaduta (*demonstratio christiana*); per rispondere al terzo interrogativo si mostra infine che il contenuto fontale del messaggio cristiano non è archeologia morta, ma continua ad essere presente in mezzo a noi, vivo, con tutto il suo appello (*demonstratio catholica*). In sostanza, il compito della Teologia fondamentale è affermare l'esistenza di un «evento del passato disposto da Dio e latore di senso, evento che in tale doppia qualità deve essere sperimentabile anche oggi. Occorre quindi, da un lato, rendere conto di una specifica affermazione di un *sensu* e, dall'altro, dell'affermazione che tale senso si è *effettivamente realizzato* e che esso costituisce una *interpellanza permanente* rivolta all'uomo». <sup>1</sup> Dal punto di vista metodologico, in linea con la svolta intrinsecista, Verweyen parte dalla Rivelazione, che ha sempre implicitamente sotto gli occhi: prima si esamina il suo contenuto essenziale e poi ci si preoccupa della collocazione antropologica che esso può avere: «la necessità e il valore posizionale della *percettibilità* di Dio nel senso *filosofico* dell'espressione devono risultare dall'evento stesso in cui la parola di Dio è già stata *percepita nella fede e nella teologia* dalla ragione. [...] la questione filosofica della percettibilità della parola di Dio scaturisce dal centro stesso della fede». <sup>2</sup>

Se la dimostrazione che esista un senso definitivo valido, capace di orientare e determinare la ricerca umana, viene sviluppato a partire dal cap. 6, i primi 5 capitoli sono invece propedeutici e riguardano: il compito della filosofia nella Teologia fondamentale, la questione di Dio (le "prove" della sua esistenza), la questione dell'uomo (il dibattito sull'ordinamento dell'uomo alla Rivelazione). Si tratta di una propedeuticità sviluppata in sede ermeneutica, finalizzata a chiarire termini e contenuti, senza cercare in essa dei prolegomeni alla fede. Sul rapporto fra fede e ragione Verweyen sostiene che quest'ultima può spiccare la sua elaborazione solo entro la prima, perché ogni ragione necessita di pentimento e dunque di conversione. Riconoscere la verità è per la ragione possibile solo se essa viene *liberata*. <sup>3</sup> Questa prospettiva induce Verweyen a ritenere che in Teologia fondamentale non si possa, né si debba, parlare di un metodo di correlazione o di una corrispondenza fra le domande della ragione e le risposte della fede, fra ricerca dell'uomo e rivelazione di Dio; e ciò semplicemente perché la prima è (colpevolmente) incommensurabile con la seconda: «Cristo è la risposta alle domande umane in quanto anzitutto le giudica, nel doppio senso

<sup>1</sup> VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, 22.

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

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 48-53.

che, nell'incontro con lui, l'arbitrarietà della ragione viene *rettificata* e posta così nella *direzione* che corrisponde alla sua autonomia fondata nella creazione». <sup>1</sup> L'Autore ripropone in sostanza, con un proprio linguaggio, la negazione di una ragione separata dalla fede, non solo per il suo necessario legame creaturale, ma anche per la presenza di limiti (costitutivi?) che possono essere rivelati e sanati solo dall'incontro con la Parola di Dio. Lo spogliamento della ragione dalla sua *hybris*, necessario per renderla capace di sviluppare la sua operatività (e dunque procedere in modo non ideologico né auto-referenziale), non è frutto di un semplice atto di umiltà, ma risultato della sua redenzione.

Il primo passo dell'itinerario delineato dalle tre domande di Verweyen consiste nel mostrare che il contenuto della Rivelazione è credibile solo se questa propone la risposta al vero problema per eccellenza, ovvero se si propone come offerta definitiva di un senso riconosciuto come *id quod nihil majus cogitari nequit*. <sup>2</sup> La percettibilità della parola di Dio, però, non è solo una questione ermeneutica. La sua pretesa di definitività impone che la valutazione dei criteri di validità della sua comprensione sia anche una *questione appartenente alla filosofia prima*. <sup>3</sup> Al tempo stesso, la posizione di Verweyen è critica nei confronti del passato: «Se pertanto, da Tommaso in poi, una *filosofia* in linea di principio neutrale nei confronti della fede fu considerata il foro adeguato per una *demonstratio religiosa*, cioè per la legittimazione razionale delle possibilità più fondamentali di un rapporto con Dio in generale, così, con lo sviluppo della *ricerca storico-critica*, parve cosa logica stabilire un foro del tutto analogo per la *demonstratio christiana*, per la legittimazione razionale della fede in Gesù Cristo». <sup>4</sup> Ed egli è ugualmente critico nei confronti della propedeuticità della religione compresa come "corrispondenza" alla Rivelazione: «La dimostrazione di una dimensione della religiosità che appartiene necessariamente all'essenza dell'uomo (anche presupponendo l'esistenza di un Dio da concepire monoteisticamente) non basta a garantire la percettibilità di una rivelazione effettuata nella storia. Aver chiarito a fondo questo fatto è il merito permanente di Maurice Blondel e Karl Rahner». <sup>5</sup> L'appello ad una filosofia prima non è dunque un appello alla metafisica; la ricerca di criteri necessari a individuare un senso definitivamente valido, indispensabile per poter razionalmente legittimare l'"una volta per sempre" affermato dalla fede cristiana, non può essere affidata in modo soddisfacente ad un pensiero che acceda classicamente all'Assoluto attraverso i problemi cosmo-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>2</sup> Con parole dell'Autore: «La ragione umana, solo se ha compreso, nella sua propria autonomia, il concetto di un senso valido non ulteriormente indagabile per l'esistenza umana in maniera tale che nulla può più distruggerglielo, può onestamente dire di essere sino in fondo convinta di una verità definitivamente valida *sperimentata*, quando cioè questa stessa esperienza è spiegabile (quale una *fides quaerens intellectum*) alla luce di quel concetto. [...] una concezione filosofica secondo la quale è in linea di principio impossibile trovare un concetto di un senso definitivamente valido, concetto al di là del quale non è più possibile criticamente spingersi, toglie alla legittimazione della fede cristiana il terreno di sotto i piedi», *ibidem*, 70.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 38.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 61.

logico e antropologico.<sup>1</sup> Per tale ragione Verweyen prende le distanze anche dalle aperture metafisiche provenienti dal mondo delle scienze naturali.<sup>2</sup>

Dichiarata impercorribile la strada metafisica, si opta per un cammino logico-trascendentale: al suo termine non vi sarà più l'immagine di un Assoluto essente e reale, che sani le contraddizioni interne dell'uomo e lo rassicuri circa l'esistenza di un senso ultimo (di proprietà dell'Assoluto stesso), bensì la fondazione sensata di un concetto. Si comincia così segnalando che nell'essere è presente una contraddizione fra incondizionato e condizionato, fra limite e apertura. L'io si coglie come affermazione e libertà, ma tale riconoscimento (l'io) può farsi solo a condizione di riconoscere l'altro, che diviene subito fonte di condizionamento. Di tale contraddizione si potrebbe dare una spiegazione ragionevole solo se essa «potesse essere concepita come espressione di un essere sotto ogni aspetto incondizionatamente uno, che sarebbe tuttavia padrone della differenza. Ma a questo scopo quella espressione dell'assoluto andrebbe concepita come una *immagine* dell'assoluto, immagine nella quale la libertà umana dovrebbe trasformarsi». <sup>3</sup> Si passa quindi a notare che il concetto di *immagine* può risolvere tale tensione, perché riferito ad un altro che non limiti condizionatamente il mio io.<sup>4</sup> Ed è in fondo proprio ciò che è stato rivelato: la libertà umana è destinata a divenire immagine dell'Assoluto. Solo tendendo ad un Assoluto di cui si è immagine, la libertà umana, formalmente incondizionata, può realizzarsi in un modo del tutto a sé adeguato. Il limite della morte e del peccato divengono superabili solo se l'Assoluto stesso viene incontro all'uomo incarnandosi, morendo e portando su di sé il peccato. Se ciò avvenisse, il senso offerto sarebbe davvero valido una volta per tutte.<sup>5</sup> Anche se per la legittimazione della percettibilità della Parola di Dio di fronte alla ragione filosofica l'Autore prende avvio dall'ambito logico-trascendentale, il percorso proposto giunge fino alla

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 182.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 179-180; fino a ritenere, a nostro avviso erroneamente, che «le scienze naturali dell'età moderna ci hanno disabituato dallo stupirci per il "cielo stellato sopra di noi"», 175.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 219.

<sup>4</sup> Così nel commento di A. Sabetta: «Ora, l'essere immagine rappresenta la possibilità più intima di un essere libero che fa di se stesso qualcosa in cui può completamente trapassare con tutto il contenuto del suo essere pur lasciandone fuori un "resto". L'assurdo della struttura elementare [ovvero l'io colto come unità] si risolve in una realtà dotata di senso se la si intende come espressione di un essere incondizionato padrone della differenza dove l'espressione, intesa come immagine, pone la differenza che non contraddice l'essere incondizionatamente uno, ma lo conferma come essere assoluto rivelandolo padrone della differenza dal momento che nell'immagine tale essere si esprime nell'altro senza venir meno alla sua unità incondizionata», SABBETTA, *Modelli di teologia fondamentale del xx secolo*, 384-385.

<sup>5</sup> «Ma la libertà non è necessitata ad assecondare il fine e porta in sé anche la possibilità di porsi contro il divenire immagine. Questo è un problema decisivo perché la realizzazione di un senso definitivamente valido rimane impossibile finché ci sarà anche un solo essere razionale che si rifiuta di fare posto incondizionatamente alla comparsa dell'assoluto. La libertà che rinuncia al fine definisce l'esperienza del peccato al quale occorre riparare se il senso deve realizzarsi. Verweyen ricorda qui la posizione di Anselmo per il quale Dio ripara il peccato mediante la morte liberamente accettata di uno che non è in nulla debitore al peccato», *ibidem*, 386.

sperimentazione della sfera morale (libertà, limite, morte, peccato), e dunque la significatività di una parola ultima e definitiva è riconosciuta anche in un ambito reale, quello del senso morale.

Il secondo passo, quello di verificare l'effettivo accadimento della Rivelazione nella storia mediante segni plausibili, non sembrerebbe formalmente diverso, in prima istanza, dal passo classico di provare *il fatto* della rivelazione. In realtà Verweyen è critico nei confronti dell'impostazione della Apologetica classica, che intendeva occuparsi della verità dell'accadimento ricorrendo ad esempio all'impiego dei miracoli, perché egli non ritiene necessaria una fondazione storico-positiva dell'origine del contenuto trasmesso dal cristianesimo. La ragione storica resta sempre incapace di accedere al significato di quanto la parola ultima e definitiva di Dio ci consegna. In questa sede egli trae le maggiori conseguenze dalla sua originale concezione di *traditio*, che rappresenta certamente uno dei suoi maggiori contributi, nonostante le riserve che si possono avanzare – e che noi stessi avanziamo – a vari aspetti del suo pensiero, anche se qui non esaminati.<sup>1</sup> Punto di partenza della teologia, e della Teologia fondamentale in particolare, resta senza dubbio il mistero pasquale di Gesù Cristo, l'Eucaristia, non primariamente in quanto *communio*, bensì come *traditio*, che egli riconosce in quattro accezioni intimamente connesse: la consegna-tradimento di Cristo da parte degli uomini; la consegna-abbandono del Figlio da parte del Padre in favore degli uomini; l'auto-consegna di Cristo agli uomini per amore del Padre; la consegna-trasmissione dell'evento cristiano e della Parola che esso annuncia. La *traditio* rappresenta la "via più breve" per arrivare a riflettere sul centro dotato di senso della nostra fede; la sua relazione fontale con l'*evento intenzionale* della consegna ci dispensa dunque dalle problematiche legate alle ricerche storico-positive sul Gesù storico.

Sebbene egli riconosca che lo spostamento dai "segni" al "segno per eccellenza", Gesù di Nazaret, implichi che la teologia della credibilità debba inevitabilmente considerare il problema dell'accesso storico a Gesù, dichiara tuttavia che il metodo storico non è sufficiente a tale scopo, sia perché conduce a risultati diversi e incoerenti, sia perché porterebbe a giudizi di probabilità, che in una economia di salvezza non sono, appunto, sufficienti. Il punto, allora, è non fermarsi alla verificabilità storica del fatto, ma dirigersi all'accertamento storico dell'appello consegnato attraverso una *traditio*. L'atto di amore di Dio, essendo carico di senso, non lo si può conoscere con (e in) un fatto storico, ma diviene conoscibile perché consegnatoci da una *traditio* che, con essa, ce ne trasporta

<sup>1</sup> A parte la negazione del ruolo delle apparizioni del Risorto ai fini di una valutazione essenziale della *cifra* della Rivelazione – sulla quale torneremo più avanti – e la discutibilità di un itinerario logico-trascendentale visto solo in alternativa ad un itinerario metafisico, non condividiamo altre prospettive di Verweyen. Egli ritiene che la dottrina della credibilità sviluppata dal Concilio Vaticano I si opponga alla grande tradizione patristica e che nella trattazione teologico-fondamentale il soggetto-Chiesa debba essere oggi non più la Chiesa cattolica, nella quale non sussisterebbe la pienezza dei mezzi di salvezza, ma l'insieme delle confessioni che condividono la fede in Gesù Cristo e a lui si riconducono. Approssimativa, almeno in alcuni luoghi, l'esegesi del pensiero di Tommaso d' Aquino, ed inessarie le concessioni al positivismo in merito al ruolo del sapere scientifico.

anche il senso. L'Autore intenderebbe superare così il problema di Lessing. La storia non accede alla libertà dell'amore dell'atto con cui Gesù si dona, e dunque alla definitiva validità di senso per l'uomo, la *traditio* invece sì. Per accedere al senso trasportato da questa Parola non è necessario, né conveniente, operare una ricerca storica che pretenda risalire più in là della logica dei testimoni neotestamentari.<sup>1</sup> La semplice ragione storica, ad esempio, non capirebbe mai perché i discepoli si adoperarono per dare seguito "alla causa di Gesù" anche dopo l'apparente fallimento di Lui: soltanto l'accesso mediante il "testimone" resta adeguato, perché questi «lascia trasparire in maniera pura l'automanifestazione escatologica [di Dio] verificatasi storicamente».<sup>2</sup>

Riteniamo che la prospettiva adottata da Verweyen contenga spunti di interesse al generare una specifica visione del rapporto fra fede e ragione. La Teologia fondamentale, egli afferma, «nella misura in cui cerca di legittimare davanti alla ragione l'affermazione cristiana di una rivelazione *definitivamente valida* avvenuta nella storia, non può far leva, nel render così conto del fondamento storico della fede, sui risultati della ricerca storica oggettivante. Questa infatti non coglie, a motivo della propria limitazione metodica, la realtà della figura storica decisiva per l'evidenza incondizionata, perché tale evidenza non si manifesta al di fuori di una decisione altrettanto incondizionata dell'esistenza. L'amore come abbandono senza riserve ad un altro può essere conosciuto solo in un atto in cui l'altro si lascia strappare in maniera altrettanto completa a se stesso. [...] Ma come è possibile tramandare come verità storica un fatto di amore "verificatosi" nella storia, e come è possibile giudicare responsabilmente di esso davanti alla ragione storica? [...] Tale nucleo decisivo non può essere conosciuto al di fuori della catena ininterrotta di una libertà strappata a se stessa, bensì solo in seno alla testimonianza continuativa dell'azione sconvolgente che in origine ha scatenato il movimento».<sup>3</sup> L'opzione della fede non può dunque risultare da un esame critico-scientifico che ponderi le probabilità che determinati eventi si siano dati oppure no, o che i contenuti trasmessi avessero quella forma piuttosto che un'altra: tale opzione può essere solo frutto di un giudizio che riconosca come *incondizionato* il senso e l'oggetto al quale si aderisce.<sup>4</sup>

Il nome di Verweyen è legato anche alla sua proposta di ritenere che le apparizioni del Risorto non appartengano alla costituzione della fede nella definitiva

<sup>1</sup> «La tradizione è sì conservazione della verità, ma non attraverso la raccolta di un patrimonio materiale, che rappresenta tutt'al più la conservazione della possibilità di conoscere realmente la verità di ciò che è stato, bensì come evento e storia, in quanto la verità di ciò che è stato appare come verità solo nell'evento sempre nuovo di un'esistenza storica capace di verità», *ibidem*, 363.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 373.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 370-371.

<sup>4</sup> «Anche nel campo della conoscenza storica esistono dei fatti della cui realtà non è possibile giudicare accumulando delle probabilità, ma che hanno il carattere di un lampo, il quale, qualora si verifici e dove si verifichi, colpisce in modo incondizionato. Tale caratteristica di non equiparabilità con la restante esperienza empirica ha in ogni caso, in base alla sua definizione, quell'evento a cui coloro che credono in Gesù Cristo si richiamano come al fondamento della propria esistenza», *ibidem*, 371-372.

rivelazione di Gesù Cristo; anzi, la risurrezione sarebbe stata innecessariamente assolutizzata come evento successivo, e dunque staccato, dalla rivelazione-consegna che Cristo fa di sé e che troverebbe il suo compimento nella sua morte sulla croce. Inoltre, le apparizioni riguarderebbero delle prove offerte ad una ragione teoretica, mentre la testimonianza-offerta della morte di Gesù farebbe appello ad una ragione etico-pratica. In continuità con le intuizioni di una *theologia crucis* di radice luterana, la massima cifra della Rivelazione sarebbe raggiunta nella morte sacrificale di Gesù, alla quale la risurrezione segue in modo divinamente necessario, senza però apportare alcuna novità rivelativa essenziale. Inoltre, il fatto che la rivelazione definitiva di Dio venga collocata in un evento successivo alla morte di Gesù, indebolirebbe la fede nell'Incarnazione del Verbo, perché sancirebbe che, prima di allora, l'identificazione fra Gesù di Nazaret e il Verbo non risulterebbe ancora conoscibile: per il nostro Autore occorre invece affermare che al termine della vita terrena di Gesù i discepoli sarebbero già stati in grado di credere nel valore definitivo della sua rivelazione.<sup>1</sup> Se *de facto* la nascita della fede pasquale dipendesse in effetti dalle apparizioni, *de jure* esse non sarebbero state necessarie perché non trasmettono nuovi contenuti rispetto a quanto la vita e la morte di Gesù avrebbero già consegnato, e perciò rivelato. Rimandando ad altra sede le osservazioni critiche a tale posizione,<sup>2</sup> segnaliamo soltanto che Verweyen può avere ragione nel recuperare un' enfasi sulla pienezza dell'amore-consegna di Gesù Cristo realizzata sulla croce quale cifra definitiva della rivelazione-effusione del suo amore redentore, e dunque come pienezza del dono di Dio al mondo, ma nel farlo egli introduce una separazione all'interno del mistero pasquale di Gesù Cristo: senza certamente fare sconti alla portata rivelativa della croce, la migliore teologia della rivelazione si adoperava invece per mantenere unita nella Pasqua-transito di Cristo tanto la logica manifestativa dell'amore quanto quella della sua credibilità.

La trattazione del terzo ed ultimo passo proposto da Verweyen, quello di mostrare che nella Chiesa l'offerta di senso incondizionato della Rivelazione è presente sotto forma di appello costante (...*presente?*), è sviluppata in chiave ecumenica, accettando la pluralità delle Chiese come "dato di fatto" e dirigendosi pertanto al riconoscimento di una *forma ecclesiae* in ciascuna di esse. Una volta deciso di prendere (innecessariamente) le distanze dall'idea di una Chiesa fondata intenzionalmente da Gesù Cristo, Verweyen deve pagare il prezzo di una concezione del ministero e della successione apostolica che si distanziano anch'esse dalla loro comprensione cattolica. Siamo in realtà di fronte all'esposizione delle tesi personali dell'Autore sul (relativo) primato di Pietro, come questo si potrebbe evincere da una lettura esclusivamente storico-critica del Nuovo Testamento per renderlo oggi proponibile, egli ritiene, in chiave ecumenica. Non si trovano tracce di una presentazione teologico-fondamentale della Chiesa cattolica come

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 412-419.

<sup>2</sup> Si può vedere quanto opportunamente segnalato da M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 5-52, qui 26-37.

sede della continuità del messaggio integro del Vangelo, ma solo la discussione dell'esistenza di una comunità di discepoli, giunta fino a noi in diverse confessioni, ove questo messaggio, di fatto, è rimasto presente.

In Verweyen, la proposta intrinsecista di una fede eccedente rispetto ad ogni interrogativo correlativo della ragione filosofica e ad ogni tentativo di prensione della ragione storica, raccoglie una delle sue forme più radicali, ed esprime la ricerca di strade che vogliono intenzionalmente abbandonare un percorso metafisico, assumendo il pluralismo confessionale come forma della verità entro cui poter oggi argomentare. L'afflato dialogico-pastorale pare affidato più alla coerenza della fondazione logico-trascendentale che all'effettivo *auditus temporum*, rischiando altresì di perdere elementi significativi di quella *traditio* che pure si cerca di rivalutare. Al suo attivo, la proposta di Verweyen ha lo sforzo sincero di individuare una Teologia fondamentale fondativa e coerente, nella quale l'itinerario ascendente e quello discendente possano ugualmente intrecciarsi senza concordismi, desiderosa di dare ragione, entro la fede, della Parola ricevuta e consegnata.

