

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,
CARLO PIOPPI, ANTONIO PORRAS

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOV, 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

★

Imprimatur: Vicariato di Roma, 3 febbraio 2011

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, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 25 · ANNO 2011 · FASCICOLO I



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXI

Rivista semestrale

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, 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

★

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

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site 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*[®], Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- SETH CHERNEY, *Some analogous uses of* *constituere* *in st. Thomas Aquinas: From natural knowledge to theology of the Trinity* 9
- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): una rilettura del metodo dell'immanenza nel 150° della nascita* 45

NOTE

- HEINZ SPROLL, *Gustav Gundlachs SJ (1892-1963) Diskurs mit der liberalen Soziologie Werner Sombarts (1863-1941) und Max Webers (1864-1920). Die Begründung der katholischen Sozialwissenschaft aus der Naturrechtslehre Francisco Suárez (1548-1617)* 77
- GIUSEPPE DE VIRGILIO, *La «proposta ermeneutica» nel documento della Pontificia Commissione Biblica del 2008* 99

STATUS QUAESTIONIS

- ANTONIO DUCAY, *Examen de la soteriología contemporánea* 123
- Recensioni* 191
- Libri ricevuti* 219

SOME ANALOGOUS USES OF *CONSTITUERE* IN ST. THOMAS AQUINAS: FROM NATURAL KNOWLEDGE TO THEOLOGY OF THE TRINITY

SETH CHERNEY

SUMMARY: I. In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio. II. *Some General Uses of Constituere*. III. *Esse and Constituere*. IV. *Christology*. V. *The Constitution of the Divine Persons*: 1. *Scriptum Super Sententiis*. 2. *De Potentia*. 3. *Compendium Theologiae*. 4. *Summa Theologiae*. 5. Theological Context and Implications. VI. *Theological Techniques and Philosophy*.

TRINITARIAN theology in the post Thomasian period of the 13th century used the constitution of the divine Persons as a point of reference. Due to the highly developed state of Trinitarian theology in this period, *constituere* can be seen as paradigmatic of the manner in which philosophical concepts were used, both directly and through their transformation, in order to better explain theological mysteries.

Other than *constituere*'s metaphysical role to express the concurrence of components or parts that make a reality one or the specific difference, use for creation and inception in general, as well as the constitution of the moral act in its species, are noteworthy. Thomas' use in Christology is important, both to deny the constitution of nature and affirm the constitution of person. Trinitarian theology corresponds to Christological understanding, while demonstrating a specific analysis that is central for constitution, even if one were not focusing on Trinitarian theology.

The history of the term's use is pertinent, as Aquinas, although inheriting the term's usage from Albert the Great, is probably the author who did the most for its popularization in Trinitarian theology itself.

The use of *constituere* in *Christology* began with the first Latin ecclesiastical writers, and continued in a steady if not overwhelming flow into the Middle Ages and beyond. *Philosophical* discussion on nature likewise served of the term. Starting in the early Medieval period, the term's *juridical* and formal content was highly exploited by various Pontiffs, in the sense of "to establish", a custom continuing to this day.¹

¹ Thomas' use to speak of the establishment of a law mirrors the trends of the Pontiffs at the beginning of the second Millennium, particularly from Pope Adrian IV (PL 188) on, in using *constituere*

Introduction into *Trinitarian* theology¹ was also quite early, since Tertullian used it in his *Adversus Praxean*, albeit in a non-technical manner.² Nevertheless, such a use is isolated, since absent from St. Augustine and the other Latin Fathers. It appears to have been reintroduced in the Trinitarian vocabulary of the early Medieval authors by Peter Abelard.³ There is a small role for it in Peter Lombard's *Sentences*.⁴ Albert the Great, who uses the term in his commentaries on Aristotle, does include it in some Trinitarian passages, with a specifically "Aristotelian" tone. Nevertheless, the formula of *differentia constitutiva*, the hallmark of his usage, is absent from *Aristoteles Latinus*, and is instead a transposition from Porphyry, or more precisely, the Boethian translation and commentary on Porphyry.⁵ This point is alluded to by Ulric of Strasbourg,⁶ one of Albert's pupils along with Thomas at the studium of Cologne, who also employs *constituere* in Trinitarian theology. Thomas himself uses it more freely in Trinitarian theology than any of these precursors or associates, but clearly follows Albert's Aristotelian-Porphyrian inspired use in the *Scriptum*, developing this in later works. In particular, we see that he opts to use *differentia constitutiva* instead of *differentia specifica* a greater percentage of the time than Ulric.