#### VII. LE ISTANZE DELLA "RAGIONE TEOLOGICA" E LA PROPOSTA DELLA SCUOLA DI MILANO

Quando ci si riferisce alla "scuola di Milano" si è soliti indicare quelle riflessioni progettuali sorte in un clima di studio e di approfondimento circa la natura e il metodo della teologia, a partire da Carlo Colombo (1908-1991), e circa l'unità del sapere teologico in chiave cristocentrica, con Giovanni Moioli (1931-1984); riflessioni poi maturate negli anni 1980 con la proposta formale di una rivalutazione dell'istanza teologica della ragione, soprattutto grazie a Giuseppe Colombo (1923-2005). I suoi maggiori esponenti, oltre allo stesso G. Colombo, sono stati P. Sequeri, A. Bertuletti e G. Angelini, ai quali si sono successivamente affiancati autori, fra gli altri, come M. Antonelli e M. Epis. Nell'impossibilità di abbracciare con un unico sguardo i diversi apporti che gli autori della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale a Milano hanno fornito sui temi che qui ci occupano, ci limiteremo a richiamare alcune idee generali, come manifestate in alcuni scritti di valore programmatico.<sup>1</sup>

In un articolo di sintesi che conserva ancora la sua attualità, Franco Arduso menzionava anni addietro due principali meriti di questa scuola. Il primo è l'aver contrastato la frattura introdotta dall'età moderna allorquando la ragio-

<sup>1</sup> I contributi più significativi, per il nostro tema, sono presenti in: G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988; G. COLOMBO (a cura di), *Il teologo*, Glossa, Milano 1989; cfr. anche A. BERTULETTI, *Per una riflessione sull'insegnamento della teologia fondamentale, oggi*, «Teologia» 7 (1982) 46-53; IDEM, *Per un progetto di teologia fondamentale*, «Teologia» 10 (1985) 205-222; G. ANGELINI, *Il "progetto" della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, «Communio» 138 (1994) 10-23. Numerosi articoli di G. Colombo sono stati anche raccolti nel suo volume *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995. In merito all'idea e alla struttura di una Teologia fondamentale, programmatiche anche le riflessioni contenute in P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996. Più recentemente, M. EPIS, *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009.

ne, proclamatasi autonoma rispetto alla fede, ha avocato a sé il monopolio della conoscenza critica, ribadendo invece che anche il sapere della fede possiede una istanza razionale, critica e veritativa; il secondo sta nell'aver suggerito un superamento del modello ermeneutico, rifiutandosi di ridurre la questione della verità alla questione del senso e della significatività: la questione della verità resta centrale in Teologia fondamentale, come verità del senso e senso della verità, una verità offerta sotto la forma dell'anticipazione e dell'evidenza simbolica.<sup>1</sup>

Nel dibattito che durante gli anni '70 e '80 del xx secolo coinvolgeva la natura e l'identità della Teologia fondamentale, gli autori della scuola di Milano convergevano nel proporre la non-estrinsecità di una ragione teologica capace di riconoscere l'evidenza della fede e costituirsi come istanza critica interna alla fede stessa. La Teologia fondamentale è definita come «la disciplina che istituisce la teologia come sapere critico della fede, esplicitando la dimensione riflessiva di cui la fede è capace in forza dei principi che la costituiscono come forma peculiare di sapere la verità».<sup>2</sup> Essa possiede una triplice funzione, teologica, fondativa e metodologica, ma deve fare attenzione ad escludere impostazioni che la «riducano» all'ambito dogmatico, oppure apologetico, o anche semplicemente formalista. L'elaborazione di un progetto convincente di Teologia fondamentale dovrebbe poter superare la giustapposizione fra il momento filosofico-aprioristico e quello storico-ermeneutico, mostrando la circolarità fra tre fasi reciprocamente legate: l'istituzione del problema della fede e la sua preliminare legittimazione, la discussione teologica delle sue categorie, ed infine la ripresa della legittimazione della fede questa volta in chiave sistematica. Della fede va inizialmente messa in luce la sua modalità specifica di sapere, legittimando la sua capacità di essere base ed orizzonte di un discorso critico, anche mediante i rapporti con la fenomenologia della religione e la metafisica. La successiva esposizione delle categorie proprie della Teologia fondamentale può seguire lo schema trinitario di Rivelazione, Fede e Testimonianza, comprese, rispettivamente, come l'apriori teologico, la condizione antropologica e le modalità di accesso alla verità teologica. La singolarità dell'evento e del mistero di Gesù Cristo attraversa tutte le tre categorie, anzi rende possibile superare un'opposizione aporetica esistente fra le prime due,<sup>3</sup> giustificando la terza nella sua dimensione ecclesiologica.<sup>4</sup> La legittimazione sistematica finale del sapere gene-

<sup>1</sup> Cfr. ARDUSSO, *Orientamenti contemporanei di teologia fondamentale*, 113.

<sup>2</sup> BERTULETTI, *Per un progetto di teologia fondamentale*, 211.

<sup>3</sup> «La singolarità di Gesù Cristo realizza l'evidenza dei due principi secondo l'ordine di subalternazione nello stesso atto. Gesù Cristo è il fondamento integralmente posto da Dio e perciò il principio totalmente presupposto senza di cui non è possibile autocomunicazione di Dio in quanto Dio all'altro da sé; ma egli è tale non in quanto negazione-toglimento della libertà umana e dell'alterità che questa comporta. Inversamente, Gesù Cristo è l'attuazione compiuta della libertà umana, il vertice dell'esistenziale antropologico, ma non come autosuperamento dell'uomo», *ibidem*, 215.

<sup>4</sup> «La necessità della dimensione ecclesiologica, che è il corrispondente materiale della categoria di testimonianza, è la conseguenza della necessità della singolarità di Gesù Cristo perché l'esistenziale antropologico si attui conformemente all'apriori teologico», *ibidem*, 213.

rato dalla fede rappresenta l'Introduzione alla teologia, che fungerebbe così da cerniera fra la Fondamentale e la Dogmatica.

In coerenza con una visione non estrinsecista del rapporto fra ragione e fede, della Teologia fondamentale la scuola di Milano sottolinea il carattere marcatamente teologico, mostrandosi piuttosto scettica circa il valore dei momenti dialogici che la Fondamentale potrebbe intrattenere con discipline non teologiche; la ricerca di tale dialogo va piuttosto considerata come retaggio di una dimensione apologetica funzionalista, «il cui carattere obiettivamente “regressivo” è solo occultato dall'interesse per l'“attualità”». <sup>1</sup> Il problema teologico-fondamentale resta quello del rapporto fra la “verità” della fede e la sua “criticità”, ma il compito per procedere a questa verifica risiede nella “oggettività” della fede, riconoscibile su basi antropologiche compiute, e non in modelli razionali costituitisi esternamente ad essa. A tali modelli ricorrono implicitamente quei tentativi di fondare la fede a partire da forme di razionalità scientifica, la cui epistemologia non è invece adeguata per tale fondazione, sia per la loro incapacità di dire l'intero, sia per lo scarto fra conoscenza scientifica e verità. Il giudizio in merito, assai probabilmente debitore di una visione dell'attività delle scienze mediata dalla influente (ma lacunosa) analisi popperiana, è inequivoco: «la assunzione delle categorie del razionalismo critico – o più genericamente, delle categorie sviluppate dalla riflessione contemporanea sullo statuto teorico delle scienze sperimentali – compromette radicalmente la possibilità per la teologia di rendere ragione delle pretese cognitive della fede». <sup>2</sup> Per la legittimazione della fede vanno anche evitati schemi del tipo domanda/risposta, o comunque schemi che facciano riferimento ad uno o più principi di correlazione, perché tradiscono l'eccedenza e la non-deducibilità della Rivelazione come orizzonte entro il quale la verità non può cogliersi come mera ricerca di senso. Si rende necessaria l'elaborazione di una “nuova epistemologia della fede”, ritenuta il compito più urgente, e insieme maggiormente inevaso, della epistemologia teologica attuale. <sup>3</sup>

I nomi di Giuseppe Colombo e della scuola di Milano sono però soprattutto noti per aver messo in guardia dalla progressiva, surrettizia affermazione di una ragione *separata* dalla fede, responsabile di aver condizionato in modo estrinsecista non solo il rapporto fra fede e ragione, ma anche lo stesso lavoro teologico. Divenirne finalmente consapevoli equivarrebbe, secondo gli stessi autori, a realizzare un'auspicata “svolta epocale”. <sup>4</sup> A partire dalla filosofia cartesiana, infatti, l'emancipazione della ragione intesa come ragione critica staccata dalla fede, aveva costretto la *ragione* teologica in un rapporto di inferiorità nei riguardi della ragione non teologica, considerata adesso come *la* ragione assoluta. La seconda scolastica, perse le radici di quel filosofare della fede e nella fede, già

<sup>1</sup> *Ibidem*, 206.

<sup>2</sup> G. ANGELINI, G. COLOMBO, P.A. SEQUERI, *Teologia, Ermeneutica e Teoria*, in COLOMBO, *L'evidenza e la fede*, 89.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 101.

<sup>4</sup> Cfr. COLOMBO, *La ragione teologica*, VIII.

familiare ai Padri, primo oggetto della riflessione di Anselmo e poi di quella sviluppata con toni diversi da Bonaventura e da Tommaso, non era stata capace di superare questa contrapposizione, e si era limitata a vedere la filosofia separata dalla teologia come *amica* di quest'ultima. Una ragione amica, è vero, che non contraddice le conclusioni della fede e che la fede può utilizzare in modo strumentale, ma una ragione il cui fondamento conoscitivo può adesso prescindere dalla verità del mistero di Dio, perché radica sulla verità di una natura separata da quel mistero. «Sul presupposto della separazione, la figura della teologia si costituisce come combinazione/ giustapposizione di fede e di ragione: la fede che fornisce la verità, ma più precisamente le verità – perché la verità è concepita positivisticamente – in se stesse oscure; e la ragione – concepita formalisticamente – che si offre per illuminarle e chiarirle». <sup>1</sup> La visione di teologia che vi soggiace è divenuta così comune «sia ai sostenitori della teologia vincolata alla “filosofia cristiana”, nella misura in cui è intesa come filosofia “separata” dalla fede (anche se “amica”), sia ai loro contraddittori, che hanno sostenuto la necessità di svincolare la teologia dalla “filosofia cristiana”, per vincolarla alla filosofia/pensiero moderno. Solo negli esiti le due posizioni divergono; ma nel principio convergono». <sup>2</sup>

Tale situazione, secondo G. Colombo, ha storicamente influenzato il modo di intendere il rapporto fra verità naturali e soprannaturali. Nel giudicare il limite che una ragione separata dalla fede presenta al momento di interpretare la realtà, si tenderà ad insistere di più sui condizionamenti negativi dovuti al peccato originale, all'indebolimento o alla corruzione (posizione protestante) della ragione umana e non piuttosto, come sarebbe più opportuno, sul fatto che la stessa realtà si presenta come “soprannaturale” perché appartenente al mistero di Dio, e pertanto obiettivamente “eccedente” semplicemente perché “creata”, cioè espressione dell'autocomunicazione della Trinità, e quindi costitutivamente inadeguata ad essere compresa da una ragione che si è sottratta dalla fede. La teologia si trova così di fronte al rischio – inevitabile per un pensiero filosofico estraneo alla fede – di identificare l'ordine naturale come l'ordine della realtà, dimenticando che la Rivelazione ci mostra che l'ordine della realtà non è quello naturale, bensì quello soprannaturale, e che il primo è solo un'astrazione, eventualmente necessaria per motivi di comprensione logica *quoad nos*, del secondo. <sup>3</sup>

Per coloro che accettano l'idea erronea che la fede possa collocarsi “di fronte alla ragione”, l'essenza della fede può essere definita principalmente in modo negativo o privativo nei confronti della ragione stessa; i canoni della sua conoscenza sono visti in modo *alternativo* a quelli della ragione, obbligando così la fede a laboriose spiegazioni su come essa possa riguardare una conoscenza estranea alla ragione senza essere per questo irrazionale. Quando la fede si ri-

<sup>1</sup> G. COLOMBO, *Il teologo e la teologia*, in COLOMBO, *La ragione teologica*, 22.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 22-23.

<sup>3</sup> Cfr. G. COLOMBO, *La teologia moderna*, in COLOMBO, *La ragione teologica*, 48-49.

volge ad una ragione che non le appartiene più, lo fa pensando di essere di fronte ad una ragione incredula; e quando pensa ad una ragione credente, la considera in sé e per sé, capace di autostrutturarsi efficacemente con leggi proprie, in ambedue i casi sempre sottolineando la sua funzione critica, dalla quale la fede deve difendersi oppure trovarvi conferme. Sottoscrivendo questa visione, la stessa antropologia si avvierebbe verso una pericolosa frammentazione, sia perché il soggetto dell'atto di fede non può più riconoscersi pienamente nello stesso soggetto della ragione, sia perché a dialogare, interagire o confrontarsi fra loro, non sono più le persone e le ragioni del loro vivere, ma le discipline ed i saperi intesi in modo astratto. Una fede collocata "di fronte alla ragione" cade più facilmente nel tranello (e di fatto vi sarebbe caduta buona parte dell'Apologetica classica dei secoli XVIII e XIX) di ritenere che per dialogare con la ragione e rendersi credibile, essa debba spersonalizzarsi o impersonalizzarsi, tendere ad un sapere il più oggettivo possibile, un'oggettività che non viene più cercata nella direzione dell'universalità di esperienze storiche fondanti, e quindi su basi tipicamente antropologiche, bensì lungo la linea della riproducibilità e della verificabilità.

Sapendo che la fede dovrà riguardare, in ultima analisi, l'aspetto personale e soggettivo, la ragione diffida allora da ogni risonanza esistenziale del soggetto conoscente, ritenendo così di conservare meglio la sua identità, obbligandosi pertanto a restar chiusa, presto o tardi, in un circolo ermeneutico incapace di sostenersi in modo autoreferenziale. Una ragione critica staccata dalla sfera personale e dai modi propri del suo conoscere, restringe il tema della verità al puro sapere concettuale (e quindi nell'ambito della logica), relegando la libertà all'ambito di una prassi incapace di proporsi come fonte di autentico sapere. Nella prospettiva seguita da Colombo e dalla scuola di Milano, la ragione e la volontà non devono essere viste come due facoltà separate, perché ciò pregiudica la «corretta comprensione del rapporto *originario* che la coscienza – in quanto orizzonte del rapporto *intenzionale* con la realtà che costituisce l'essere-uomo – intrattiene con l'intero e quindi con la verità dell'essere». <sup>1</sup> Conoscere è sempre porsi in un rapporto intenzionale con la realtà, riconosciuta luogo della manifestazione della verità attraverso la mediazione della coscienza. È proprio in questa rivalutazione del ruolo della libertà nella dinamica del rapporto conoscitivo con la verità, che la fede mostra senza strappi l'esistenza di una ragione che le appartiene e che non cessa mai di appartenerele ogniqualvolta quest'ultima si pone in rapporto con la verità. «L'esclusione della libertà dal sapere è conseguente alla riduzione del sapere al sapere concettuale, che fatalmente si lascia alle spalle, incognita, la questione del fondamento del sapere; né, d'altro lato, la libertà viene reintegrata nel sapere dall'abbandono del sapere concettuale in favore del primato della prassi; la prassi, infatti, non si propone come sapere,

<sup>1</sup> ANGELINI, COLOMBO, SEQUERI, *Teologia, Ermeneutica e Teoria*, 102.

ma come sua alternativa». <sup>1</sup> L'itinerario che da Cartesio si muove verso Kant, per poi confluire finalmente in Hegel, avrà come effetto quello di risolvere tutta la realtà nella ragione, ma, si badi bene, una ragione inadeguata ad esprimere l'umano interrogarsi sul mistero del mondo, perché intesa riduttivamente in quanto compresa, appunto, "separata dalla fede". «È da rilevare che la separazione/sottrazione della ragione dalla fede si è determinata nel senso d'istituire la ragione a principio autonomo ed egemone della conoscenza della realtà; la quale correlativamente si è trovata "ridotta entro i limiti della ragione". Emerge il carattere propriamente "operativo" della ragione che, sottraendosi alla fede, si è attribuita la competenza sulla verità. La competenza è infatti intesa come potere sulla verità in quanto la ragione, anziché riconoscerla e quindi "contemprarla", la "riduce", falsificandola. Ancora occultato nel primo Illuminismo, il carattere "operativo" della ragione è però esploso nella fase successiva, a marcare la differenza fra l'età medievale – cioè l'età della ragione unita alla fede, caratterizzata come l'età "contemplativa" –, e l'età moderna – cioè l'età della ragione separata dalla fede, caratterizzata come l'età dell'uomo *faber*, cioè della ragione "pratico/operativa"». <sup>2</sup>

Il programma, ambizioso ma conseguente, è quello di far recuperare al rapporto fede-ragione (da preferire a quello inverso, ragione-fede) il suo terreno più idoneo, quello storico-antropologico, abbandonando ogni intellettualismo astratto. In tal modo il problema della verità, per dirlo in qualche modo, viene ricondotto al problema dell'uomo e il problema dell'uomo al problema di Dio. La ragione comincia dapprima col riconoscersi incapace di essere separata dalla dimensione storico-esistenziale della conoscenza personale, ammettendo la sua conformità ad una universalità che non è quella di una oggettivazione estrinseca bensì quella di una antropologia capace di fare proprie le medesime esperienze comuni; successivamente, essa si riconosce incapace di venire separata dalla fede, perché quell'antropologia, per essere completa, richiede l'esercizio della libertà, la cui realizzazione si esplica nell'ascolto della rivelazione, nell'ascolto cioè delle risposte alle domande ultime sul mistero del mondo e dell'uomo. Solo a partire da qui può prendere avvio il compito della teologia. <sup>3</sup>

Se Giuseppe Colombo si è adoperato per recuperare l'istanza teologica della ragione e l'istanza antropologica della fede, Pierangelo Sequeri ha largamente

<sup>1</sup> COLOMBO, *La ragione teologica*, 11.

<sup>2</sup> COLOMBO, *La teologia moderna*, 41-42.

<sup>3</sup> Compito della teologia è infatti quello di assicurare il contatto fra la critica e la fede, cioè assicurare il carattere di universalità della fede stessa. Nel lavoro teologico l'esame critico non viene visto come un'ipostasi di fronte alla fede, ma come una modalità di comprensione della fede: «la critica alla fede si risolve propriamente nell'autocomprensione critica della fede, non ovviamente in forza di un pregiudizio dogmatico – che sarebbe negazione della critica – ma precisamente per la forza dell'ostensione critica», COLOMBO, *La ragione teologica*, 4. Sarà tale modalità, in conformità con il suo carattere pienamente antropologico, a permettere al lavoro teologico di presentare la destinazione universale della fede, proponendola come un dato ineludibile alla ragione critica: «la fede non è riservata ai cristiani, è destinata in linea di principio a tutti gli uomini; né la ragione teologica è riservata ai teologi, ma si propone, senza preclusione né pretese di immunizzazione, alla ragione critica», *ibidem*, 12.

impiegato tali prospettive all'interno del suo tentativo di strutturare un programma di Teologia fondamentale. Quest'ultima deve essere anzitutto protetta da una nozione di ragione separata, che anche Sequeri vede surrettiziamente presente in tutte quelle proposte che chiedono alla Fondamentale di porsi in dialogo con le varie forme di cultura ed ingaggiare così un confronto di tipo apologetico. «La fede e la ragione sono diventate il nome di due parti contrapposte e *al tempo stesso* due figure alternative della medesima coscienza individuale. [...] La teologia continua a rivolgersi alla ragione come se fosse un interlocutore esterno alla fede, un tipo antropologico, una parte inferiore della coscienza credente. Il fatto che oggi il rapporto sia preferibilmente "dialogico" e non più "polemico", non ha minimamente modificato l'impianto generale di un assetto che viene considerato sostanzialmente fondato sulla struttura originaria dell'esperienza. [...] La teologia della seconda metà del nostro secolo, mi appare più decisamente impegnata nell'*interrogazione religiosa della ragione separata* che non nell'*approfondimento antropologico della fede rivelata*». <sup>1</sup> L'idea apologetica del passaggio/ponte dalla ragione verso la fede è ormai teologicamente e criticamente pregiudicata, e dunque non va per Sequeri né corretta né contestualizzata, bensì rimossa. L'istanza pienamente teologica della ragione e della stessa natura creata fa sì che anche la teologia dogmatica non debba più sentirsi bisognosa di un passaggio/ponte verso la "sensibilità" e la "cultura" della ragione contemporanea, quasi queste non le appartenessero. <sup>2</sup>

La soluzione proposta è allora quella di una paziente costruzione del trattato di Teologia fondamentale attorno ad un rinnovato trattato *De Fide*. Ciò andrebbe fatto sia mediante l'illustrazione delle potenzialità della ragione *teologica* (capace di inglobare tutte le istanze critiche e veritative della ragione umana in quanto tale), sia mediante lo sviluppo/approfondimento della dimensione antropologica della fede, quale migliore alternativa ad un suo sviluppo apologetico, spesso impiegato come "ponte" estrinseco e culturalmente condizionato dalle precarie comprensioni ermeneutiche delle nozioni di fede e di ragione. In merito a questo secondo programma, afferma Sequeri: «la scarsa qualità della riflessione teologica sulla figura globale della *fides christiana*, proprio a motivo della distrazione apologetica e neo-apologetica, ha comportato la perdita di una quantità di strutture fenomenologiche e antropologiche del sapere (sentire e

<sup>1</sup> SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 13 e 93-94.

<sup>2</sup> L'idea di una "ragione separata", in fondo, è «come se l'estraneità teologale della ragione fosse la sua condizione naturale o l'estraneità culturale della fede che riflette su se stessa in base ai propri principi e alle proprie motivazioni, invece che un difetto di qualità teologica, realizzasse una conseguenza inevitabile e scontata della sua specificità ecclesiale e della sua trascendenza soprannaturale. Idea che si manifesta attualmente nella tipica deriva *fondamentalistica* della teologia cristiana: variamente sospinta ad allinearsi con il programma neo-apologetico di una intelligenza della fede che, lasciando intatta *ad intra* la sua *necessaria* qualità dogmatica, intende impegnarsi nella elaborazione di quegli aspetti del cristianesimo che maggiormente corrispondono ai criteri di rilevanza fissati dal destinatario contemporaneo. Destinatario peraltro vagamente e fluidamente identificato, data l'irriducibile mobilità storica del pensiero [...]», *ibidem*, 119.

apprezzare, amare e desiderare, rammemorare e immaginare, agire e patire) che la teologia della fede, attingendo al proprio oggetto, avrebbe potuto ragionevolmente elaborare. Anche a vantaggio della ragione, certamente. Della quale invece ha seguito in troppo larga misura le progressive scissioni moderne: che hanno via via espunto dalla struttura originaria del sapere i nessi fondamentali che collegano il sapere alla vita affettiva, etica, simbolica, rituale, della coscienza medesima». <sup>1</sup>

Non è il rapporto fra fede e ragione ad essere il *topos* sul quale la Teologia fondamentale deve riflettere, ma piuttosto il rapporto che esse hanno con la verità della Rivelazione. Proprio perché istruita dalla Rivelazione, la fede può chiedere allora alla ragione il suo approfondimento più spregiudicato: «La struttura originaria della coscienza credente appare come il luogo dal quale la ragione stessa trae la forza di osare l'istruzione critica della domanda intorno alla verità. La ragione infatti è a casa propria nella struttura della fede. La ragione non è la fede, né la coscienza, né la verità. Ma non è affatto estrinseca ad esse. La ragione è di casa nell'ambito della fede, perché la fede, a motivo del legame che essa stabilisce fra la coscienza e la rivelazione è dimora della verità. D'altra parte la fede stessa, di quella verità che presso di lei dimora non è il fondamento; né lo è della dimora che in tal modo viene edificata. In altri termini la fede, in quanto luogo della verità, non è né il fondamento della verità, né la pietra angolare della dimora in cui la verità viene ad abitare». <sup>2</sup> Tenere in vista il suo rapporto con la verità, ma anche la sua differenza da questa, aiuta la fede ad esercitare con umiltà il suo servizio. Essa deve soltanto alla Rivelazione e non ad altri la sua capacità di giudicare rettamente. «La fede impara dunque dalla sua stessa natura a non essere arrogante con la ragione: è la *cura* della ragione infatti che le consente di non uscire di sé confondendosi con la verità e con il suo fondamento; e insieme le permette di vigilare efficacemente sul proprio *dovere* di sottrarsi al circolo vizioso di un'autoreferenzialità separata dall'istanza critica che la rivelazione esercita nei confronti della fede. In questo senso la fede coltiva il rigore oggettivo del proprio legame e della propria differenza nei confronti della rivelazione. E questa è precisamente la forma nella quale si realizza la sua propria coerenza con l'ideale della ragione, che impone di rendere conto del modo nel quale ogni certezza intrattiene rapporto con la trascendenza della verità rispetto alla coscienza. Ciò del resto è consentito dalla fede senza doversi precludere la mediazione critica del momento fenomenologico della storia e dell'esperienza. Perché la rivelazione ha precisamente tale forma». <sup>3</sup>

Le riflessioni offerte dagli autori della scuola di Milano sono senza dubbio fra le più interessanti del panorama teologico-fondamentale degli ultimi decenni. L'insistenza sull'idea di non più concettualizzare una ragione separata dalla fede o collocata di fronte ad essa, per quanto difficile da porre in pratica sotto l'aspetto linguistico, ermeneutico o perfino catechetico, è certamente fonte di

<sup>1</sup> *Ibidem*, 135.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 137.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 138.

guadagno per il lavoro teologico e non solo per esso. La ricerca di un'antropologia compiuta in cui il rapporto originario della coscienza con la verità della Rivelazione consente di considerare intelligenza e volontà, ragione e fede, non più come due funzioni separate, trova oggi un largo riscontro non soltanto in una rinnovata fenomenologia della fede religiosa, ormai riconosciuta come dimensione antropologica fondativa del vivere e del conoscere, ma anche – al di là di quanto forse gli stessi teologi milanesi possono immaginare – in una rinnovata epistemologia scientifica. Superata la cesura kantiana, ma anche fortemente ridimensionato lo snodo popperiano, la conoscenza scientifica, e dunque l'attività della razionalità che ad essa rimanda, non è vista come impresa oggettiva ed impersonale, ma come modalità di un rapporto intenzionale con la realtà, permeato da tacite e spesso inesprese categorie antropologiche. Questo fa pure della ragione scientifica, certamente a suo modo, anch'essa una ragione non più separata, bensì una ragione che per il suo esercizio necessita del riconoscimento di presupposti veritativi, logici, ontologici e antropologici, che rimandano ad un'opzione intenzionale verso il reale e verso l'intero.<sup>1</sup> Simili considerazioni potrebbero forse ridimensionare il deciso scetticismo dei teologi milanesi nei confronti dell'istanza veritativa delle scienze, perché una volta attrezzate con un'adeguata epistemologia trovano posto anch'esse nel rapporto esistenziale-storico, non meramente in quello logico-oggettivo, che lega l'uomo al reale, e dunque al creato teologicamente compreso.<sup>2</sup> Se la fede ha imparato che essa si propone non alla ragione astratta dell'uomo, ma alla sua concreta esistenza storica e personale, la ragione ha appreso dal canto suo che i fondamenti ultimi tanto della realtà che essa conosce, quanto dei principi e dei motivi del suo stesso conoscere, non sono accessibili se non all'interno di una risposta libera della persona al perché del mondo e di se stessa. La logica della conoscenza, perché passione di tutto l'uomo costitutivamente aperto al richiamo della verità, è la stessa logica di una risposta di fede.

Merita senza dubbio interesse la critica di Sequeri in base alla quale la teologia della seconda metà del xx secolo sembrerebbe assai più impegnata nell'*interrogazione religiosa della ragione separata* che non nell'*approfondimento antropologico della fede rivelata*; resta comunque il fatto che l'essere umano ragionevole, se

<sup>1</sup> Cerchiamo di darne riscontro in G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in V. POSSENTI (a cura di), *Ragione e Verità*, Armando, Roma 2005, 101-121 e IDEM, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, in «Paradoxa» 3 (2009), 96-109.

<sup>2</sup> Più articolata ci è sembrata la posizione di G. Colombo rispetto all'interdisciplinarietà della teologia nei confronti delle scienze umane. Pur mantenendo una perplessità di fondo ed il corrispondente «sospetto che l'interdisciplinarietà possa essere ormai un falso problema per la teologia», si riconosce al contempo che «la teologia non può ignorare le scienze dell'uomo, cioè non può non confrontarsi o non dialogare con esse». Eppure, l'interdisciplinarietà continuerebbe ad essere un falso problema perché le scienze umane sono presenti entro la riflessione teologica in quanto la loro istanza critica è «già iscritta nell'esercizio stesso del pensiero teologico», in particolare a partire dalla «svolta antropologica» assunta dalla teologia al termine dell'epoca moderna. Cfr. G. COLOMBO, *Il momento dialogico-interdisciplinare della teologia*, in G. TANZELLA-NITTI (a cura di), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando, Roma 1996, 19-29, qui 25 e 28.

non interrogato dagli schemi dialogici o dai principi di corrispondenza della teologia apologetica, si interroga in ogni caso da sé, e cerca risposta alle domande esistenziali fondamentali partendo da un orizzonte che, almeno in prima istanza, non pare illuminato da una esplicita opzione di fede. Queste domande meritano a nostro avviso di essere intercettate – provengano esse dall’ambito storico, antropologico o perfino scientifico – ed orientate, mediante una adeguata epistemologia, verso il rapporto che esse hanno con la verità della Rivelazione, mostrando che, anche in questo caso, la ragione può stare di casa nella coscienza del soggetto e nella sua intenzionalità.

In definitiva, le proposte di Giuseppe Colombo e della scuola che a lui si riconduce hanno consegnato al lavoro teologico la necessità di intraprendere importanti compiti chiarificatori. In primo luogo, chi vorrà adoperarsi per seguire la loro raccomandazione di superare una nozione di “ragione separata dalla fede”, non potrà limitarsi ad illustrare le conseguenze negative che tale separazione ha storicamente causato, ma dovrà anche assumersi il difficile compito di distinguere e decodificare l’equivoco pure all’interno di un linguaggio filosofico e culturale, non solo apologetico, ma talvolta perfino dogmatico, ove l’accezione del termine ragione, che qui si intende contrastare, appare di fatto ormai consolidata. Diviene pertanto necessario non solo alla teologia, ma forse alla stessa attività pastorale ed evangelizzatrice, studiare ed eventualmente ridefinire i rapporti fra la nozione di ragione teologica e quella abitualmente veicolata nel linguaggio filosofico-culturale, pena la scarsa comprensibilità di ciò che si intende chiarire. Sugeriamo che parte di questa chiarificazione potrebbe giovare al mostrare che legame esista fra una nozione di “ragione aperta alla fede” – come questa potrebbe venire utilizzata da un linguaggio apologetico contemporaneo, nonché riconosciuta significativa anche dal linguaggio critico delle scienze – e una nozione di “ragione appartenente alla fede”, non più separata da essa sebbene da essa formalmente distinguibile. Infine, il chiarimento del corretto impiego di una ragione non più separata dalla fede, dovrebbe essere in grado di ricondurre la tradizionale, ma irrinunciabile, affermazione circa la possibilità della ragione umana – classicamente compresa come non ancora “illuminata dalla fede” – di attingere al vero e dunque di accedere all’Assoluto mediante un discorso filosofico, entro il quadro interpretativo prima delineato, che vede la conoscenza umana rapportarsi con la verità solo in modo intenzionale e personale, e dunque entro la “oggettività” della fede. Riteniamo che la strada adeguata sia quella di riproporre una più stretta corrispondenza fra filosofia e religione, mostrando come il problema della conoscenza naturale di Dio *non possa essere posto in modo separato* dal versante filosofico, ma richieda tanto la dimensione religioso-esistenziale, che riconosce l’oggetto verso cui tendere, quanto quella teoretico-filosofica, che indica il cammino razionale da seguire.

## VIII. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

L'esposizione, di certo sommaria, di autori così diversi e con visioni teologiche così differenziate come quelli qui esaminati, non ci consente di proporre delle vere e proprie conclusioni o anche solo un riepilogo capace di evidenziare in modo esauriente tratti comuni e divergenze. Ci limiteremo pertanto ad offrire solo alcune osservazioni finali. La prima riguarda la percezione, presente nella maggior parte degli autori, delle mutate condizioni antropologiche e contestuali dell'interlocutore, ovvero del destinatario finale dell'elaborazione teologico-fondamentale. Seppur con diverse prospettive, si desidera privilegiare la sua costante esperienza esistenziale (Rahner), ma anche i contesti storico-culturali (Waldenfels) e gli schemi filosofico-intellettuali (Verweyen) in cui esso opera e si riconosce, non dimenticando che anche il richiamo della bellezza e dell'amore, sebbene non debba essere normato sulle attese del destinatario, è anch'esso un linguaggio verso il quale l'uomo contemporaneo pare più sensibile (von Balthasar). Le prospettive recate dal Concilio Vaticano II, che raccolgono in certo modo molte di queste sensibilità, hanno potuto anch'esse ispirare un progetto teologico-fondamentale (Latourelle). Esistono poi delle precise preoccupazioni programmatiche (Seckler con l'*Handbuch* e la Scuola di Milano) che hanno cercato di fornire un quadro teoretico più rigoroso a quanto altri autori hanno messo in luce, intuito, segnalato, talvolta sottolineando quanto la stessa coerenza della fede dovrebbe, libera da condizionamenti, oggi meglio suggerire. In tutti questi autori, infine, risulta confermata la svolta intrinsecista sperimentata dalla teologia della credibilità nella seconda metà del Novecento, ormai centrata su Cristo e la Chiesa segni di salvezza.

Una seconda osservazione rileva quanto ormai già noto, e cioè che la Teologia fondamentale del xx secolo mostra convergenze consolidate verso un carattere eminentemente teologico della materia (che non preclude tuttavia, almeno per alcuni autori, la sua apertura contestuale e dialogica), per la quale il primo e principale trattato diviene quello di una rinnovata teologia della Rivelazione, di cui si evidenzia la concentrazione cristologica. Al tempo stesso, risulta meno scontato come una teologia della rivelazione, di approccio biblico-dogmatico, possa armonizzarsi con un itinerario antropologico-contestuale, la cui presenza, buona parte degli autori giudicano ancora necessaria. Di fatto, varie proposte paiono risultare al riguardo complementari (Balthasar e Scuola di Milano da una parte, Rahner, Verweyen e Waldenfels dall'altra) ed in pratica solo il progetto di Latourelle manifesta il tentativo di sviluppare una Teologia fondamentale capace di tributare un paragonabile interesse ad ambedue gli itinerari. Non sarebbe neanche azzardato sostenere, in merito alla diversità delle proposte, che quanto da qualcuno è visto come una perdita da altri viene visto come un guadagno. Ad ulteriore precisazione, va osservato che l'esaurimento del modello neoscolastico ha condotto praticamente tutti gli autori ad espungere dal programma della Teologia fondamentale una riflessione filosofica di ambito teoretico, con la

conseguente assenza di una discussione sui possibili preamboli dell'atto di fede, sebbene se ne operi un implicito recupero in quegli approcci che privilegiano il momento antropologico-esistenziale. In generale, la dimensione contestuale della Fondamentale risulta poco sviluppata, e pertanto anche il dialogo con le scienze storiche o naturali, da alcuni ritenuto poco significativo all'impianto teologico della materia, che per sua natura non richiederebbe, almeno secondo alcuni autori, una interdisciplinarietà maggiore di quanto la teologia sarebbe nel suo insieme chiamata a fare.

In terzo luogo l'afflato pastorale ed evangelizzatore, che certamente ha causato e sostenuto implicitamente buona parte dei progetti teologico-fondamentali contemporanei, non sembra essersi tradotto, almeno a nostro avviso, in itinerari facilmente fruibili in sede di evangelizzazione e di servizio alle ragioni della fede, forse ad eccezione del programma di Latourelle, svolto avendo in mente un interlocutore e un pubblico più vasti. La preoccupazione pastorale ed ecclesiale circa la situazione dell'uomo odierno dà preferibilmente luogo a programmi teorici ai quali si affida il compito di sanare quanto, sempre in sede teoretica, si è giudicato essere all'origine degli scompensi sperimentati nell'attuale temperie intellettuale. La dimensione apologetica della Teologia fondamentale, per la maggior parte degli autori, non sembra chiamata a generare alcuna sistematica, né una criteriologia della credibilità, bensì piuttosto a riflettere su cosa la credibilità sia e su cosa essa radichi.

Ci si potrebbe forse chiedere quale sarà l'elaborazione della Teologia fondamentale del XXI secolo, e se le contingenze filosofico-culturali segnalate dalla *Fides et ratio* (1998) – che a questa area teologica ugualmente si indirizzava – la indurranno a concretare, sotto forma di itinerari pastoralmente fruibili, le acquisizioni sviluppate in sede teoretica, oppure se tale concrezione verrà affidata ad altri soggetti di mediazione teologica od ecclesiale. Siamo personalmente interessati a vedere quale ruolo avranno, nell'elaborazione teologico-fondamentale del futuro, una riflessione sulla religione – una volta considerata parte integrante di quest'area – e le sfide che la conoscenza scientifica reca alla Rivelazione, oggi forse più significative di quelle indirizzate in passato dalla critica filosofica. Confortati dalla persuasione che «il Logos cristiano, – come osserva Max Seckler – man mano che viene accertato, mette in moto il suo proprio potenziale apologetico»,<sup>1</sup> siamo convinti che se il momento fondativo della Teologia fondamentale dovrà sempre precedere il suo momento apologetico, è altrettanto vero che la *dimensione* apologetica dovrà necessariamente accompagnare tutta l'esposizione della Rivelazione come questa viene e verrà annunciata agli uomini del nostro tempo.

#### ABSTRACT

L'articolo presenta alcuni fra i principali modelli di Teologia fondamentale del xx secolo, dirigendosi in particolare alle proposte sistematiche più influenti. Si esaminano la

<sup>1</sup> SECKLER, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, 576.

proposta di teologia trascendentale sviluppata da Karl Rahner, confrontandola con la estetica teologica di Hans Urs von Balthasar, il progetto teologico-fondamentale realizzato da René Latourelle sulla scorta della prospettiva cristologica ed ecclesiologica del Concilio Vaticano II, nonché autori di area tedesca quali Hans Waldenfels e Hansjürgen Verweyen. Si dedica infine spazio alla proposta programmatica esposta da Max Seckler nel progetto dell'*Handbuch* e alla visione della Teologia fondamentale condivisa dalla Scuola di Milano, specie in merito alle istanze della ragione teologica.

The article offers an account of some among the most meaningful proposals in the field of Fundamental theology appeared during the xx Century. The proposal of a transcendental theology by Karl Rahner is here examined and confronted with the aesthetic perspective developed by the theology of Revelation of Hans Urs von Balthasar. The project of Fundamental theology carried out by René Latourelle in tune with the Christological and Ecclesiological frame of the Second Vatican Council is also shortly described. Other influential German authors are here presented, namely Hans Waldenfels, Hansjürgen Verweyen and the theological project contained in the *Handbuch* coordinated by Max Seckler. Finally, the program suggested by the Italian theologians belonging to the School of Milan is resumed, emphasizing their specific way to address the faith-reason relationship.

## RECENSIONI

A.M. JORGE, H VILAR, M.J. BRANCO (edd.), *Carreiras eclesiásticas no Ocidente cristão (séc. XII-XIV). Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> c.)*, Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2007, pp. 352.

IL volume che recensiamo raccoglie le comunicazioni presentate nell'Incontro Internazionale «Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão» realizzatosi nell'Università Cattolica Portoghese. Con tale evento si concludeva il progetto *Fasti Ecclesiae Portugaliae: Prosopografia do clero catedralício português (1071-1325)*, di cui abbiamo già parlato in una recensione anteriore in questa stessa rivista, cfr. «Annales Theologici» 22 (2008) 191-193. Il programma della ricerca consisteva nella progettazione e riempimento di un database prosopografico del clero cattedralizio portoghese, da mettere in futuro a disposizione dei ricercatori. In questo progetto scientifico sono intervenuti molti esperti di diversi paesi. Di fatto, gli atti dell'incontro mostrano il frutto del dialogo degli storici attorno al clero cattedralizio in più paesi dell'Europa. Oltre il Portogallo si può trovare, ancora nell'ambito iberico, il regno di Castiglia e di Leone, fuori di tale area gli studi raccolti hanno per oggetto l'Ungheria, la Francia e la Polonia. I secoli analizzati sono sempre il periodo indicato nel titolo dell'opera. La volontà di divulgazione scientifica dei risultati si può anche apprezzare nell'uso delle lingue europee scelte dai ricercatori portoghesi, ungheresi, inglesi, francesi e polacchi – i quali hanno usato sempre il francese o l'inglese. I ricercatori spagnoli hanno scritto nella loro lingua. Per facilitare la consulta, tutti gli studi sono preceduti da un *abstract* in portoghese e in inglese.

I due primi contributi sono dedicati al clero cattedralizio europeo non portoghese. Il primo è di László Koszta, dell'Università di Szeged, che realizza un'analisi prosopografica dei canonici dei capitoli cattedralizi dell'Ungheria nell'epoca medioevale. Il secondo è di Iluminado Sanz Sancho, dell'Università Autonoma di Madrid, il quale ha ricercato i dati riguardanti i membri del capitolo della cattedrale di Cordova nel periodo 1238-1450 comparandoli anche con l'informazione disponibile di altri capitoli cattedralizi del regno di Castiglia studiati da diversi autori.