Aquinas' prolific use of *constituere* from the time of his commentary on the *Sentences* remains extraordinary, and it is him, rather than Albert, to whom the extensive use of the term in later Trinitarian theology should be attributed. The proper concept of a divine Person is integral to understanding his predilection

to refer to the promulgation of a decree or order. Such a use is still prevalent in contemporary magisterial documents and Canon Law (The term *constituere* is used more than 200 times in the present Code, with a variety of senses).

¹ Since there is a lack of current scholarship of the role of constitution in specifically *Trinitarian* theology, the study that follows is primarily based on the source texts of the authors of the 13th century.

² Cfr. TERTULLIAN, *Adversus Praxean*, XI, in *Tertuliani Opera pars II*, CCSL, Brepols, Turnholt 1954, 172: *Sic et cetera quae nunc a Patre de Filio uel ad Filium, nunc a Filio de Patre uel ad Patrem, nunc a Spiritu pronuntiantur, unamquamque personam in sua proprietate constituunt*. Note the application to *proprietas* in this context.

³ Although other places can be found, the principal texts are PETER ABAELARD, *Theologia Christiana*, in *Petri Abaelardi Opera Theologica II*, CCCM XII, Brepols, Turnholt 1969, 4.12 (used then implicitly negated), 4.86 (used in an analogy), 4.89 - 90 (analogy), 4.106 (analogy). The analogy used in Chapter 86 and following is a running analogy between the generation of the Son and a seal in wax, constitution being that of the matter by the form. The understanding of Aquinas is far more metaphysical than this.

⁴ Cfr. PETER LOMBARD, *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV Libris Distinctae I*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, 1S 31.4.3: *Non... constitutam personam genitae ademit essentiae*. This use of constitution is particular. It is referring to the Word, as "caused" by the Father. Since Lombard's use of *constituere* is largely based in passive creation and inception, it is felicitous that he did not use it in this manner often.

⁵ Cfr. PORPHYRY, *Isagoge*, *Porphyrius secundum translationem quam fecit Boethius*, 5-31: 16-17. in *Aristoteles Latinus I*, 6-7, ed. L. MINIO-PALUELLO, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1966 and ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *In Porphyrii Isagogen commentorum*, ed. S. BRANDT, CSEL 48, F. Tempisky, Vindobonae; G. Freytag, Lipsiae 1906, 135-348: 258, 260, 262, 316.

⁶ Cfr. ULRIC OF STRASBOURG, *De summo bono*, III, 4-5, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, 72 (5.5.5)

for *constituere*, since the use in Trinitarian theology is focused on the divine *Persons*, while use in general writings focuses more on the constitution of a composed *nature*, or the constitution of a *species* through the specific difference, etc. This is not to say that the concept of a constituted created person is absent, but rather that its development is largely in the Trinitarian tractates in order to present an analogy for the constitution of the divine Persons.

Thomas uses *constituere* to show that the perspective of person is to be identified with neither that of essence nor that of personal property. Instead, person is constituted by the “information” of divine essence by the constituting difference, otherwise known as personal property.

Finally, it can be said that the concept of constitution as employed by Thomas in the treatise on the Trinity is part of a paradigm of technical studies that includes the pairing of *res* and *ratio*, the dyad of *quod est*, and *quo est*, and *constituere* itself as fundamental components. This paradigm as a whole owes much to Boethius, through the early scholastic writings of the 12th and 13th centuries. Thus, although Trinitarian *constituere* is not a Boethian concept, its use in Thomas is implicated in an expansion on his fundamental paradigms, developed to present a theocentric cosmology which hinges on participation to explain the perfection of created realities. This theocentric perspective becomes one of the most important keys to Thomas’ treatment of Trinity and Unity in God, although it is not central for our understanding of *constituere* in this study.