Il terzo studio è di Ingo Fleisch, dell'Università di Erlangen, dedicato al clero portoghese nei suoi rapporti con le università europee nei secoli XII e XIII. Nel periodo anteriore alla fondazione della prima università portoghese, a Lisbona (1288/89), l'Occidente iberico manteneva stretti contatti con l'emergente comunità accademica del resto di Europa. Alcuni fattori furono determinanti per lo sviluppo di tali contatti, ad esempio: la crescita del movimento di Cluny, la penetrazione di ecclesiastici francesi nell'episcopato della penisola iberica e l'influsso crescente del papato nella zona. Nel secolo XII, la comunità dei canonici regolari di Santa Croce di Coimbra – dove visse il lisbonense Fernando de Bulhões, più conosciuto come sant'Antonio di Padova – si convertì in uno dei centri culturali più dinamici dell'Occidente iberico e svolse un ruolo fondamentale nello stabilimento dei rapporti tra la regione di Coimbra e i centri di studi francesi. A partire della fine del secolo dodicesimo l'influsso della giurisprudenza bolognese crebbe, offrendo eccellenti opportunità ai capitoli cattedralizi della metà nord del Portogallo. La fondazione delle università di Salamanca e di Palencia costituì anche un importante incentivo per la nascita della prima università portoghese.

La quarta contribuzione è anch'essa dedicata al clero portoghese, ma nei suoi rapporti con la curia romana nel periodo tra 1213 e 1254. L'autrice è Maria João Branco, dell'Università Aperta di Portogallo. Il suo lavoro analizza le relazioni intercorrenti tra gli ecclesiastici che aiutavano i primi re portoghesi e i cardinali ispanici che, nella Curia Romana, rappresentavano e giudicavano le cause relazionate con il giovane regno del Portogallo e gli altri regni iberici. In questo scritto si cerca di individuare gli influssi di tali rapporti nelle vicende politiche. Prendendo come punto di partenza le donazioni delle decime regali alle diocesi del Regno, che il re Alfonso II realizzò in 1218, si tenta di trovare le origini di una familiarità evidente con i beneficiati di tali doni e il percorso di tali persone, nel loro rapporto con i porporati Gil Torres e Pelayo Gaitán. L'analisi di questi due cardinali, della composizione delle loro case e delle cause in cui intervennero, permette di recuperare alcuni elementi che aiutano a spiegare certi complessi processi che si sono verificati tra la morte del secondo re portoghese Sancho I (1211) e la deposizione del re Sancho II al Concilio di Lione (1245), una settimana dopo la deposizione dell'imperatore Federico II. Ad esempio, le disputate elezioni a Lisbona nel 1233, la designazione di Tiburzio come vescovo di Coimbra, la presa quasi totale dell'episcopato portoghese negli anni trenta da parte dei canonisti che erano stati vicini a questi cardinali nella Curia Romana e, in fine, la propria deposizione del re Sancho II nel primo concilio di Lione, dove Gil Torres e un rilevante numero di vescovi portoghesi erano presenti.

Il quinto studio è di Saul António Gomes, ricercatore dell'Università di Coimbra, sulla formazione intellettuale del clero secolare portoghese nei secoli XII-XIV. In esso si dà l'opportuno rilievo alle differenze tra il secolo dodicesimo e l'inizio del trecento. Emergendo da una tradizione e sensibilità liturgica e spirituale ispanica, il clero dovette integrare i modelli e la cultura ecclesiastica gregoriana, aprendosi quindi alle novità pastorali monastiche – specialmente quelle cisterciensi e dei canonici regolari – e, più tardi, dei mendicanti. L'autore si propone di guardare specialmente alcuni elementi dominanti della formazione: prima nelle scuole cattedralizie, dopo all'interno degli *studia* conventuali e, in fine, al livello universitario. La ricerca prende anche in considerazione le tendenze sociologiche della formazione intellettuale del clero portoghese attraverso diverse fonti opportunamente identificate: atti processuali, inventari di biblioteche, produzione letteraria e teologica e, anche, sguardi dall'esteriore sull'episcopato e sul presbiterato portoghese di allora.

Il sesto contributo, di Maria Helena da Cruz Coelho e Maria do Rosário Barbosa Morujão, ambedue dell'Università di Coimbra, parte dei testamenti del clero di Coimbra per individuare le reti di rapporti create dai canonici e altri chierici della diocesi conimbricense tra il 1104 e il 1324. Ancora di testamenti, ma questa volta di chierici delle diocesi di Viseu e di Lamego, si occupa il lavoro di Anísio Miguel de Sousa Saraiva, dell'Università di Coimbra. Il periodo in esame è leggermente diverso, dal 1147 al 1325.

Dopo questo gruppo di ricercatori più interessati nel Portogallo si trova un paio di lavori riguardanti il regno di Castiglia. Il primo prende in analisi tutte le elezioni episcopali in cui il re Alfonso VIII intervenne in qualche modo, cercando di intravedere il progetto di chiesa voluto dal re e quegli casi – pochi – in cui l'accordo tra i vescovi e il re non si è verificato. Il re Alfonso VIII di Castiglia regnò tra 1170 e 1214 e l'interesse di questo periodo risiede nel fatto di trattarsi dell'epoca in cui si costruisce il primo modello di monarchia indipendente per Castiglia. Essa prima di lui non conobbe se non piccole esperienze di vera autonomia. L'autore dello studio è Carlos de Ayala Martínez, dell'Università Autónoma de Madrid. Emergono dello studio due modelli

opposti di comprensione del ruolo della Chiesa nel regno di Castiglia: il modello di Alfonso VIII pretendeva la sua conversione in un elemento importante del sistema monarchico, ma sussidiario nei suoi confronti; e il modello che rispettava di più la *libertas ecclesiae*, sostenuto dai vescovi o, al meno da una grande parte di essi. Lo studio mette in evidenza che la collaborazione politica tra re e vescovi è molto più evidente e rappresentativa dello stato dei rapporti che gli eccezionali casi in cui ci fu una opposizione tra loro. Il secondo lavoro s'interessa pressoché dello stesso periodo (1157-1230), ma si concentra nei rapporti tra i vescovi del sud del regno di Leone e il loro re. Si studia anche l'influsso della condizione di frontiera della zona in esame. L'autore è Juan José Sánchez-Oro Rosa, del Centro di Studi Mirobrigensi e realizza l'analisi del ruolo dell'arcivescovo di Santiago di Compostella nell'estremadura leonese, della creazione della diocesi di Ciudad Rodrigo e dell'annessione ecclesiastica e civile di Ribacôa promossa dal re di Leone.

Dopo si trova una ricerca polacca, di Jacek Maciejewski, dell'Università Kazimierz Wielki di Bydgoszcz, sui percorsi ecclesiastici del clero polacco nella provincia ecclesiastica di Gniezno tra 1180 e 1320. In seguito si trovano tre studi dedicati a vescovi individuali. Il primo è di Herminia Vasconcelos Vilar, dell'Università di Evora, riguardante il vescovo D. Egas di Viseu (1288-1313) e la sua difesa del potere episcopale nei confronti del potere regale. Il secondo è di Peter Linehan, del St. John's College di Cambridge, e s'interessa di alcuni scritti del arcivescovo di Toledo Gonzalo Peres Gudiel datati di 1280. Il terzo è di Maria Cristina Cunha e Maria João Oliveira Silva, dell'Università di Porto, dedicato all'azione del vescovo di Porto, D. Vicente Mendes. Il suo pontificato durò dal 1260 al 1296, e la ricerca si concentra nelle dispute tra potere episcopale e regale.

Gli ultimi tre articoli sono di carattere più generale e appartengono, per il loro oggetto, a livelli di analisi alquanto diversi tra loro. Il primo tratta dei chierici inseriti nell'amministrazione governativa del re portoghese D. Diniz (1279-1325) prendendo in esame i rapporti intrattenuti tra loro e con altri personaggi. Gli autori sono Mário Farelo e Filipa Rodão dell'Università Técnica di Lisboa e André Evangelista Marques, dell'Università di Porto. Il secondo riguarda direttamente il database dei chierici più importanti della chiesa francese, che interessa nove diocesi: Amiens, Rouen, Reims, Besançon, Agen, Rodez, Angers, Mende e Sées. Gli autori sono Hélène Millet, dell'Università di Parigi 1, e il ricercatore Stéphane Raux della stessa università. Dopo una pubblicazione cartacea dei risultati delle nove diocesi, nello studio si trattano questioni relazionate con la presentazione informatica dei dati e le possibilità di ulteriori ricerche che adesso si offrono agli studiosi dell'epoca medioevale. Il terzo e ultimo lavoro è di K.S.B. Keats-Rohan, del Linacre College di Oxford, dedicato alla riflessione sul significato e la funzione dei nomi, sviluppando il loro uso come descrittivi di una persona specifica, destinati a disegnarla e categorizzarla, anche se possono esistere altre persone con lo stesso nome. L'evidenza del nome è una fonte ricchissima per lo storico, anche se non deve usarsi acriticamente nell'individuazione dell'identità di una persona nella prosopografia.

Non è possibile fare una valutazione complessiva di un volume che raccoglie gli atti di un convegno, anche se i lavori mostrano una unità tematica e metodologica considerevole. Ciò che abbiamo già detto nella recensione al volume anteriore di questo progetto si può applicare anche a questo. Ci auguriamo che questo insieme di volontà possa offrirci ancora altri frutti della loro ricerca. I due volumi che videro la luce negli ultimi anni rimarranno comunque come un tassello importante nel mosaico della storia della Chiesa dell'epoca medioevale per la sua fondatezza e solidità. Possa tale arricchimento

mento degli studi sulla Chiesa nei regni iberici – Portogallo, Leone, Castiglia, Navarra e Aragona – contribuire per un ampliamento dello sguardo della storia della Chiesa.

M. DE SALIS

V. BALAGUER, J.L. CABALLERO (eds.), *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 280.

ESTE volumen recoge las actas del Simposio internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que tuvo lugar del 2 al 4 de abril de 2008. Como puede leerse en la presentación (pp. 9-16), escrita por el profesor Vicente Balaguer, presidente del comité organizador, el propósito del simposio consistía en «examinar algunos aspectos de las relaciones entre la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios que se recibe y se proclama en la Iglesia» (p. 11), tomando pie de los *lineamenta* para el sínodo de obispos sobre la Palabra de Dios, convocado para octubre del mismo año.

El libro se articula en tres partes: “Palabra de Dios, Sagrada Escritura e Iglesia”; “La Sagrada Escritura, Evangelio de Jesucristo”; y “La Escritura viva en la Iglesia”.

La primera parte se abre con la contribución de V. Balaguer, “La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la Revelación” (pp. 19-53). Balaguer reflexiona sobre el modo en que se debe comprender la Biblia como Palabra de Dios en la Iglesia. Tomando *Dei Verbum* como marco general de comprensión, recoge los desarrollos de los últimos años en torno a la inspiración y al canon. El modelo profético de la inspiración, profusamente desarrollado entre el Vaticano I y el Vaticano II, hasta llegar a las propuestas de P. Benoit, L. Alonso Schökel y P. Grelot, se concentraba en explicar el origen sobrenatural de los textos, partiendo del concepto de Dios como autor de cada libro. Pero este modelo explicativo no conseguía justificar la unidad de la Escritura, ni tampoco llegaba a explicar cómo Dios habla hoy a la Iglesia a través de la Biblia, que en definitiva es el aspecto fundamental encerrado en la expresión “palabra de Dios” aplicada a la Escritura, como subraya *Dei Verbum*. En el mismo sentido, Balaguer añade que cada uno de los libros que forman la Escritura se presenta más como testimonio de la revelación que como su expresión viva, de modo que una descripción de la Escritura como palabra de Dios a partir de lo que la Biblia afirma de sí misma también se queda corta en relación con la fe de la Iglesia acerca de la misma Biblia. Por eso, «la cuestión es si se puede afirmar que la Biblia, en su conjunto, y como Biblia, se puede considerar como expresión de “toda” la revelación» (p. 34). Para conseguirlo, hace falta dar cabida a la recepción de la Escritura en la Iglesia, como un conjunto de libros unidos por su raíz (la proclamación apostólica) y en definitiva por su referencia a Jesucristo. Se trata de una línea esbozada por el Vaticano I y constatada especialmente por Rahner, que indicó una nueva dirección a los estudios sobre la inspiración bíblica. De este modo, concluye Balaguer, el camino para entender la Biblia como palabra de Dios depende de su recepción por la Iglesia, como palabra apostólica dirigida a ella. «Así es instrumento de revelación. Esto no descarta, antes bien lo exige, que cada libro, individualmente, se tenga como lo que es: testimonio y expresión de la revelación que aconteció. Pero sin la relación con los otros libros bíblicos, y sin la Iglesia, resulta difícil tener a esos libros como palabra de Dios actual, dirigida a nosotros» (p. 53).

Completan la primera parte cuatro contribuciones más breves. En “La Sagrada Escritura, libro de la Iglesia” (pp. 55-73), Santiago García Jalón ofrece una reflexión lingüística sobre las relaciones entre Escritura y Tradición, estudiando el vínculo entre el significa-

do y la enunciación. Concluye que la tradición, que se mantiene en la Iglesia, no impone un significado a los textos, pero permite conocer la acción enunciadora original del emisor y así contribuye a evitar la polisemia.

A continuación, desde la teología fundamental, César Izquierdo trata sobre la “Función de los textos en la tradición” (pp. 75-82). A partir del Vaticano II, se ha abandonado la presentación de la tradición como un no-texto y se ha rescatado su unidad con la Escritura, a partir de un centramiento cristológico y trinitario, que implica un respectivo descentramiento eclesiológico. En otras palabras: si se comienza desde Cristo, se descubre que la tradición es anterior a la distinción entre Escritura y tradición.

En «El texto esconde, el texto revela. La caracterización de Judas» (pp. 83-99) de Carlos Jódar, se abandona el discurso teórico mantenido hasta aquí y se propone un ejemplo de cómo un texto al manifestar un sentido deja otros en la sombra. En los evangelios, el modo de presentar al personaje “Judas Iscariote” esconde muchos aspectos de la realidad, para destacar el que se tiene por fundamental. En efecto, en Mc y Mt, se atribuyen a Judas solo dos epítetos: “uno de los doce” y “el que lo entregó”. Lc y sobre todo Jn añaden más información. Pero en los cuatro evangelios Judas es un personaje plano, cuya caracterización se reduce a un único rasgo, la traición. El texto esconde otros aspectos de Judas, pero de esta manera consigue revelar el decisivo, que se entiende a partir del final (final de su vida y final del relato que se refiere a él).

Cierra esta primera parte Rafael García Pérez, historiador del derecho, con “Reinterpretación desde la historia de textos autoritativos” (pp. 101-108). Repasa con brevedad el modo en que se han interpretado los textos jurídicos desde la edad media hasta la actualidad, con la intención de proporcionar a los exegetas posibles analogías con la historia de la interpretación de los textos bíblicos en la Iglesia. Concluye notando cómo hoy se ha superado la concepción que imperaba en la modernidad, que reducía el derecho a ley y no dejaba espacio, en nombre de la razón científica, tanto a la historicidad de las leyes como a la tarea interpretativa prudencial del juez. No es difícil constatar que la exégesis bíblica ha recorrido un camino paralelo.

La segunda parte contiene textos de diverso tipo. Algunos son de corte más general, como el de Miguel Ángel Tábet, “Las escrituras de Israel, Evangelio de Jesucristo” (pp. 129-152), y el de Bernardo Estrada, “La recepción cristiana de la predicación de Jesús” (pp. 153-169). Junto a ellos, se encuentran otros más específicos, como el de Dariusz Kotecki sobre el papel de la Escritura en la cristología de Ap 1-3 (“Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: Cristología teocéntrica en el Apocalipsis de San Juan”, pp. 171-186) y el de Luis Sánchez Navarro, “La Escritura para las naciones. Acerca del universalismo en Mateo” (pp. 187-203). Esta última contribución puede considerarse un óptimo ejemplo de cómo una lectura atenta del texto permite superar aparentes contradicciones.

En esta segunda parte, destaca la conferencia de Antonio Pitta, “Jesucristo proclamado Señor en la Iglesia: Pablo y las primeras profesiones de fe” (pp. 111-127). Apoyado en las conclusiones del método histórico-crítico, Pitta distingue dentro del *corpus paulinum* tres textos que suelen tenerse por prepaulinus: 1Co 15,3-5; Rm 1,3b-4a y Flp 2,5-11 (significativamente, los mismos textos se analizan en la contribución del profesor Estrada). En los tres aparece, de diversas formas, el papel de las Escrituras en la configuración de la cristología. Luego Pitta intenta mostrar qué añadió san Pablo a esta cristología recibida. Piensa que Pablo enfrentó directamente la paradoja de la cruz, a partir de Dt 21,23, para afirmar – apoyado en la misma escritura – su valor salvífico.

Finalmente, en "La recepción del Antiguo Testamento como palabra de Jesucristo en el cristianismo primitivo" (pp. 205-210), Jorge Juan Fernández Sangrador propone recuperar la idea de algunos Padres, especialmente de san Justino, según la cual no solamente el Antiguo Testamento se cumple en Cristo, sino que es el mismo Cristo quien hablaba a patriarcas y profetas. Moisés no pudo ver al Dios invisible, pero sí a Cristo. Se debería estudiar si para la Iglesia el Antiguo Testamento es solo palabra sobre Cristo o si es necesario creer que es palabra de Cristo.

La tercera y última parte del libro es la más breve. Comienza con la intervención de Olivier-Thomas Venard, profesor en la *École Biblique* de Jerusalén: "Del canon bíblico a la vida cristiana" (pp. 213-236). Venard trata el tema del canon, pero no en cuanto a la historia de su formación, a la que alude brevemente, sino a los vínculos que se pueden establecer entre este proceso y la vida de la Iglesia. «Sería poco histórico reducir la aparición de los cánones a decisiones disciplinares exteriores a su objeto mismo» (p. 213), pues la autoridad de la Iglesia solo ha pretendido reconocer un canon ya existente, que para su constitución requería un fuerte principio unificador. Propone como tesis inicial que «la autoridad del Verbo encarnado, muerto, resucitado, en cumplimiento de las Escrituras, fue uno de los factores principales que hizo emerger un canon de escritura cristiano en el marco de la cultura escriturística judía de los primeros siglos» (p. 214). En efecto, se puede mostrar cómo la autoridad de Jesús actúa sobre los libros, confiriéndoles unidad: es el movimiento «de Jesús al libro», presente entre sus primeros discípulos. «La resurrección de Jesucristo cataliza la unificación de las Escrituras en un solo Libro, pero es sólo gracias a estas Escrituras y finalmente a este Libro como pudo ser expresada y conocida» (p. 221). Esta dinámica encuentra su continuidad en la recepción eclesial de las Escrituras – la proclamación litúrgica, la *lectio divina* –, que marcan el camino «del libro a Jesús».

Sigue una breve contribución de Leo Elders, «Los sentidos de la palabra *auctoritas* en las obras de Santo Tomás y su recurso a las autoridades» (pp. 237-247). Contiene un catálogo de usos de la palabra *auctoritas* en Tomás de Aquino (algunos textos son magníficos, como el de *S.Th.* II-II q. 10 a. 12 co). Al final, Elders toca el problema de la relación entre Escritura y tradición. Harnack sostenía que en este punto santo Tomás pensaba como Lutero. Sin embargo, Tomás no deja dudas al respecto: «omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane» (*S.Th.* II-II q.5 a.3 ad 2).

Como ocurría con el profesor García, Luis Galván, con "Estrategias retóricas de autoridad" (pp. 249-262), enriquece el discurso sobre la Biblia desde una perspectiva externa, en este caso, desde el campo de los estudios literarios. Galván parte de la distinción propuesta por Northrop Frye en *Words with Power* entre cinco tipos de discurso: descriptivo, lógico, retórico, poético y kerygmático. Cada uno tiene un modo propio de presentar la verdad. El discurso descriptivo puede recurrir a testigos presenciales; el lógico se basa en silogismos, etc. Galván da varios ejemplos tomados de la Biblia y de las novelas de caballería. Lo más interesante se encuentra en sus conclusiones. La primera de ellas es «la esencial menesterosidad de todo texto. Su veridicidad no puede quedar garantizada por la sola constitución verbal; su aspiración a decir la verdad necesita de la benevolencia y la cooperación de los lectores» (p. 260). De este punto se pasa al siguiente: la autoridad de un texto depende de la de su "padre", es decir, de la autoridad de aquel que lo presenta: «estas consideraciones pueden ser de interés para la reflexión sobre la autoría

y el destinatario de la Escritura [...]. Por ejemplo, cabe preguntar: ¿a quién se dirige uno cuando quiere entender un texto de la Escritura? Pues bien, a quien se dirige, a ese es al que está considerando padre del texto» (p. 260).

El libro se cierra con la conferencia de clausura, “Escritura, Tradición y Magisterio” (pp. 265-279), de mons. Francisco Pérez González, arzobispo de Pamplona.

J.C. OSSANDÓN

M. FAZIO, *Cristianesimo e laicità. Il pensiero cristiano del '900 nel periodo tra le due guerre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 228.

MARIANO FAZIO, storico e filosofo, è stato il Rettore Magnifico della Pontificia Università della Santa Croce e vi ha insegnato Storia delle dottrine politiche e Storia delle idee contemporanee.

Con il suo libro, il professore Fazio presenta una proposta per uscire dalla crisi culturale odierna. Egli comincia con una riflessione sul momento culturale presente e finisce con la chiave – a mio avviso – dello scopo implicito del volume: «Non possono forse questi principi [...] guidare oggi i cristiani nella costruzione di un mondo più umano, più fedele al progetto originario di Dio per la città degli uomini?» (p. 221). Ho omesso di proposito i “principi” individuati dall’autore perché sono la conclusione della ricerca che mi accingo a passare in rassegna.

Lo storico Fazio ha guardato alla crisi culturale della prima metà del xx secolo e ha attinto dagli scrittori cristiani più significativi le proposte per una via d’uscita.

Oltre al crollo della società che diede vita a due confluenze di dimensioni spaventose, gli anni Venti e Trenta del secolo scorso videro un rinnovamento religioso di stampo intellettuale, con la conversione al Cristianesimo di figure di spicco nell’ambito della letteratura, della storia, della filosofia. Il fenomeno interessò tutta l’Europa, ma il maggior numero di conversioni si ebbe in Francia e in Inghilterra. Questi scrittori si interrogarono sulla direzione che avrebbe dovuto riprendere la società per evitare uno sviamento micidiale per l’umanità, e in concreto per l’Europa.

Fazio si sofferma sugli scritti di Nicolaj Berdjaev (1874-1948), Étienne Gilson (1884-1978), Emmanuel Mounier (1905-1950), Jacques Maritain (1882-1973), Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), Hilaire Belloc (1870-1953), Christopher Dawson (1889- 1970) e Thomas Stearn Eliot (1888-1964). I primi quattro si mossero in ambito francese, gli altri in ambito britannico. Per questo motivo, Fazio divide gli autori in due parti che presenta con una breve descrizione di contesto nei capitoli intitolati “Il rinnovamento cattolico in Francia (1900-1939)”, “Il pensiero cristiano in Inghilterra (1900-1939)”.

L’analisi delle opere degli autori scelti fa vedere che le direzioni da intraprendere non si soffermano in proposte di ordine politico concreto – alcuni le fecero – ma vanno più in fondo: per loro la risposta è cristiana e pertanto queste vie escono dal loro ambito nazionale e possono essere applicate dovunque. Queste sono veramente proposte culturali in conformità con una crisi che ha manifestazioni non soltanto politiche ma anche economiche, sociali, artistiche, letterarie, filosofiche, ecc. Nessuno degli autori studiati, come sottolinea Fazio nella conclusione, propone la fondazione di un partito dei cattolici o dei cristiani; ciò che è fondamentale è la coerenza delle opzioni politiche con i principi della fede e della morale cristiana.

Fazio individua tre caratteristiche comuni in queste proposte. La prima è che «tutti gli autori studiati cercano di superare la concezione liberale della religione, intesa co-

me elemento privato della coscienza individuale, che non deve manifestarsi nella vita sociale. Secondo i nostri autori, è proprio l'esclusione di Dio e dei valori trascendenti dalla vita sociale la causa di questa situazione critica di disorientamento, che oscilla tra il volontarismo totalitario e il nichilismo della disperazione. [...] Si tratta piuttosto di tutelare, nella Modernità, l'ispirazione cristiana nei costumi dei popoli e nelle istituzioni sociali, nell'ambito del riconoscimento della legittima autonomia del temporale» (p. 219). La seconda caratteristica «è l'affermazione della necessità della coerenza, da parte dei credenti, tra fede e vita, perché la società torni ad acquisire una valenza cristiana. Tale coerenza implica il fedele compimento dei doveri politici e sociali, familiari e individuali, e un atteggiamento attivo che promuova le necessarie riforme nella struttura della società per renderla più degna della persona» (p. 220). Il terzo elemento comune è «il riconoscere agli intellettuali cristiani un ruolo di primo piano nella riforma della società» perché il problema di fondo del periodo è una visione dell'uomo sbagliata dato che non è aperta alla trascendenza, fonte di significato esistenziale.

Si tratta, dunque, di un libro positivo in quanto offre proposte di miglioramento culturale. Nelle riflessioni finali, l'autore fa riferimento agli insegnamenti di san Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei, e a papa Pio XI che scrissero – in diverso contesto – in modo da incoraggiare una coerente presenza cristiana nella vita sociale del loro tempo.

Il titolo spagnolo dato al libro, *Cristianos en la encrucijada: los intelectuales cristianos en el periodo de entreguerra* (Rialp, Madrid 2008), risponde più fedelmente al contenuto rispetto a quello italiano, in quanto questo, racchiudendo la discussione sulla presenza del Cristianesimo nella vita politica e sociale sotto il nome di laicità, sembrerebbe più adatto al contesto odierno che alla situazione di allora e potrebbe dar adito ad equivoci sul libro.

M.E. OSSANDÓN

P. FLORENSKIJ, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, pp. 340.

**P**AVEL FLORENSKIJ cominciò ad essere più conosciuto nell'ambito latino della Chiesa cattolica dopo la pubblicazione dell'enciclica *Fides et ratio*, circa dieci anni fa. L'autore fu spesso paragonato con Leonardo da Vinci per la vastità dei suoi interessi e per l'abilità con cui seppe tenere insieme le più elevate speculazioni in diversificati ambiti del sapere: dalla matematica alla teologia. Rimane, ancora oggi, come uno degli esponenti della cultura russa dell'inizio del secolo xx. Come lui, anche altri grandi intellettuali si sentirono attratti dalla fede unendosi alla chiesa ortodossa russa. A volte, tramite lui, alcuni ritrovarono la fede e furono grandi esponenti del pensiero religioso russo nell'esilio, come accadde con Sergei Bulgakov (†1944). Florenskij fu docente di filosofia nell'Accademia Teologica di Mosca fino alla chiusura di tale istituzione. Si sposò, fu ordinato sacerdote della Chiesa ortodossa russa ed ebbe cinque figli. Negli ultimi anni dell'impero zarista pubblicò l'opera che lo fece diventare famoso: *La colonna e il fondamento della verità* (1914).

L'orizzonte teologico delle quattro accademie di teologia della Chiesa ortodossa russa, anche se mostrava una certa voglia di cambiare, acconsentiva ancora ad un metodo classico che consisteva nella ripetizione delle tesi cattoliche alle quali si contrapponevano le tesi protestanti, finendo col presentare la via di mezzo dove c'era la verità della

Chiesa ortodossa. La novità dell'opera di Florenskij consisteva nel mostrare un modo di fare teologia che tenesse conto degli altri ambiti del sapere umano.

Durante il regime bolscevico, vista l'eccellente competenza in materie scientifiche, insegnò nell'accademia di ingegneria di Mosca durante i primi anni dell'epoca stalinista, – ancor oggi rimane un esempio di riuscita conciliazione della ricerca scientifica con la fede –. Il governo comunista sovietico, non potendo più tollerare questo atteggiamento, lo rinchiuso nel famigerato lager delle isole Solovki all'estremo nord del Paese. Dopo cinque anni di prigionia e di lavori forzati, l'8 dicembre 1937 nei pressi di Leningrado, all'età di 55 anni, venne fucilato e tutt'oggi il suo corpo risulta disperso. Le sue opere furono tradotte nelle principali lingue europee nella seconda metà del secolo scorso.

L'opera che adesso recensiamo, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, è del 1906, fu scritta durante il periodo conclusivo degli studi all'Accademia teologica di Mosca. Dopo più di un secolo mantiene intatta la sua innovativa proposta, svelando un tesoro dell'ecclesiologia di comunione ancora sconosciuto alla cultura teologica europea occidentale. La preziosità dell'opera non risiede soltanto nelle acute e geniali intuizioni del giovane scienziato alle prese con la difficile scelta della Chiesa ortodossa, ma anche nella sorprendente anticipazione di alcuni temi cruciali tipici del rinnovamento ecclesiologico del secolo xx. In essa si percepisce già l'orizzonte delle opere successive, ma soprattutto si evince il suo grande zelo per la Chiesa.

Si tratta di un testo poco conosciuto che per la prima volta viene tradotto e pubblicato in italiano. L'edizione del testo è curata da Natalino Valentini, noto conoscitore del pensiero di questo autore. Il libro si presenta con un corposo saggio introduttivo di Lubomir Žak, professore di teologia fondamentale alla Pontificia Università Lateranense e riconosciuto esperto dell'opera di Florenskij, che reca il titolo *Immaginare la Chiesa Ortodossa. Florenskij e il progetto di un'ecclesiologia di comunione*. Esso è suddiviso in undici paragrafi di estensione variabile in cui si illustra il percorso vitale di Florenskij, il contesto teologico e storico in cui svolse la sua opera e i principali aspetti in cui si discosta dall'ecclesiologia classica ortodossa e dallo slavofilismo. Ritengo specialmente interessante la collocazione di Florenskij al di fuori – o piuttosto al margine – della corrente slavofila e la sottolineatura delle sue affinità con V. Solov'ëv (†1900).

Un altro aspetto di grande utilità, giustamente messo in luce da Žak è il valore accordato al linguaggio. Alcuni grandi teologi classici russi dell'800 sottolineano che il linguaggio è la via per designare la realtà. Florenskij si sofferma piuttosto nell'eccezione della Rivelazione riguardo il linguaggio con cui viene manifestata. Questo va letto all'interno della sua idea del simbolo, «una realtà che è più di se stessa», del quale il linguaggio è soltanto uno dei momenti. Nessuno di loro nega l'importanza del linguaggio e, se vogliamo, in generale, dei simboli. La diversità tra Florenskij e gli altri è però evidente, l'approccio e le sottolineature preannunciano un filone di ricerca promettente. Per Florenskij è più interessante studiare quelle emozioni che le parole «suscitano nello spirito, cogliendo cioè nelle parole una sorta di immagini vive, la cui anima resta illesa solo se a esse ci si accosta senza intermediazioni, in nudo spirito» (p. 106) e non fa tanto affidamento a ciò che la parola in se stessa può offrirci etimologicamente. Può sembrare che si tratti di uno studio dalle ripercussioni soggettive delle parole, che potrebbe racchiudere il discorso in una manifestazione della sua peculiare esperienza personale, ma non è così. È piuttosto una apertura a livelli diversi della parola, i quali insieme, ci dicono più sulla realtà della mera analisi filologica. È anche il riconoscimento di una gnoseologia che va oltre la nuda ragione positivista. Quando leggevo il riferimento a questi presup-

posti nell'introduzione non ho potuto non pensare a quanto sarebbe interessante fare uno studio con questo approccio al linguaggio e ai simboli sotto la luce della semiotica nordamericana di allora, ad esempio, con C.S. Peirce e altri autori posteriori.

Žak finisce la sua introduzione offrendoci una breve bibliografia, dopo la quale si trova l'opera del teologo russo.

Florenskij cercò di radunare in essa il materiale specificamente ecclesiologico, analizzandolo e usando anche le opere di autori cattolici, protestanti e ortodossi. L'opera è divisa in sette capitoli che cominciano con una considerazione metodologica e seguono, via via, l'esame dei nomi della Chiesa che possono favorire l'esperienza interiore della stessa Chiesa. È interessante la disamina del brano di Ef 1,23, di cui la storia della Chiesa registra una pluralità di interpretazioni. Senza negare la possibilità di diverse interpretazioni, Florenskij sceglie una visione processuale in cui la Chiesa corpo di Cristo compare con una vitalità che le viene da Cristo stesso il quale la riempie nell'azione di ricolmare i fedeli e, tramite essi, tutto il creato.

La parte per così dire più originale del libro corrisponde alla definizione simbolica della Chiesa trattata nel capitolo v. Siamo di fronte un giovane Florenskij, ma è possibile vedere già ciò che apparirà con più profondità ne *La colonna e fondamento della verità*. Nel sesto capitolo l'Autore studia i complessi rapporti tra Chiesa e Regno di Dio in una forma alquanto nuova per l'epoca in cui scrive – inizi del secolo xx –.

Più volte compare nel testo un rilievo del curatore – Natalino Valentini – in cui rimanda all'ecclesiologia eucaristica di altri teologi ortodossi come N. Afanas'ëv, J. Zizioulas, molto posteriori a Florenskij. Così suggerisce al lettore di comparare le espressioni degli uni e gli altri, senza però fare di Florenskij un sostenitore dell'ecclesiologia eucaristica *avant la lettre*. Va detto, inoltre, che l'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ëv, per quanto valutata nell'Occidente cattolico da de Lubac, Congar, Ratzinger, Tillard, McPartlan e altri, è stata per certi versi fortemente criticata all'interno delle chiese ortodosse. Per fortuna esistono più "ecclesiologie eucaristiche" nell'ambito ortodosso: alcune di esse sono anteriori a Afanas'ëv, come quella di Florenskij, Florovskij e Bulgakov, che assumono uno sguardo per così dire più "universalistico". Altre sono posteriori, come quella di Zizioulas che, pur ispirandosi ad Afanas'ëv, lo corregge. Alla fin fine, forse saremmo costretti ad affermare che non esiste una "ecclesiologia eucaristica" *sic et simpliciter*, ma piuttosto più ecclesiologie eucaristiche. In questo senso, si ringrazia il curatore di non aver presentato Florenskij come un ispiratore di Afanas'ëv. Caso mai, sembra che tutti e due abbiano attinto dalla Sacra Scrittura l'intuizione della radice eucaristica della Chiesa.

Il rilievo appena fatto per l'ecclesiologia eucaristica si può applicare anche ad altri suggerimenti del curatore, in cui indica alcuna possibile coincidenza tra dottrina cattolica e ortodossa. Ha fatto bene a suggerire più che ad affermare, e dietro il suggerimento si evince la difficoltà di vedere l'incontro-dialogo con l'ecclesiologia ortodossa quale causa principale del rinnovamento ecclesiologico del secolo xx in casa cattolica. Non tutto si può leggere sotto questa luce, e spesso in campo biblico si può affermare proprio il contrario. Dietro ogni suggerimento del curatore si nasconde un campo di ricerca di cui potrebbe occuparsi un dottorando per un bel po' di tempo. Ci auguriamo che questo libro possa essere letto anche con questa prospettiva dagli studiosi di Florenskij.

Le annotazioni del curatore – N. Valentini – aiutano ad avvicinare Florenskij al lettore occidentale che non conosce bene le vicende e le circostanze della Chiesa ortodossa russa di cent'anni fa. Lo stesso si può dire del saggio introduttivo di L. Žak. In tal senso il libro qui recensito pare orientato ad un pubblico più generale e non per gli studiosi.

In fine, ci sembra che il libro rientri in quello che il venerabile Giovanni Paolo II auspicava nella lettera apostolica *Orientale Lumen*, n° 24, cioè, una più approfondita conoscenza della teologia orientale, in questo caso ortodossa. Anche se Florenskij non è ritenuto un teologo di riferimento condiviso da greci e slavi – che a volte lo accusano di essere più “occidentale” di loro –, è una voce importante che aiuterà senza dubbio a capire con più profondità la “costellazione” del pensiero orientale e, quindi, a smontare una certa idea monolitica dell’Ortodossia.

M. DE SALIS

M. FERNÁNDEZ, J. MARÍA (eds.), *Los obispos españoles ante los conflictos políticos del s. xx*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008, pp. 293.

EL seminario permanente “Iglesia Española siglo xx” de la Facultad de Teología San Dámaso aborda, en este libro colectivo, el estudio de las intervenciones episcopales *in temporalibus* (por usar la expresión de uno de los colaboradores del volumen). El objetivo, que se hace explícito en la introducción, es evidenciar la aportación de la Iglesia en la construcción de la sociedad española, a lo largo del siglo recién terminado y, de modo particular, su contribución a la consolidación del actual régimen democrático.

La obra se estructura en cuatro grandes colaboraciones, que responden a los cuatro periodos más característicos de la historia de España en el siglo xx: el reinado de Alfonso XIII, la II República y la guerra civil, el régimen de Franco y, por último, la transición democrática.

Andrés Martínez, autor de la primera contribución titulada “Magisterio episcopal en el reinado de Alfonso XIII” (pp.13-76), es un buen conocedor de la historia de la Iglesia durante la Restauración. En sus páginas, procede en tres etapas: en la primera ilustra – partiendo básicamente de la documentación de la Nunciatura de Madrid – lo que podríamos llamar el proceso de “despolitización” del episcopado español. Este proceso se llevó a cabo siguiendo las indicaciones de León XIII y culminó en la segunda década del siglo xx. A continuación, Martínez expone el magisterio colectivo de los obispos españoles – organizados desde 1921 en la Conferencia de Metropolitanos –, en el marco de un amplio y documentado contexto político. En la última parte de su colaboración, el autor prescinde del relato cronológico, para ofrecer unas consideraciones que reivindican el papel de la Iglesia durante la restauración canovista.

Nicolás Álvarez de las Asturias, escribe una brillante contribución titulada: “Los obispos españoles ante la II República y la Guerra Civil” (pp. 77-121). Con un estilo desapasionado, ofrece una rigurosa y sugerente exposición de las cuatro intervenciones colectivas del episcopado sobre la legislación republicana en materia de religión. La exposición se enmarca en una adecuada contextualización política y – conviene subrayarlo – en la explicación, a modo de premisas, de las claves de pensamiento – la autocomprensión que la Iglesia tenía de su ser y de su misión –, necesarias para entender y valorar esas declaraciones. En estas páginas se bosquejan con acierto las posibilidades y los límites que existieron para “cristianizar” la República. La posición de los obispos ante la guerra civil, se analiza en una segunda parte, igualmente interesante. Álvarez de las Asturias, evitando simplificaciones y generalizaciones tan al uso en estos temas, concluye: «deklarar la legitimidad del bando nacional era apostar por la supervivencia de la Iglesia. Si en las relaciones con el bando victorioso, los obispos españoles comprometieron la libertad de la Iglesia, es asunto que excede este estudio» (p. 121).

José María Magaz, editor del volumen, colabora con el tercero de los trabajos, que lleva por título: “Los obispos españoles en la última década del régimen de Franco” (pp. 123-207). La exposición de este complejo periodo – que entrelaza la etapa postconciliar y la agonía del régimen franquista – inicia con un epígrafe dedicado al Concordato de 1953: «el documento que mejor define el modelo de relación entre la Iglesia y el Estado Franquista» (p. 124). A continuación, Magaz expone, aportando largas citas de los documentos, el contenido de los ocho pronunciamientos episcopales colectivos, correspondientes al periodo que va de 1965 a 1973: “Sobre la acción en la etapa postconciliar” (1965); “La Iglesia y el orden temporal a la luz del concilio” (1966); “Exhortación sobre la libertad religiosa” (1968); “Principios cristianos referidos al sindicalismo” (1968); “Cincuentenario de la Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús” (1969); “La Iglesia y los pobres” (1970); “Orientaciones pastorales sobre el apostolado seglar” (1972) y “Sobre la Iglesia y la comunidad política” (1973). Magaz presenta esta serie de intervenciones como expresión de un progresivo alejamiento de la Iglesia en España del espíritu del concordato y del régimen franquista en su conjunto.

El investigador de la Universidad Autónoma de Madrid, Pablo Martín de Santa Olalla, autor de numerosos trabajos sobre las relaciones entre la Iglesia y Estado durante el régimen franquista y la transición, se encarga de la última contribución del libro *La Iglesia y la transición a la democracia*. El autor, desde su más que notable conocimiento de la época, reivindica el mérito que la Iglesia tuvo en la consolidación del sistema democrático en España. El indudable interés de estas páginas queda un poco ensombrecido por el carácter maniqueo, en mi opinión excesivamente simplista, con el que se presenta la actuación episcopal del momento. Es una simplificación deudora de la visión que, sobre este periodo, ofreció uno de sus grandes protagonistas, el cardenal Enrique y Tarancón, en sus *Confesiones*.

Martín de Santa Olalla expone el “papel brillante” (p. 285) desempeñado por la Iglesia durante la transición, analizando las intervenciones episcopales en seis momentos cumbre de nuestra historia reciente: la llegada de Juan Carlos I al trono; las elecciones generales de 1977; el referéndum sobre la Constitución de 1978; los debates en torno a las leyes sobre el divorcio y la educación y, finalmente, el fallido intento de golpe de estado de 1981.

En resumen, se podría decir que estamos ante un libro interesante y pionero. Ciertamente, como señala el editor, «los cuatro estudios que ofrecemos no tienen la pretensión de ser exhaustivos y acabados» (p. 11); pero, tienen el mérito – se podría añadir – de poner de relieve el interés por explorar nuevas fuentes, perspectivas e interpretaciones, desde el análisis propiamente histórico, para avanzar en la comprensión de un pasado, aún no del todo asimilado.

F. REQUENA

S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 338.

NEGLI ultimi anni sono apparsi alcuni libri che studiano una celebre *quaestio* teologica: *l'extra Ecclesiam nulla salus*. In essa si radunano due aspetti importanti: la volontà divina di salvare tutti gli uomini e il desiderio di farlo attraverso la Chiesa fondata da Cristo. Ricordiamo lo studio di B. Sesboué adesso pubblicato in lingua italiana, *Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza: storia di una formula e problemi di interpretazione* (Cinisello Balsa-

mo 2009), un itinerario storico orientato attraverso le diverse dichiarazioni magisteriali, con l'intenzione di ricordare l'importanza di leggere i documenti del magistero con una corretta contestualizzazione storico-teologica. Esiste anche quello di G. Canobbio, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?: storia e senso di un controverso principio teologico* (Brescia 2009), che realizza un percorso tendente a disegnare i principali elementi appartenenti alla formulazione della mediazione salvifica della Chiesa lungo la storia e la loro portata teologica. Il volume che presentiamo adesso s'inserisce in questo campo offrendoci uno studio dell'assioma nei Padri africani (secoli III-IV) e in Origene. L'autrice è docente di missionologia nella Pontificia Università Urbaniana e promette ulteriori studi sul tema (cfr. p. 11).