1. IN DUODECIM LIBROS METAPHYSICORUM ARISTOTELIS EXPOSITIO

As the best location for discerning the properly metaphysical perspective of Thomas on *constituere* is in his commentary on Aristotle’s *Metaphysics*, we will focus on it, at times integrating citations of other texts – even from theological loci if pertinent – in order to precisely discern the context of his affirmations there.

The metaphysical meaning of constitution is distinct from other more common uses, and refers to intrinsic rather than extrinsic principles. One could present its various elements as follows: It is the form that is most properly understood to constitute, although matter can be said to constitute in a large sense. That which is constituted is generally the nature, essence, or simply the *res*.¹ This is tied to the fact that the ultimate completing aspect is said to constitute. There is thus reference to *esse* in constitution. Another indicator of constitution is its relationship to both unity and causality, particularly in the optic of the convertibility of the one and being, which will include a focus on being as well.

A fundamental aspect in constitution in IM is a diversity of intrinsic causes or components that are presupposed to the existence of something that is one.

¹ E.g., *Summa Contra Gentiles* I c. 65 [=SCG 1.65]: *Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in VII Metaphysicae*. For *res*, see the following note.

Their subsequent role in inception enters explicitly into the concept of constitution. Thus Thomas speaks of elements and parts.¹ These elements, due to their multiplicity, are not considered the cause, but parts of the cause. This is the equivalent of speaking of a concurrence of multiple causes in one effect, with an emphasis on the unity of causality, itself terminating in unity of being. Unity and causality have a classic harmonizing role as regards an understanding of the interior workings of a given being, as both source and fruit of its primary perfection.²

The correlating concept that constitution serves as an intermediary for is that of *the whole*.³ This can be either an aggregate or simple whole.⁴ Obviously the concept of constitution in this second sense is more proper, and signifies a whole that cannot accept of addition – it is complete.⁵ Thomas notes however that the components included in the concept of constitution cannot fully explain the causality involved in this case,⁶ thus initiating a use of constitution, which although largely related to the causal agent here, includes the virtualities for application to pure spiritual realities, and eventually to Trinitarian theology – where the concept of cause must be either absent or completely reformulated in reference to constitution, as it is inapplicable to God without this transformation.

The level of intrinsic causality that is permitted, serving as the mode of this mediation realized between the multiple and the one by constitution, is primarily that of formal causality.⁷ This is specifically substantial formal causality.⁸ As constitution regards components that are presupposed to the *res*, and since it

¹ In *duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* xii l. 4 [=IM 12.4]: *Dicit ergo primo, quod quia non solum sunt causae ea quae dicta sunt intrinseca rei [...]. Elementum autem proprie dicitur causa intrinseca ex qua constituitur res.* See also IM 7.6: *Et quod est ita, scilicet quod est proximum sanitatis factivum est aliqua pars sanitatis, idest intrans in constitutionem sanitatis.*

² An analogy is drawn between constitution, activity, and agglomeration, in order to emphasize the limitations to the scope of constitution, IM 5.3: *Est autem alius modus quo causae possunt dici compositae, secundum quod plures causae concurrunt ad unius rei constitutionem; sicut plures homines ad trahendum navem, vel plures lapides, ut sint materia domus. Sed hoc praetermisit, quia nullum illorum est causa, sed pars causae.*

³ Cfr. IM 12.11, see also the next note.

⁴ Cfr. IM 5.21: *Partes autem ex quibus constituitur totum dupliciter possunt esse in toto. Uno modo in potentia, alio modo in actu. Partes quidem sunt in potentia in toto continuo; actu vero in toto non continuo, sicut lapides actu sunt in acervo.*

⁵ Cfr. IM 8.3: *Cum enim componatur ex multis unitatibus, aut non est unus simpliciter, sed unitates aggregantur in eo per modum coacervationis, quae non facit simpliciter unum, et per consequens nec ens in aliqua specie constituunt.* And SCG 4.35: *eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadunt in rationem partis [...]. Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel altera corrumpatur.*

⁶ Cfr. IM 8.5: *quod omnia, quae habent plures partes, et totum in eis non est solum coacervatio partium, sed aliquid ex partibus constitutum, quod est praeter ipsas partes, habent aliquid, quod facit in eis unitatem.*