Non occorre dilungarsi troppo sull'importanza di questo argomento ecclesiologico nei tempi odierni. Riguardo la salvezza, il nuovo contesto in cui la Chiesa si trova a dialogare con il mondo e, più ancora, con le religioni, ha fatto emergere una nuova colorazione nella riflessione su questi argomenti, lasciando al passato l'*affaire* Feeney e il giansenismo. Inoltre, sembra che a quest'oggi l'ecclesiologia stia riscoprendo la missione, anche se non si sa ancora dove porterà lo studio dell'argomento. Bastino, quindi, queste considerazioni per invitare il lettore a cogliere la portata del tema di cui ci occupiamo.

Bisogna però porre una domanda: perché fare una ricerca sui Padri della Chiesa e su un tema così "antico", quando il contesto ecclesiologico e sociale è tanto cambiato? Non sarà piuttosto una ricerca erudita che rimarrà nello scaffale della storia senza avere un effetto reale sulla odierna questione della salvezza? Penso che l'Autrice ha risposto a questa domanda quando ha premesso alla sua ricerca una riflessione su due argomenti.

Il primo è lo sviluppo e l'interpretazione dei dogmi, mostrando l'articolazione interna tra i due. Più in concreto, l'assioma *extra ecclesiam nulla salus* fu inteso in modi diversi secondo l'epoca; la nostra Autrice raccoglie consapevolmente questa diversità e trasmette ciò che ha ricevuto arricchendolo con le risposte alle sfide odierne della missione. Ovviamente, tutto ciò avviene in una cornice ermeneutica di cui la Mazzolini è ben consapevole – sottolineando il ruolo non indifferente dei modelli di Chiesa – e discutendone i problemi e le opportunità.

Il secondo riguarda i modelli di Chiesa presi dal Concilio Vaticano II scelto dalla Mazzolini quale angolo prospettico dal quale guardare la questione della mediazione della salvezza *in Ecclesia*. Esso aveva il pregio di unire l'attualità allo studio dei Padri, evidenziando anche una pluralità di modelli che si accostano senza difficoltà ai primi secoli della Chiesa. Così si riuniscono allo stesso tempo l'indagine storica di una frase e la sua attualità, senza cadere né nell'indifferentismo né nel rigorismo quando ci troviamo davanti alla spiegazione sulla necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza.

Visto il tema e le sue motivazioni, passiamo ad una descrizione architettonica dell'opera. La monografia si struttura in cinque capitoli. Il primo, come già detto, è dedicato alle premesse dello studio: l'Autrice prende come modello prospettico il complesso modello ecclesiologico del Concilio Vaticano II, soffermandosi sulle categorie di mistero, sacramento e popolo di Dio. La Mazzolini riconosce la complessità dello studio della mediazione della Chiesa riguardo la salvezza nell'orizzonte della sacramentalità e afferma che il Concilio Vaticano II non l'ha sviluppato abbastanza. Forse uno dei punti che ha bisogno di approfondimenti è quello della relazione tra Cristo, sacramento originario, e la Chiesa, sacramento derivato (cfr. p. 57). Fino a quale punto la parola sacramento, che funge da ponte, può resistere davanti alla «radicale diversità dei due soggetti posti

in relazione (Cristo-Chiesa)» (*ibidem*)? Una domanda che giustifica una indagine come quella che fa la professoressa dell'Urbaniana.

Gli altri quattro capitoli del libro percorrono il pensiero patristico sulla mediazione della Chiesa nella prospettiva del conseguimento della salvezza: il secondo prende in analisi il contesto in cui si forma il principio, esaminando in seguito la formulazione origeniana. Come si sa, la formula *extra Ecclesiam nemo salvatur* si trova nella terza omelia del libro di Giosuè, pervenuta a noi in versione latina. La Mazzolini si occupa ampiamente della cornice interpretativa del brano, tenendo ovviamente conto delle letture di Daniélou e di altri autori moderni.

Il terzo capitolo si occupa di Cipriano di Cartagine. Dopo una particolareggiata descrizione della Chiesa di Cartagine e delle circostanze delle opere del suo vescovo più famoso, l'Autrice studia il *salus extra Ecclesiam non est*. La frase già rivela l'accento sulla situazione oggettiva della Chiesa riguardo la salvezza, la quale peraltro è strettamente collegata alla celebrazione dei sacramenti. Questo rapporto è una delle caratteristiche in cui si vede la ricezione dell'immagine origeniana della casa di Rahab. La Mazzolini mostra che la Chiesa africana intendeva la mediazione della salvezza dentro di una comprensione della Chiesa come madre e anche della sua unità (e unicità). La teologa di Gorizia conclude affermando che «dalla comprensione orientale della Chiesa madre nella prospettiva della trasmissione della verità discende una più ampia visione della mediazione ecclesiale, nella quale confluiscono i temi dei *semina Verbi* e della *praeparatio evangelica* e le loro implicazioni; la figura della Chiesa madre compresa dal vescovo di Cartagine nella prospettiva della comunicazione sacramentale della vita della grazia concentra fundamentalmente l'attenzione sui soggetti ecclesiali, esortati a non abbandonare la Chiesa o, per contro, a ritornare in essa» (pp. 147ss).

Il quarto capitolo – più corposo – tratta di Ottato di Milevi e di Agostino. Viene indicata in esso l'evoluzione del modello ecclesologico africano, che raggiunge la sua espressione più completa in Agostino. L'analisi dell'*extra ecclesiam nulla salus* trova in Cristo, unico mediatore, il respiro che, in Cipriano, non era ancora possibile a causa della stretta relazione della celebrazione dei sacramenti con il soggetto ecclesiale. La Mazzolini non dimentica la cauta ipotesi agostiniana riguardo altre modalità della salvezza dei pagani – dopo l'incarnazione del Verbo – collegate però sempre con Cristo rivelatore del disegno salvifico del Padre. Ogni tanto l'Autrice rievoca il percorso realizzato, mostrando alcune differenze di accenti tra Agostino e gli altri Padri e scrittori ecclesiastici studiati.

In fine, il quinto capitolo ci presenta la dottrina di Fulgenzio di Ruspe. L'*extra ecclesiam nulla salus* è letto allora in un'altra cornice e contesto che, in pratica, favorisce un irrigidimento della posizione agostiniana (cfr. p. 274). La ragione prossima di tale mutazione viene individuata dalla Mazzolini nel cambiamento di prospettiva: invece di guardare la Chiesa a partire dal disegno di salvezza di Dio, la si vede piuttosto nella sua funzione in ordine al conseguimento della salvezza (p. 275).

I capitoli che riguardano i Padri africani seguono una struttura lineare: dopo una contestualizzazione dell'ambito in cui visse ogni Padre, di lunghezza variabile, la Mazzolini presenta il suo pensiero sulla Chiesa, con speciale attenzione allo specifico modello ecclesologico di riferimento e al modo di capire il rapporto tra la Chiesa e la salvezza. È convinzione dell'Autrice che il rapporto tra Chiesa e salvezza è fortemente influenzato dal modello di comprensione della Chiesa che sottostà ad ogni Padre o scrittore ecclesiastico. Una volta mostrato, si può capire il suo ruolo nell'interpretazione dell'*extra*

*Ecclesiam nulla salus* o, in altre categorie, della mediazione universale della Chiesa nella salvezza che Dio offre a tutti gli uomini e donne.

Il libro ha una visione ecclesiologica che si trova a metà cammino tra l'analisi storico-filologica dei testi e lo studio più teologico-dogmatico. I lettori più interessati ai contenuti, potrebbero trovare l'opera un po' lunga e non apprezzare – per esempio – alcuni discorsi in cui l'analisi filologica è prevalente. Chi invece mostri maggior interesse per la storia, sentirà la mancanza di più riferimenti alle fonti e riterrà abbondante l'uso dei commenti secondari. L'Autrice sembra puntare piuttosto verso una via di mezzo, dove chi legge potrà scoprire le indicazioni principali per muoversi in un tema ecclesiologico così complesso quanto affascinante. Forse la lunghezza di alcune frasi può faticarne un po' la comprensione, ma lo sforzo del lettore viene ben pagato. Sarà certamente utile guardare i prossimi frutti della ricerca dell'Autrice su questo tema.

M. DE SALIS

P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, pp. 377.

ESTE libro recoge las lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II, que el prof. Pedro Rodríguez impartió en 2006 durante un curso de actualización teológica en La Chacra (Buenos Aires). La obra comienza con una lección introductoria, que narra el paso de la encíclica *Ecclesiam suam* a la constitución *Lumen Gentium*; tiene dos partes principales, dedicadas respectivamente al misterio y a la misión de la Iglesia; y concluye con un epílogo sobre los bautizados, "hombres y mujeres normales", según el ideal de los primeros cristianos.

La primera parte estudia el misterio de la Iglesia en cuatro capítulos: "El misterio del Pueblo de Dios" (1); "Communio: hacia una definición esencial de Iglesia" (2); "Sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial" (3); "El Sucesor de Pedro: el ministerio petrino en perspectiva ecuménica" (4). En la segunda parte el autor se ocupa de la *misión de la Iglesia* con esta secuencia temática: "*Sacramentum salutis*: la eclesialidad de la salvación" (5); "Un Pueblo para Dios: teología del culto cristiano" (6); "Los Pastores del Pueblo de Dios: predicación del Evangelio" (7); "El mundo, responsabilidad de los cristianos" (8); "Pastores y laicos en la vida pública: Doctrina social de la Iglesia" (9); "Actitudes humanas ante Cristo" (10). Vamos a describir y analizar los contenidos de ambas partes

El punto de partida (cap. 1) es tratar de comprender de manera unitaria cómo la Iglesia es, a la vez, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu (en expresión de san Cipriano: «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*»). Tras unas consideraciones de carácter metodológico, el autor presta atención a diversos nombres y figuras de la Iglesia en la Sagrada Escritura y la Tradición, entre los que la constitución *Lumen Gentium* (LG) destaca los de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo.

La categoría determinante de todo el discurso es la de Pueblo de Dios. Pero – señala el autor – ésta debe ser entendida dentro del misterio de la Iglesia, que la engloba teológicamente. Así, esta noción bíblica no tiene un significado principalmente sociológico, sino que hace referencia a la misma naturaleza de la Iglesia, a su misterio íntimo. Rodríguez afirma que Pueblo de Dios ha de entenderse como Pueblo de Dios Padre, *Pueblo del Padre*. La Iglesia es el fruto de la elección del Padre, que da el ser a su Pueblo convocándolo en Cristo, con el don del Espíritu Santo.

En el cap. 2 el autor recuerda cómo las principales nociones utilizadas por la eclesiológia reciente para tratar acerca del misterio de la Iglesia han sido “Pueblo de Dios” y “Cuerpo de Cristo”. Evidentemente, ninguna de ellas agota la riqueza del misterio de la Iglesia; de hecho, hay un creciente consenso acerca de la complementariedad de ambas imágenes y algunos teólogos (Schmaus, Ratzinger) han propuesto acertadas fórmulas de síntesis. La Iglesia es siempre el Pueblo de Dios Padre, pero cuya novedad consiste precisamente en ser Cuerpo de Cristo, mediante la acción del Espíritu Santo.

Pero, ¿cuál es el núcleo más esencial de la Iglesia? El prof. Rodríguez recuerda que existe una única Iglesia, sea considerada *in statu viae* o *in statu patriae*. La *essentia intima* de la Iglesia aparece y se manifiesta en lo que ella es ya aquí, pero solamente alcanzará su plenitud en el cielo. Desde esta perspectiva podríamos decir que la Iglesia es el misterio de comunión de los hombres con Dios y entre sí, por Cristo, en el Espíritu Santo: «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*». Es decir, comunión-participación humana en la comunión de vida divina intratrinitaria, incoada ahora por la gracia, cuya manifestación plena se dará en la gloria. Lo peculiar de la Iglesia *in terris* es que, siendo ella ese misterio de comunión que hemos considerado, es a la vez “sacramento” de esa comunión.

La constitución LG habla de la Iglesia como comunidad sacerdotal de índole sagrada y cuya estructura es orgánica (n. 11), lo que – para nuestro autor – tiene algunas consecuencias (cap. 3): primero, que la Iglesia no es una comunidad celestial, sino que tiene una estructura fundamental y visible de origen divino; segundo, que participa del único sacerdocio de Cristo. Esta participación del único y definitivo sacerdocio de Cristo se da en la Iglesia bajo una doble modalidad: el llamado “sacerdocio común” de los fieles, y el “sacerdocio ministerial” o jerárquico.

La estructura básica de la Iglesia surge, pues, por la acción de los sacramentos que imprimen carácter: el bautismo (y la confirmación), y el Orden sagrado. Sacerdocio ministerial y sacerdocio común son formas distintas de participar del único sacerdocio de Cristo; difieren esencialmente, están mutuamente implicados y expresan el misterio de la Iglesia como Cuerpo sacerdotal de Cristo. El ministerio ordenado es servicio a la comunidad de los fieles; en este sentido puede hablarse de “prioridad sustancial” de la condición común de cristiano respecto de la de ministro sagrado. A su vez, los ministros sagrados representan a Cristo Cabeza: su acción específica es esencial para que los fieles puedan ser y vivir como cristianos; en otras palabras: en la dinámica de la Iglesia hay una “prioridad funcional” del sacerdocio ministerial respecto del común.

El cap. 4 trata del Sucesor de Pedro. El autor considera cómo en la Iglesia la plenitud del sacerdocio ministerial es propia de los obispos, quienes constituyen el Colegio Episcopal, que sucede en su función pastoral al Colegio Apostólico. En el seno de este Colegio – realidad sacramental, universal y estructurada – se dan el Primado y el Episcopado. “Ministerio petrino” y “ministerio episcopal” son, pues, un don permanente del Padre a la Iglesia peregrina; sólo desde el misterio de la presencia sacramental de Cristo en la Iglesia *in terris* es posible entender en profundidad el ministerio de unidad del Sucesor de Pedro y percibir más fácilmente su esencia en las formas históricas de realización.

El Primado de Pedro se inscribe, por tanto, en la sacramentalidad de la Iglesia y está en estrecha relación con el Episcopado. La peculiar tarea del obispo de Roma dentro del Colegio de los obispos estaría – podríamos decir – en cierto paralelismo (*pari ratione*, LG 22) con la singular posición y misión de Pedro en el Colegio de los Apóstoles. Este ministerio petrino consiste en un particular servicio a la unidad, dice relación a los

hermanos en el ministerio episcopal, y ha de ejercerse teniendo en cuenta la naturaleza colegial del Episcopado. Este servicio a la comunión universal del Pueblo de Dios no es sólo responsabilidad del Papa: el Episcopado tiene *sua natura* una cierta dimensión universal y cada obispo participa, en virtud de su ordenación, de la *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

Para entender mejor el sentido del Primado de Pedro y brindar una perspectiva ecuménica del tema, el prof. Rodríguez propone una *nueva recepción* del dogma formulado en la constitución *Pastor Aeternus* del Vaticano I. Para lograrla, subraya la importancia que el prólogo de la Constitución tiene para situar en su contextos las declaraciones dogmáticas que vienen a continuación. El autor señala que, según el Vaticano I, el camino por el que el Primado de Pedro sirve a la unidad de toda la Iglesia es, ante todo, fomentando la unidad de los Obispos. Se trataría de buscar una mayor profundidad teológica y pastoral, de promover un *desarrollo doctrinal*, que permitiera profundizar las fórmulas definidas entonces, y aplicarlas teniendo en cuenta la creciente autocomprensión de la Iglesia como *communio*, misterio de comunión.

En el cap. 5 el prof. Rodríguez considera la salvación en la vida de la Iglesia, es decir: cómo se produce en la Iglesia esa salvación que nos ha sido dada en Cristo. Puede decirse que *salus* es – en el Concilio Vaticano II – el concepto privilegiado a la hora de expresar el plan de Dios respecto del hombre: Dios nos otorga la salvación en Cristo Jesús. A su vez, la Iglesia no es sólo *fruto* de la acción salvadora de Dios (*fructus salutis*), sino que también ha sido constituida en el tiempo presente *medio* para comunicar la salvación divina (*medium salutis*). No hay más Salvador que Cristo, pero su presencia salvífica se nos ofrece ahora en la Iglesia, que es su Cuerpo, mediante la acción viva del Espíritu Santo (LG 8).

Podemos hablar, pues, de la Iglesia como *sacramentum salutis* (LG 48): “sacramento” (es decir, signo e instrumento) de esa salvación; sacramento a la vez universal y único. A su vez, esta dinámica eclesial de la salvación podría compendiarse en la fórmula *tradere Evangelium*: presentar y “representar” ante el mundo la Buena Nueva, el Evangelio de Cristo. Predicación de la Palabra y celebración de los sacramentos son como dimensiones constitutivas – mutuamente implicadas – de esta *traditio Evangelii*, y concentran la actividad salvífica propia de la Iglesia.

La misión de la Iglesia brota de su ser: la operatividad del *sacramentum salutis* comienza por el culto a su Señor (cap. 6), ante todo en la Eucaristía. Siguiendo los pasos de san Agustín y santo Tomás, el autor parte de la *religión* entendida como relación adorante de la criatura a su Creador. La religión lleva al *culto*, es decir, a la realización de determinados actos mediante los cuales expresamos nuestra reverencia a Dios; actos externos que manifiestan y alimentan la reverencia interior. La ordenación de determinadas realidades (fundamentalmente objetos, “cosas”) para el culto divino las convierte en *sagradas*. Religión y culto brotan, pues, de la naturaleza del ser humano.

Sobre esta base de filosofía de la religión – continúa el prof. Rodríguez – santo Tomás se pregunta por la religión del pueblo de Israel y, después, por la novedad de Cristo en la Nueva Alianza. Desde una visión cristiana religión y culto brotan de la creación (*exitus* divino), de la relación innata del hombre con Dios, fundada en el acto divino creador. Las cosas creadas son buenas naturalmente pero, en cuanto creadas, no son sagradas sino profanas, seculares. Lo sagrado, en sentido propio, sólo aparece en un momento posterior (*reditus*): cuando el hombre, al contemplar el mundo creado, toma conciencia de su innata relación a Dios; nace entonces su sentimiento de reverencia al Creador.

La Encarnación redentora del Hijo de Dios marca el giro definitivo que hace realidad el *reditus ad Deum* de la Creación. Cristo nos libra de nuestros pecados principalmente por su pasión, muerte y resurrección, con las que da inicio al culto de la religión cristiana. La Nueva Alianza entraña una novedad radical: tiene *origen* en un nuevo “éxodo” de Dios – la Encarnación del Verbo – fruto de su Amor misericordioso. Este culto espiritual se *fundamenta* y realiza en el misterio de la Encarnación; y se *prolonga* en el culto de la Iglesia. Desde la Eucaristía, el *culto espiritual* de la Nueva Alianza se expande a la vida de los cristianos.

Consideramos ahora el ministerio profético de los obispos: en particular, en lo que respecta a la aplicación de las enseñanzas del Concilio Vaticano II (cap. 7). En efecto, nuestro autor defiende cómo la suerte del magisterio conciliar estaría en íntima relación con la responsabilidad con que los pastores lleven adelante la tarea de predicar y proteger la doctrina de la fe. Los obispos, doctores auténticos, están dotados de la autoridad de Cristo y son testigos de la verdad divina. Es, pues, responsabilidad de ellos enseñar *toda* la verdad: predicar íntegra la Palabra de Dios vivida en la Iglesia.

A cada obispo que es cabeza de una porción del Pueblo de Dios (pastor de una grey) ha sido confiado el cuidado de velar por la pureza de la fe y por la unidad de la Iglesia. Evidentemente, deberá ejercer tal oficio magisterial en el ámbito que le corresponda y en comunión con el Colegio Episcopal, del que forma parte. El carisma de verdad, con que es asistido por el Espíritu para la actuación de su *munus docendi*, no exime al obispo del empeño por responder con fidelidad a dicho don. Sus acciones y omisiones, concretas y reales, a la hora de predicar la Palabra de Dios son de la máxima trascendencia para la edificación de los fieles.

El cap. 8 se ocupa de la misión de la Iglesia en el mundo, al hilo de las consideraciones de la constitución *Gaudium et Spes* (GS). Lo hace desde la perspectiva del fiel cristiano que es a la vez hombre (mundo) y cristiano (Iglesia). Siguiendo a san Pablo (cfr. 1Co 7,20) Rodríguez defiende que la vocación divina no implica ni exige un abandono del contexto social y humano en el que se mueve el cristiano; esas realidades humanas tienen una validez en sí mismas, y son, no sólo el *ámbito* en el que se desarrolla la vida cristiana, sino verdadero *camino* de santidad.

El mundo es *tarea moral* para el cristiano. La acción del bautizado en el mundo – trabajo profesional, vida familiar y social, etc. – es el terreno específico de su libertad personal, que deberá ejercer con personal responsabilidad: «*A la conciencia bien formada de los laicos toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena*» (GS 43). De ahí surge el natural pluralismo a la hora de buscar soluciones concretas para los problemas sociales y políticos.

La entera comunidad cristiana en cuanto tal está comprometida con la evangelización (cap. 9). Por el bautismo recibido, todos los fieles – pastores, religiosos y laicos – deben contribuir desde su peculiar vocación a la instauración cristiana del orden temporal. En esta tarea de toda la Iglesia los laicos tienen un *lugar principal*: a ellos corresponde – no por estrategia, sino en razón de su particular vocación eclesial – santificar *desde dentro* las realidades terrenas. Es también responsabilidad suya adquirir una seria formación en los principios de la doctrina social de la Iglesia.

Finalmente, una palabra sobre el cap. 10: las actitudes primordiales que, ante Cristo, adoptan los hombres de nuestro tiempo. El autor contrapone la “actitud de fe” (reconocimiento del Cristo testificado en las Escrituras, que se autopresenta en la predicación de la Iglesia), y la “actitud ilustrada” (una actitud que acaba cristalizando en la afirma-

ción de la total autonomía de la razón, entendida como reivindicación frente a la fe y frente a las instancias eclesíásticas que la regulan).

Estas *diez lecciones* son, en su conjunto, una síntesis de gran calidad de la eclesiología más reciente. Como el propio autor indica, no constituyen propiamente un manual o tratado, ya que no se abordan todos los temas implicados en esta disciplina. En cualquier caso, se trata de una obra propia de un gran experto en la materia: es profunda y rica de contenido. Será sin duda una gran ayuda para los docentes de la materia, y – a la vez – es un libro de lectura y comprensión asequible, también para los no especialistas.

J. EGUIRÓN

M. SÁNCHEZ GAETE (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile*, tomo I: *En los caminos de la conquista espiritual*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2009, pp. 435.

EN el marco de la celebración del Bicentenario de la Independencia de Chile (2010) la Iglesia chilena ha tomado diversas iniciativas. Marcial Sánchez Gaete (Universidad de Santo Tomás) preside la Comisión Patrimonio y Cultura para el Bicentenario del Arzobispado de Santiago. Las presentaciones de la obra que comentamos, del arzobispo de Santiago (Francisco Javier Errázuriz Ossa), del presidente de la Comisión Bicentenario del Arzobispado de Santiago (Walter Sánchez G.), y del propio Sánchez Gaete, muestran un proyecto concebido con una finalidad pedagógico-científica, fuertemente confesional.

Un grupo de historiadores, muchos de ellos miembros de la Sociedad de Historia de la Iglesia de Chile, han llevado adelante un proyecto global, del que este volumen es la prima parte. La dirección de los trabajos ha corrido a cargo de Marcial Sánchez Gaete, con la colaboración de Rodrigo Moreno Jeria y Marco León León. El arco cronológico abarca el llamado periodo colonial o hispánico. La historiografía chilena en general, y la historiografía eclesíástica en particular, cuenta con una importante tradición. No en vano Chile es conocido como “país de poetas e historiadores”. Por referirnos a algunos autores podemos nombrar a Ignacio Víctor Eyzaguirre, autor de una pionera *Historia eclesíástica, política y literaria de Chile* (1870) o al gran erudito y recopilador de documentos José Toribio Medina. En tiempos más recientes, el pulso de la historia eclesíástica se puede constatar en el *Anuario de la Iglesia en Chile* (a partir de 1983), o en instrumentos como el *Episcopologio chileno* (1992), coordinado por Carlos Oviedo Cavada o la compilación *Chilensia pontificia* (1998), de Fernando Retamal Fuentes. Algo más cercano tipológicamente a la obra que comentamos son las actas del simposio *Historia religiosa de Valparaíso* (2005), editado por María Inés Concha, Carlos Salinas y Fernando Vergara. Ejemplos todos que nos hablan de la vivacidad y variedad de las investigaciones chilenas en historia religiosa.

El tomo que nos interesa está estructurado en doce capítulos, redactados por trece autores. La apertura corre a cargo de María José Castillo Navasal, sobre los archivos eclesíásticos: “Pasos silenciosos en las bóvedas de la Iglesia Católica Chilena”. Sigue un capítulo de Rodrigo Moreno Jeria sobre “La organización eclesíástica chilena en tiempos coloniales, siglos XVI-XIX”. La “Metodología misional en Chile. Siglos XVI-XVIII” es abordada por el veterano Gabriel Guarda Geywitz. Enrique García Ahumada se ocupa de la “Educación en el Chile colonial”, y Kawin Pereira Contardo del “Real Colegio de Naturales”. La cuestión de la “Muerte y Buena muerte en Chile colonial” es abordada por Marco Antonio León León. El director Marcial Sánchez Gaete se ocupa de la institución de las capellanías en el capítulo “Reciprocidad entre vivos y muertos: la capella-

nía, un testigo de fe". Sobre los santos chilenos diserta Mauro Matthei Puttkamer en la contribución "Testimonios de santidad en el Chile colonial".

Alejandro Vera Aguilera se ocupa de "La música en los espacios religiosos", y Jorge Falch Frey de "Las cofradías en Chile en tiempos virreinales". Viene dedicado un capítulo a "La sensibilidad religiosa frente a las catástrofes naturales (1536-1730)", rotulado por Alfredo Palacios Roa. Alicia Rojas Abrigo se ocupa a continuación de "La pintura en el Chile colonial: Aspectos generales". De nuevo Gabriel Guarda firma un capítulo sobre "Arte y Arquitectura en el Chile Colonial". Cierra el volumen el aporte de Fernando Guzmán Schiappacasse, "Arte y liturgia. Evolución del retablo".

Como muestra la enumeración de los capítulos, el volumen no constituye un manual de historia de la Iglesia "colonial" en Chile, sino una serie de aproximaciones, algunas más generales y otras puntuales. El resultado es un mosaico interesante, que puede servir en primer lugar al mundo eclesial, pero también al ámbito general, para acercarse al "alma de Chile", que no puede ser concebida al margen de la Iglesia Católica.

L. MARTÍNEZ FERRER

J.-I. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, pp. 373.

JOSEP IGNASI SARANYANA es profesor ordinario de Historia de la Teología de la Universidad de Navarra. Se viene ocupando de la teología en América Latina al menos desde 1983. Los frutos de sus estudios, docencia y dirección de investigaciones en España y en numerosos países latinoamericanos están a la vista. Sólo por citar la última gran aportación, hay que destacar la *Teología en América Latina* (Madrid-Frankfurt 1999-2008), en 4 tomos, (en donde han intervenido veintinueve investigadores de España y Latinoamérica), que ha tenido una excelente acogida académica. El manual que nos ocupa está pensado para profesores y alumnos de seminarios y universidades. Supone, en cierta medida, la síntesis pedagógica de los trabajos del profesor catalán. Tras la introducción, Saranyana hace una breve presentación de algunas grandes empresas editoriales que han estudiado, al menos parcialmente, la teología en América Latina.

La obra está dividida en tres partes: la época colonial, el primer siglo independiente (siglo XIX) y las teologías del siglo XX. Se concibe la teología no sólo como la ciencia que cultivan los profesionales académicos, sino que abarca también el calado teológico de las propuestas pastorales de los evangelizadores y de las reuniones eclesíasticas, además de las intervenciones del Magisterio. Por lo que respecta al ciclo colonial, se considera que la evangelización fundante llega hasta 1563, fecha de terminación del Concilio de Trento. Se presenta en forma detallada la teología profética de los evangelizadores (entre los que destaca Bartolomé de Las Casas) además de las propuestas de los primeros Concilios Provinciales de Lima (1551-1552) y México (1555). Las referencias al evento guadalupano se insertan dentro del epígrafe dedicado a la obra evangelizadora de Fray Juan de Zumárraga (pp. 16-19): se trata de una presentación general y en clave teológica del principal relato de las apariciones, el *Nican mopohua*, sin entrar a la cuestión de la historicidad del evento.

En la sección sucesiva, dedicada al impacto del Concilio de Trento, se presentan tanto los Concilios II y III de Lima (1567-1568 y 1582-1583) y México (1565 y 1585), la teología misionológica de algunos autores, además de lo que se denomina "primera teología académica americana", realizada en las universidades. El capítulo III está dedicado a la

escolástica barroca (1619-1767), de gran interés por su novedad. Se da gran realce a las polémicas jansenistas en América, y se señala el nacimiento de nuevos centros de estudios teológicos en Santa Fe de Bogotá, Lima, Cuzco y Córdoba de Tucumán. Es significativo el espacio dedicado al obispo de Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox y Mendoza (pp. 96-103), resaltando aspectos menos conocidos como su visión de la mujer. La cuestión de la lucha contra la esclavitud se trata en diversas partes de la obra; en este capítulo se estudia a través de autores como Diego de Avendaño y Francisco José de Jaca. Se añaden también epígrafes dedicados a los manuales para la formación del clero, a la aceptación de la “ciencia moderna” y al profetismo brasileño. El último capítulo de esta sección se concentra sobre la preilustración y la ilustración americana, donde hay consideraciones sobre grandes figuras, entre otras Sor Juana Inés de la Cruz y Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, además de diversos jesuitas expulsos.

La segunda parte, titulada “La teología del primer ciclo republicano” (en la práctica, el siglo XIX), recoge por primera vez las polémicas estrictamente teológicas surgidas en América en torno a la legitimidad de la ruptura de las nuevas comunidades respecto de la nación española, que contaba en los primeros años con el respaldo de la Santa Sede. También por primera vez se presentan las posiciones de los obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano I. No faltan interesantes epígrafes sobre el feminismo católico del periodo y el neotomismo del Cono Sur. Cierra esta segunda parte un epígrafe sobre el Plenario Latinoamericano de 1899.

La última parte, dedicada al siglo XX, ha recibido ya un amplio tratamiento por el Autor en la obra *Cien años de Teología en América Latina* (Bogotá 2005, São Paulo 2006). Aquí se presenta un panorama ligeramente más sintético. Sin lugar a dudas, el Concilio Vaticano II, aun en continuidad con la tradición eclesial, inaugura una nueva época en la teología. En el periodo preconiliar Saranyana hace referencia al florecimiento neoescolástico en el Cono Sur (1920-1955) con figuras de gran relieve como Octavio Nicolás Derisi. Están muy presentes las primeras revistas teológicas americanas. Cierran el capítulo los epígrafes sobre algunos concilios plenarios nacionales, la fundación del CELAM en 1955, y las obras misionales pontificias.

El último capítulo, el VIII, se ocupa de la teología americana posterior al Vaticano II. Aquí Saranyana sintetiza sus reflexiones acerca del pensamiento de diversos autores de la llamada “teología de la liberación”: Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff, Jon Sobrino, etc. Se trata de análisis muy puntuales de sus obras, con mesurados pero claros juicios críticos. También se ocupa el capítulo de las diversas conferencias generales del CELAM: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Hay también un tratamiento relativamente extenso de los distintos modos teológicos latinoamericanos de considerar a la mujer, muy diversos entre sí. Al terminar cada sección el Autor presenta una clara recapitulación de los argumentos más importantes. Destacan algunos apéndices finales (concilios provinciales, concilios plenarios, conferencias del CELAM), un imprescindible índice onomástico y un útil glosario de tecnicismos.

Nos encontramos delante de una obra con una impresionante cantidad de información. Se nota siempre la tensión en la pluma del Autor, orientada a poner la erudición al servicio de la pedagogía, sin dejar de lado oportunos juicios de valor sobre cuestiones particularmente complejas. La fundamentación directa sobre las fuentes primarias, tanto impresas como manuscritas es norma en el libro, complementada con una bibliografía secundaria muy amplia y diversificada. Lógicamente, el carácter pionero y de

enorme extensión temática y cronológica de esta obra suscitará en algún especialista propuestas de profundización en alguna cuestión o autor. En futuras ediciones (que auguramos sean muchas) podrán incorporarse nuevas integraciones. Lo esencial es que ahora se cuenta, por primera vez, con un sólido manual de gran excelencia académica, que abarca la totalidad de la historia de la teología latinoamericana. Una disciplina de gran trascendencia para la Iglesia y la cultura de las tierras que conocieron el Evangelio hace quinientos años.

L. MARTÍNEZ FERRER

E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau 2007, pp. 339.

IM selben Jahr und im selben Verlag wie das Buch „Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf“ erschienen (vgl. meine Rezension in «Annales theologici» 22 [2008] 474-482), stellt die „Theologie der Freiheit“ eine Art Ergänzungsband dar. Der Autor erklärt diesen Zusammenhang im Vorwort zur „Grundlegung der Ethik“. Danach behandelt die „Theologie der Freiheit“ die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen der „Grundlegung der Ethik“.

Beide Bücher weisen einen parallelen Aufbau in zwei Teilen auf: die philosophische Perspektive im ersten Teil („Erfahrung der Freiheit“) und die theologische Perspektive im zweiten Teil („Geschenk der Freiheit“).

Obwohl die wesentlichen Einsichten in die Freiheit des Menschen schon bei Aristoteles bereitstehen, war es das theologische Problem der Zurechenbarkeit der Sünde bei Origenes und Augustinus, das die philosophische Erfassung der Willensfreiheit katalysierte. Von ihnen nimmt der problemgeschichtliche Überblick, den der Autor in drei Abschnitten vornimmt, seinen Ausgang. Nach den Willenstheorien von Origenes und Augustinus wendet sich Schockenhoff dem Wiedererstarken eines deterministischen Weltbildes bei Leibniz und Hume zu, danach in einem dritten Schritt der Kantschen Position der Freiheit als eigenständiger Form der Kausalität neben der Kausalität natürlicher Wirkursachen.

Der Überblick über Origenes und Augustinus (27-41) ist fast ausschließlich Augustinus gewidmet. Ausgangspunkt der Erörterung der Willensproblematik beim jungen Augustinus sei die Frage „unde malum?“ gewesen. Augustinus gelange zur Unhintergebarkeit des freien Willens als Erstursache menschlichen Handelns und daher auch der Sünde.

Die Denkfigur eines infiniten Regresses, zu dem die Hypothese eines freien voraussetzungslosen Willens nötigen würde, führt bei Leibniz anders als bei Augustinus nicht zur Einsicht in die Selbstursächlichkeit des freien Willens, sondern zu dessen konsequenter Ablehnung.

David Hume's Konzeption der Willensfreiheit als reiner Handlungsfreiheit verwirft jede Bestimmung durch Gründe und frei gewählte Zwecke, um stattdessen nur eine rein kausale Determination durch Ursachen anzuerkennen. Hume versteht Freiheit nicht mehr als Willensfreiheit, sondern bloß als Freiheit, entsprechend der inneren Nötigung durch die eigenen Antriebe, Neigungen und Umstände handeln zu können. Freiheit reduziere sich also auf Abwesenheit von äußerem Zwang. Freiheit sei eine besondere Form innerer Notwendigkeit.

Grundlage für Hume's Moralphilosophie ist sein Kausalitätsverständnis. Er lehnt die innere Verknüpfung von Ursache und Wirkung ab und beschreibt Kausalität als regelmäßige Gleichförmigkeit.

Kants Antwort (60 ff) auf den Determinismus von Leibniz und Hume gehe von einer doppelten Prämisse aus: Kant akzeptiere zwar die Annahme einer kausal geschlossenen Natur, weise aber die Erklärung der Freiheit als innere Determination des Handelnden als ein radikales Missverständnis von Freiheit zurück. Kant versucht, das Problem der menschlichen Willensfreiheit in einer lückenlos kausal verursachten Welt dadurch zu lösen, dass er den allgemeinen Kausalzusammenhang der empirischen Welt und die Willensfreiheit zwei verschiedenen Denkebenen zuordnet: der Ebene der Phänomene und der Ebene des Noumenon. Der Mensch kann sich von außen als Welt Ding betrachten, aber auch von innen heraus, auf Grund der eigenen Selbsterfahrung im Gewissen. Schockenhoff lässt die Frage offen, ob Kant die Unterscheidung zwischen Phänomen und Noumenon im Sinn eines erkenntnistheoretischen oder eines ontologischen Dualismus versteht, betont jedoch zugleich, dass die gegenwärtige Unterscheidung zwischen Teilnehmerperspektive und Beobachterperspektive ohne Kant nicht denkbar wäre. (64)

Vom problemgeschichtlichen Überblick führt der Autor durch einige Konsequenzen in systematischer Hinsicht, die er in Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma der Wissenschaft entwickelt und leitet über zum Handlungsbegriff.

Das dritte Kapitel im ersten, philosophischen Teil des Buches ist ein Überblick über die Struktur menschlicher Handlungen. Schockenhoffs Ausführungen reihen ihn unter jene Autoren ein, die auf die Intentionalität der Handlung und damit auf die Teilnehmerperspektive der ersten Person abstellen. Der Autor übernimmt von Martin Rhonheimer den Begriff der „intentionalen Basishandlung“, übersetzt aber sonst den Begriff Intention mit „Absicht“. Diese wiederum unterscheidet er vom „Motiv“ oder vom „Motivationshintergrund“. Darunter versteht er «innere Beweggründe wie Furcht und Wut, Mitleid und Hass, Zuneigung und Abscheu, also Leidenschaften der Seele, die ein bestimmtes Objekt haben». (89) Dieses Verständnis scheint mir das Motiv zu sehr von der Handlung zu entfernen und es zu unpräzise zu formulieren.

Das Kapitel schließt mit einem kurzen Exkurs über die Unzulänglichkeit reduktionistischer Handlungsbeschreibungen, vor allem durch Skinner (sozialwissenschaftlicher Behaviorismus), Wilson (Soziobiologie), Gerhard Roth sowie Wolf Singer (Neurobiologie). Es ist wohl kaum möglich, diese Positionen auf den knappen drei Seiten, die ihnen der Autor widmet, tieferschürfend zu entkräften. So muss ihm der zutreffende Hinweis genügen, dass in den jeweiligen definitiven Festlegungen bereits jene unpersönliche Ontologie wirksam ist, welche durch eine umfassende Analyse des Handlungsphänomens erst begründet werden müsste.

Das vierte Kapitel „Dimensionen der Freiheit“ (105-157) bildet das Herzstück des Buches. Von Nietzsches destruktiven Äußerungen herausgefordert (105-107), unterscheidet Schockenhoff drei Stufen der Freiheit: Handlungsfreiheit, Willensfreiheit, Wesensfreiheit.

«Handlungsfreiheit ist immer dann gegeben, wenn wir Menschen in unserem äußeren Handeln frei sind und das, was wir wollen, auch tatsächlich tun können» (107). Dazu muss der Mensch wenigstens über einige Handlungsalternativen verfügen, zwischen denen er wählen kann. Dieser Grad der Freiheit markiert die Untergrenze der Freiheit, ohne dass sich ihr Sinn darin erschöpft.

Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) zielt auf die Fähigkeit des Menschen zur inneren Selbstbestimmung. Es ist die eigentliche Kernfrage des Freiheitsproblems, wie weit diese Macht tatsächlich reicht. Um diese Kernfrage zu beantworten, analysiert der Autor Positionen modernen Denkens und stellt dann das thomanische Modell vor. In einem

Schaubild auf den Seiten 123 f stellt Schockenhoff das Ineinandergreifen von Intellekt und Wille bei Thomas von Aquin dar. Es erleichtert das Verständnis des thomanischen Freiheitsbegriffs, um den es geht. Dieser zielt nicht auf ein Hinaustreten aus der Natur, das alle spontanen Neigungen verwirft, sondern auf ein abwägendes Handlungsurteil, durch das die natürlichen Instinkte von der Vernunft geprüft und im Falle ihrer Übereinstimmung mit der Ordnung des Guten aufgegriffen werden. Der Mensch verwirklicht seine ursprüngliche Hinordnung auf das Gute weder durch willkürliche Wahlentscheidungen noch indem er sich ungeprüft seinen naturhaften Instinkten überlässt, sondern durch das Zusammenspiel der praktischen Vernunft, des Willens und der sinnlichen Handlungsvermögen. Nur so bleibt für Thomas gewährleistet, dass nicht etwas im Menschen, sondern der ganze Mensch handelt und sich in vernünftiger Selbstbestimmung auf das Gute richtet.

Diese Klärungen leiten inhaltlich bereits über zum dritten Aspekt der Freiheit, die der Autor „Wesensfreiheit“ nennt (128-157). Sie wird auch als Seinsfreiheit, als Grundfreiheit, als transzendente oder authentische Freiheit, als Freiheit der Entscheidung oder sittliche Freiheit bezeichnet. Worum es in diesem Abschnitt geht, fasst Schockenhoff auf Seite 129 vorwegnehmend zusammen: «Das Paradox der menschlichen Freiheit findet seine Auflösung, wenn wir begreifen, dass diese nicht im endlosen Offenhalten von Alternativen, sondern im Ergreifen jener Lebensmöglichkeiten besteht, die sich in der Selbstwahl der Person und ihrer Entscheidung für einen bestimmten Lebensentwurf auf tun. [...] Von einer freien Handlung im strikten Sinne, die auf einer wohlwogenen Entscheidung beruht, lässt sich vielmehr erst dann sprechen, wenn diese als Teil einer bewussten Lebensführung unter dem Vorzeichen moralischer Ideale interpretierbar ist, durch deren Anerkennung sich die freie Entschiedenheit für das Gute verwirklicht.» Die folgenden Seiten sind eine historische und inhaltliche Begründung dieser These, die von Platon, Aristoteles über Thomas von Aquin und Kant (mit einer eingehenden Darstellung des kantischen Freiheitsverständnisses [134-144]) zu Kierkegaard und Sartre (144-151) führt.