⁷ E.g., IM 1.10: *Ponebant enim rerum materiam aerem, vel aquam, aliquid huiusmodi, ex quo diversitatem rerum constitutebant per rarum et densum, quae ponebant quasi principia formalia.* Or formulations such as, *ibidem: causa formalis, per quam rei quidditas constituitur.*

⁸ E.g., IM 11.12: *Dicendum est igitur quod forma substantialis secundum quod in se consideratur, constituit speciem in genere substantiae.*

is the substance or essence that exists *simpliciter*, the concept properly regards substantial being and its components.¹ Even the union of substance to its accidents is not referred to as constitution. In the use of constitution, the secondary meanings play a minor role, and are hardly more than mentioned as existing, while the substantiality of a substantial form is defined by its constituting role, rather than the inverse.² The central role of constitution for explaining to the reader “that which is” can only be found in the use of the principal significations. In other uses, it is far less central to Thomas’ understanding and exposition of the realities in question, and can be considered a term of convenience that he uses at will, rather than as having specific technical implications.

Formal causality owes its prominence to its relation to that which completes, the ultimate (and thus proximate³) principle, based in Aristotle’s specific difference “metaphysicized” as constituting, which will return in Trinitarian theology. The emphasis on one principal cause constituting is present already, since there is only one substantial form for Thomas.

Along with this, we see that the form only constitutes as act.⁴ Form and act are placed in a particular relationship here. Form constitutes as act, but act as such is rarely stated to enter into the constituting activity. It is thus the meeting of the concept of form with that of act that is invoked – neither one as formulated in analytics is sufficient to articulate the causality expressed here.⁵

Of significance to the mode in which constitution realizes this joining of the multiple and the one are its roots in geometry and in definition, pertaining to genus, species, and specific difference. Aristotle’s *Metaphysics*, and consequently Thomas’ commentary of the work, contains a large corpus of reflection on the one, number, and constitution of the one through number, or vice versa. This it coupled with reflection on aggregates. When taken together, these elements create a backdrop for the inclusion of generic causality of that which constitutes (unlike the focus on formal causality), something that could be considered a building block style formalization of constituting elements.⁶ As this

¹ Cfr. *Quaestiones disputatae de potentia Dei* q. 10 a. 5 ad 12 [=DP 10.5.12]: *Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis.* For elements, see various previous notes.

² Cfr. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* [=DSC] Pro.3: *Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales.*

³ Cfr. IM 7.6, n. 6.

⁴ *Summa theologiae* III q. 2 ad 5 [=ST 3.2.5]: *non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiae.* See also QDA 7.14: *ultima differentia est quasi actus respectu omnium praecedentium.*

⁵ Another witness can be seen even in the more logical uses of the term, IM 8.2: *Sicut enim in genere substantiae, differentia, quae praedicatur de genere, et advenit ei ad constitutionem speciei, comparatur ad ipsum ut actus et forma, ita etiam in aliis definitionibus.*

⁶ See such formulations as: *ex quibus componitur idea hominis* (IM 7.15), this “component-ing” is being used synonymously with constitution here. In fact Thomas often uses *constituere* and *compositio* interchangeably, even in key passages dealing with constitution. This is at once a strength and a weakness of its use in the metaphysics of that which is simply one and distinct only *secundum quid*.

corpus comes before the reflections on causality presented above, it is explicitly presupposed to them. This is based in part in the fact that the constituting elements must be in some sort of *proportion* to that which is constituted.¹ This aspect, with tones of structure and fabrication, makes *constituere* a fitting concept to simultaneously maintain both distinction and unity. One could even say the concepts of artistic proportion, *figura* and the idea of that which completes the cathedral work are present when the later reflections are read in light of these ones. *Constituere* thus has a particular place in the expository process, since it can express neither unity nor multiplicity in what is most proper to them. It pertains to the copulating process, and thus, when dealing with realities that are simply one, necessarily refers to parts or components that are in fact one, and only distinct in either potentiality or reason.