Auf den letzten Seiten des vierten Kapitels stellt Schockenhoff nochmals überblicksartig seine Position dar. Freiheit ohne erfüllenden Gehalt ist nur der leere Akt einer formalen Selbstsetzung, aber nicht wirkliche Selbstbestimmung. Das Vorhandensein von Freiheit lässt sich nicht wie die Existenz eines empirischen Sachverhaltes beweisen; sie ist «vielmehr eine praktisch notwendige Idee, unter der wir Menschen uns selbst betrachten müssen, wenn wir uns als handelnde Menschen verstehen wollen.» (152) Freiheit ist der Ausgangspunkt unseres Denkens, nicht sein Ergebnis. Andererseits müssen wir Menschen lernen frei zu werden und frei zu sein. Freiheit ist nicht wie eine natürliche Anlage, die sich von selbst mit Naturnotwendigkeit entwickelt, sondern eine Eigenschaft, die wachsen und abnehmen kann. Freiheit ist daher niemals als abgeschlossener Prozess oder unverlierbarer Zustand gegeben.

Üblicherweise steht in eudämonistisch geprägten Lehrbüchern der Moral das Kapitel über das Glück als letztes Ziel vor den Abschnitten über die menschliche Handlung. Schockenhoff rechtfertigt seinen von diesem Schema abweichenden Aufbau nicht, wenn er das fünfte Kapitel über „Das Verlangen nach Glück und die Wahl der Lebensziele“ an das Ende seiner philosophischen Abhandlung des ersten Teils stellt (158-192). Nach Entkräftung der zwei hauptsächlichen neuzeitlichen Einwände gegen eine eudämonistische Ethik (Egoismus und Bevormundung des Individuums) wendet sich der Autor dem Verhältnis von subjektiver Wunscherfüllung und objektivem Wohlergehen zu.

Schockenhoff analysiert drei Modelle: Aristoteles, Thomas von Aquin und Maurice Blondel. Thomas von Aquin teilt mit Aristoteles die Überzeugung von der Brüchigkeit irdischen Glücks, lässt es aber dabei nicht bewenden, sondern verweist auf die jenseitige Vollendung. Philosophische Ethik findet auf ihrem eigenen Gebiet keinen Abschluss und ist daher unter christlichen Voraussetzungen nur als offener Denkprozess möglich, der dem Ausblick des Glaubens auf das ewige Leben den Weg bereitet. Im Zusammenhang mit der thomanischen Glückskonzeption sei besonders auf das richtige epistemologische Verhältnis von Theologie und Philosophie hingewiesen (179 Fußnote 61): die Ausrichtung an einem transzendenten Ziel hebt die eigenständige Geltung des Ethischen nicht auf.

Der Autor stellt den zweiten, theologischen Teil (ab Seite 193) unter die Überschrift „verdankte Freiheit“ und inszeniert ihn vor dem Hintergrund der literarischen Auseinandersetzung zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther um den Begriff der Freiheit. Er wählt diesen öffentlichen Disput zu Beginn der Neuzeit, weil er «einer der letzten großen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen (war), in der unter theologischen Vorzeichen über das Selbstverständnis des modernen Menschen und seine Stellung gegenüber Gott gerungen wurde.» (279)

Aus dem Alten Testament untersucht Schockenhoff die Befreiung aus Ägypten, die Sündenfallerzählung der Genesis, die Geschichte von Kain und Abel, die er als Überwältigung der Freiheit durch Zorn, Neid und Missgunst deutet, sowie das alttestamentliche Zwei-Wege-Schema. Der Abschnitt klingt aus in einer ansprechenden Meditation über Sir 15,11-20.

In seiner Botschaft vom anbrechenden Gottesreich spricht Jesus auf vielfältige Weise von der Freiheit der Kinder Gottes. Diese Freiheit äußere sich in der Sorglosigkeit der Kinder Gottes, die frei sind für das allein Wichtige, weil sie bereits jetzt in der anbrechenden Zukunft der Endzeit leben. Jesus lebt und handelt selbst mit innerer Freiheit gegenüber dem jüdischen Gesetz, aber nicht, weil er dieses in provokanter Absicht übertreten oder eine strengere Gesetzesobservanz durch eine mildere ersetzen wollte. Jesus ist frei, dem Gesetz zu folgen oder es im Einzelfall zu übertreten, je nach dem, was sein Gehorsam gegenüber dem Vater und seine Liebe zu den Sündern und Ausgestoßenen erfordert.

Den Hauptteil der biblischen Perspektive nehmen die Seiten zum paulinischen Freiheitsverständnis ein. Schon einleitend weist der Autor darauf hin, dass von den 41 Stellen, in denen im Neuen Testament von *eleutheros*, *eleutheria* oder *eleutheroun* die Rede ist, 28 aus den Briefen des Apostels stammen. Außerdem kommen die profangriechischen philosophischen Fachtermini für Freiheit im Neuen Testament nicht vor. Das legt den Schluss nahe, dass der neutestamentliche Freiheitsbegriff in seiner spezifischen Bedeutung vor allem von Paulus geprägt wurde. Diesen paulinischen Freiheitsbegriff gliedert der Autor in acht Unterabschnitte, in denen er die Struktur des paulinischen Denkens über Freiheit zu rekonstruieren versucht. Den Wesenskern des paulinischen Freiheitsbegriffs erblickt Schockenhoff in der Freiheit zur Liebe. Mit dieser „inneren Mitte“ werden die drei Schlüsselbegriffe „Freiheit von der Sünde“, „Freiheit vom Gesetz“ und „Freiheit vom Tod“, mit denen der paulinische Freiheitsbegriff häufig charakterisiert wird, überstiegen.

Die biblische Skizze schließt mit vier Seiten über das johanneische Verständnis der Freiheit. Gegenüber dem synoptischen (Freiheit im Reich Gottes) und dem paulinischen (Freiheit im Heiligen Geist) meint der johanneische Freiheitsbegriff jene Freiheit,

die aus der Bindung an die Wahrheit erwächst, die sich dem Gläubigen aus der eschatologischen Offenbarung des Logos erschließt. Johannes bildet den Freiheitsbegriff von der Wahrheit her.

Die theologische Dimension der menschlichen Wesensfreiheit schließlich analysiert der Autor unter dem Blickwinkel der göttlichen Gnade. Gottes Gnade erneuert den sündigen Menschen, setzt jedoch die Ansprechbarkeit des Menschen für Gottes Liebe voraus. Die menschliche Freiheit wird von Gott, indem sie zu sich befreit wird, wieder in ihr Eigenes zurückgeführt und als Freiheit bestätigt. Sie ist „verdankte Freiheit“ (284) und bejaht ihre innere Abhängigkeit von Gott als Erfüllung ihrer eigenen Wesensstendenz. Sie ist das Geschenk der Liebe Gottes, die in die Herzen der Gläubigen durch den Heiligen Geist eingegossen ist.

Der Autor widmet der Wesensfreiheit eine eigene patristische Untersuchung. Er kommt zum Ergebnis, dass der patristischen Theologie zufolge, Gott dem Menschen die Freiheit gegeben habe, weil jede Art von Zwangsanwendung seinem eigenen Wesen widerspräche. Dabei nimmt die Lehre des Origenes breiten Raum ein. Keiner hätte wie er einen offenen Entwurf der Freiheit gedacht. Von Origenes spannt Schockenhoff einen Bogen zum inhaltlich konträren Denken von Jean Paul Sartre, bei dem alles Handeln freier Akteure am Ende umsonst ist. Origenes als christlicher Denker hingegen wisse, dass hinter allem menschlichen Tun, jenes große Umsonst der göttlichen Gnade steht, das in der lateinischen Sprache nicht mit *frustra*, sondern mit *gratis* bezeichnet wird.

Die letzten Seiten der systematischen theologischen Überlegungen zur Wesensfreiheit sind der Lehre von der Grundentscheidung gewidmet. Der Autor identifiziert die Stellung der theologischen Ethik zur freien Selbstwahl des Menschen weitgehend mit dieser Lehre (auch Fundamentaloption, Grundoption). Er scheint dabei inhaltlich eine etwas defensive Haltung gegenüber der Enzyklika *Veritatis splendor* einzunehmen, die er nicht explizit erwähnt. Schockenhoff rekonstruiert die Entwicklung der Lehre von der Grundoption durch drei „Transformationen“ der thomanischen Moraltheologie: Transformation des Begriffs von Gnade; transzedentaltheologische Transformation der neuscholastischen Aktmoral; Transformation durch Aufnahme von Denkmotiven, die in den postmodernen Strebensethiken bereitliegen. Konkret meint Schockenhoff die normativ bedeutsamen narrativen Traditionen moralischer Gemeinschaften. Deren Erzähltraditionen liefern die narrativen Anschauungsformen, die die Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaften für ihre eigene Selbstdeutung brauchen. Im Fall der Christen sind dies die biblischen Erzählungen, aber auch Heiligenviten. Beide Erzählgattungen kulminieren im Lebensmodell der Nachfolge Jesu. «Die ethische Grundwahl des Christen fällt deshalb mit dem Entschluss zum Eintritt in die Nachfolge Jesu zusammen, der sich ebenso wie die sittliche Grundentscheidung in den nachfolgenden Einzeltaten bewähren muss.» (317) Der Autor betont ausdrücklich, dass es bei der Theorie der moralischen Grundentscheidung nicht um eine Relativierung der Eigenbedeutung der Einzelhandlung gehe, sondern um deren Integration in den Gesamtvollzug des bewussten Lebens.

Das Buch findet seinen schönen Abschluss in einer Art Meditation über das Ineinander göttlichen und menschlichen Handelns und des gegenseitigen Bittgebets zwischen Gott und Mensch. Freiheit sei in theologischer Perspektive nur als dialogisches Geschehen denkbar. Die unendliche Macht Gottes erweist sich darin, dass sie endlicher Freiheit neben sich Raum gibt. Der Anfang der Freiheit ist nicht menschliche Selbstermächtigung, sondern Initiative der grundlosen göttlichen Liebe, die das Höchste vollbringt,

was man für ein Wesen tun kann, nämlich es frei zu machen. Gottes Allmacht stößt nicht auf äußere, sondern auf innere selbstgezogene Grenzen. Er will für sein eigenes Handeln in der Welt die Mitarbeit der Menschen brauchen. Gott verzichtet auf die rücksichtlose Durchsetzung seiner Allmacht und kommt in der Wehrlosigkeit und der Ohnmacht der Bitte zum Menschen.

*Kritische Würdigung:* Ein Buch über ein so umfangreiches Thema wie die Freiheit kann immer nur unvollständig bleiben. Der Hinweis im Vorwort der „Grundlegung der Ethik“, dass es sich um einen „Ergänzungsband“ handle, erklärt diese Mängel zum Teil. Dennoch fallen einige Lücken besonders auf. Die wirkungsgeschichtlich so bedeutsame Verengung des Freiheitsbegriffs bei Duns Scotus und vor allem bei Ockham wird mit keinem Wort erwähnt (außer einer Nebenbemerkung in Fußnote 149; im Personenregister scheinen ihre Namen nicht einmal auf). Hingegen wird Origenes seitenlang behandelt.

In seinen Ausführungen macht der Autor kaum einen Hinweis auf die Vernunft als Grund der Freiheit des Willens. Nur ein in der Fußnote 149 auf Seite 300 versteckter Satz weist darauf hin, dass die Freiheit ihren Ursprung im reflexiven Vermögen des Intellekts habe, alle Dinge unter mehreren Aspekten zu bedenken.

Ferner ist kritisch zu vermerken, dass das katholische Lehramt ausgeblendet wird. *Veritatis splendor* z.B. wird lediglich indirekt erwähnt durch Zitierung des „dissentstheologischen“ Buches von Dietmar Mieth, *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, 1994. Das katholische Lehramt hat sich aber gerade in den vergangenen Jahrzehnten mehrmals tiefgehend mit dem Thema der Freiheit auseinandergesetzt.

In formaler Hinsicht wäre – ebenso wie auch in der „Grundlegung der Ethik“ – ein Literaturverzeichnis hilfreich gewesen.

Trotz dieser Einwände ist das Buch sowohl inhaltlich als auch sprachlich ohne Zweifel empfehlenswert.

M. SCHLAG

PRUDENZIO, *Gli inni quotidiani. Le corone dei martiri*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Spinelli, Testi Patristici, Città Nuova, Roma 2009, pp. 340.

“**C**IÑETE de estrofas dactílicas” (*Cathemerinon* III,6). Prudencio es el Virgilio cristiano por la originalidad de su proyecto poético, por la increíble variedad métrica, por su talento lírico y épico. «Traducir Prudencio no es una tarea sencilla», reconoce M. Spinelli (p. 59). La dificultad de traducir en lengua moderna sus himnos proviene, como es fácil de entender, del juego métrico-retórico, imposible de reflejar en otra lengua, más todavía si se ha perdido el sentido prosódico del latín: ninguna otra poesía es tan difícil de traducir como la clásica. Y Prudencio es un clásico cristiano. Este cometido no se podía realizar más que bajo dos condiciones: que la traducción fuese en prosa y que el traductor fuese un experto. Ambas condiciones se cumplen: Mario Spinelli es escritor, periodista y profesor, pero, sobre todo, buen latinista. Ha estudiado y traducido Padres de la Iglesia, autores medievales y clásicos de la literatura espiritual. Gracias a su experiencia, en su traducción se entrevén las figuras de la lengua original: metáforas y metonimias permanecen inalteradas o explicadas en nota. Y en las notas también encontramos aclaraciones pertinentes y precisas, necesarias para poder entender al poeta; referencias a la Escritura y a los autores paganos.

Prudencio no es el primer poeta cristiano. Le preceden Hilario, del que quedan sólo tres himnos fragmentarios; Ambrosio, del que conservamos cuatro auténticos y ocho atribuídos; Dámaso, que compuso sus epigramas casi en su totalidad en hexámetros; Juvenco, que escribió sólo hexámetros (cfr. p. 20 y *passim*)... Prudencio, en cambio, es el "príncipe de los poetas cristianos", como lo llamó J. Fontaine. En las dos obras traducidas en este volumen (*Cathemerinon*, *Peristephanon*), demuestra este título, por ser el más variado en metros: gliconios, asclepiadeos, dímetros yámbicos catalécticos y acatalécticos, trímetros dactílicos hipercatalécticos, falecios, senarios yámbicos, estrofas sáficas, anapestos, septenarios trocaicos...

Una cuidada introducción analiza los aspectos histórico-biográficos del autor hispano-latino. También en ella se reseña la obra después traducida, en la que se acumulan las enseñanzas morales y doctrinales (creación, cristianización de las costumbres paganas...). El tratamiento del texto es impecable y consigue explicar los paralelismos: luz-tinieblas, gracia-pecado, vida-muerte (pp. 21-22), bien-mal, Dios-Satanás, Cristo-Anticristo (p. 26), a los que se podría añadir Antiguo-Nuevo Testamento, alma-cuerpo, vicio-virtud, sin olvidar que los fenómenos naturales evocan frecuentemente en Prudencio la acción salvífica. Junto con esto, M. Spinelli ha sabido captar las reminiscencias virgilianas del texto.

Sólo se echa en falta el texto latino (y quizá un índice de metros), pero esto probablemente no cabía en el programa de la colección. M. Spinelli se ha ceñido no sólo de estrofas dactílicas, sino también de "místicas guirnaldas" (*Cathemerinon* III,6).

J. LEAL

## LIBRI RICEVUTI

- F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, Lev, Città del Vaticano 2009, pp. 668.
- *Sul cuore di Cristo. Spiritualità sacerdotale secondo il pensiero di Guglielmo Giaquinta*, Edizioni Pro Sanctitate, Roma 2010, pp. 39.
- J.J. BAROLOMÉ, *Paolo di Tarso. Un'introduzione alla vita e all'opera dell'apostolo di Cristo*, Las, Roma 2009, pp. 645.
- F. BRANCATO, *Il De novissimis dei laici. Le "realità ultime" e la riflessione dei filosofi italiani contemporanei*, Giunti – Studio Teologico S. Paolo, Catania 2008, pp. 479.
- G. BRUTÉ DE RÉMUR, *La Théologie trinitaire de Louis Bouyer*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010, pp. 378.
- P. CACCIAPUOTI, *Lutero e Roma. Cristologie e ontologie a confronto*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2010, pp. 152.
- V. CIAROCCHI, *Vissi d'arte. Una lettura di Tosca (con proposte didattiche)*, Edizioni Dr. Antonino Sfameni, Messina 2009, pp. 45.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura del), *Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010, pp. 236.
- M. CRIMELLA, *Marta, Marta! Quattro esempi di «triangolo drammatico» nel «grande viaggio di Luca»*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 523.
- G. DI PALMA (a cura di), *Deum et animan scire cupio. Agostino alla ricerca del vero su Dio e l'uomo*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2010, pp. 270.
- J. ECHEVARRÍA, *Vivir la Santa Misa*, Rialp, Madrid 2010, pp. 196.
- A. ESCUDERO, *Cristologia e Teologia. Miscellanea di studi in onore di S.E. Mons. Angelo Amato*, Las, Roma 2010, pp. 183.
- J.A. GIL-TAMAYO, J.I. RUIZ ALDAZ, *La Communio en los padres de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 375.
- M. GIORDA, *Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione*, Edb, Bologna 2010, pp. 179.
- P. GIUSTINIANI (a cura di), *Discussioni di bioetica*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2009, pp. 194.
- A. LONGHITANO, *Le relazioni «ad limina» della diocesi di Catania (1595-1890)*, voll. 2, Giunti – Studio Teologico S. Paolo, Catania 2009, pp. 1295.
- M. MANGHI CATANIA, *Via col tempo. Perché val proprio la pena venire al mondo*, Ares, Milano 2009, pp. 147.
- P. MARONE, *Le concordanze di Ticonio*, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2009, pp. 116.
- L. ORLANDO, *La prima Lettera di Pietro. Tradizioni inniche, liturgiche, midrashiche*, Ecumenica Editrice, Bari 2009, pp. 207.
- P. ORLANDO, *L'Io di Gesù Cristo. Diagramma divino-umano*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2009, pp. 86.
- M. PAGANELLA, *La dottrina sociale della Chiesa e il diritto naturale*, Ares, Milano 2009, pp. 156.

- J.M. PARDO SÁENZ, *Amor y fecundidad: ¿Realidades en conflicto? Valoración del tema en los escritos de Bernhard Häring*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 255.
- A.J.-P. PERRENX, *Théologie morale fondamentale. 1. Introduction à la théologie morale. La Béatitude*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2007, pp. 252.
- *Théologie morale fondamentale. 2. Les actes humains*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2008, pp. 671.
- *Théologie morale fondamentale. 3. La conscience*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2008, pp. 287.
- P. PETRUZZI, *La "regolata" religione. Studi su Ludovico Antonio Muratori e il Settecento religioso italiano*, Cittadella, Assisi 2010, pp. 198.
- P. PIVA, *Il fatto previo. Scritti*, I.S.E. "San Bernardino", Venezia 2009, pp. 233.
- R. PRESILLA, S. RONDINARA (edd.), *Scienze fisiche e matematiche. Istanze epistemologiche e ontologiche*, Sefir – Città Nuova, Roma 2010, pp. 292.
- C.L. ROSSETTI DI VALDALBERO, *Novissimus Adam. La novità cristiana: figliolanza, comunione e risurrezione. Saggi di antropologia ed escatologia biblica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, pp. 255.
- M.M. ROSSI, T. ROSSI (a cura di), *Sanctitatis Causae. Motivi di santità e Cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali*, Angelicum University Press, Roma 2009, pp. 509.
- SANTO CURA DE ARS, *Amor y perdón. Homilias*, Patmos, Madrid 2010, pp. 280.
- J.I. SARANYANA, *Breve historia de la teología en America Latina*, Bac, Madrid 2009, pp. 380.
- SERVIZIO NAZIONALE PER LA PASTORALE GIOVANILE, SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOLPALE ITALIANA, *Giovani e cultura, Effatà*, Cantalupa 2009, pp. 139.
- M. TORCIVIA, *Il martirio di don Giuseppe Puglisi. Una riflessione teologica*, Monti, Saronno 2009, pp. 180.
- R. TREMBLAY, *François-Xavier Durrwell teologo della Pasqua di Cristo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, pp. 271.

# ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

## 1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:  
Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi 83 - 00186 Roma  
Tel. 06/681641 - Fax 06/68164600  
Email: [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it).

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

## 2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte "" per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione: ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

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 maiuscolo), 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 maiuscolo, 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.,” AA.VV. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.
- 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.

★

*Giugno 2010*

(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**