The particular optic permitted here – of not only the whole as such, but the simultaneous pertinence of the whole and its components in the intellectual process – seems to be one key to Thomas' predilection for the term and concept in other works.²

Further, this use of constitution places the metaphysical and definitional uses of the term in a specific, necessary, relationship.³ Thus the other major basis for

E.g., ST 1.11.1: *Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituitur et componitur ipsum compositum.* Note the use for inception, and that it is *postquam*, and that the parts here are like principles of that which is constituted, the reference to *esse* is key. Finally, structure and *figura* can be found explicitly referenced for material realities, as integral to their constitution as a *res*, IM 8.2: *Diversitatem autem rerum constituunt propter differentiam positionis, figurae et ordinis. Et sic videtur ponere, quod corpus, quod est subiectum, quasi materiale principium unum et idem existens secundum naturam, quamvis sit in infinita divisum secundum numerum, differt, idest diversificatur in diversas res propter differentiam figurae, positionis, aut ordinis.*

¹ IM 11.10: *Non enim esset possibile ex partibus numero finitis constitui totum infinitum, nisi vel omnes partes essent infinitae quantitate, quod est impossibile, cum corpus infinitum oporteat ad quamlibet partem infinitum esse, vel saltem quod aliqua pars vel aliquae partes infinitatem habeant.*

² Strict theological uses, which refer to elements that must all be considered actual, can greatly benefit from this perspective.

³ IM 2.4: *unumquodque constituitur in specie per propriam formam. Unde definitio speciei maxime significat formam rei. Oportet ergo accipere processum in formis secundum processum in definitionibus. In definitionibus enim una pars est prior altera, sicut genus est prius differentia, et differentiarum una est prior altera. Idem ergo est quod in infinitum procedatur in formis et quod in infinitum procedatur in partibus definitionis. Et ideo volens ostendere quod non sit procedere in infinitum in causis formalibus, proponit non esse infinitum in partibus definitionis.* Also IM 7.12: *Et quamvis ponantur multae differentiae in definitione, tamen tota definitio dependet et constituitur ex ultima.* It is commonly known that this specific difference is considered as the formal element that renders a definition a definition for Thomas. This is so true that there is no definition for a genus, unless it is also a species at the same time (IM 7.11). This reference to constitution is itself essential to his understanding of what a definition is, IM 7.9: *Unum enim nomen non potest esse definitio, quia definitio oportet quod distincte notificet principia rerum quae concurrunt ad essentiam rei constituendam; alias autem definitio non sufficienter manifestaret essentiam rei. Et propter hoc dicitur in primo physicorum, quod definitio dividit definitum in singulare, idest exprimit distincte singula principia definiti.* There are various passages in *In Aristotelis libros Posteriorum analyticorum expositio* [=IPA] that are pertinent. This relationship is however only a comparison, the two levels remain radically different, IM 7.12: *Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae ex quibus essentia constituitur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. Patet etiam ex hoc, quod cuiuslibet speciei est una tantum forma substantialis; sicut leonis una est*

constitution, beyond that of an individual reality, is that of genus and species. In this case, something is considered constituted by knowledge of the ultimate component giving man understanding of a reality. Given Thomas' vision of the relationship of the person to the whole, these two aspects of that which is the ultimate noetic key and the co-intellection of the parts and the whole will permit a clean integration in theological developments.

This reification in the intellect does not mean that everything that constitutes or is constituted is a *res* in the strict sense. *Rationes* are constituted at times, as is the definition.¹ Modes and *rationes* can also be included in the constituting "components".² *Esse* generally resists reification for Thomas, so the references to constitution and *esse* are rare, but important.³ *Esse* is ultimate completion, even the completion by form is only fully achieved in "to be".

That which is constituted in nature or species can be considered achieved in the constitution of the singular or individual. Here the aspect of order so prominent due to the inclusion of causality in constitution is unified, in such a way that this is not simply a notional analogy, but rather we are before a single constituting and schematic progress with two distinct components. The first, that of species or nature, is only notionally distinct from the second, of the individual reality, and is considered to be an effective source of being, as nature is real and not simply notional for Thomas. This global role of constitution (including essence and *esse* in light of the singular) helps situate it squarely in the realm of a metaphysical tool rather than a logical one, something that termination at nature would make more difficult to discern, particularly given the importance of *constituere* to explain genus and species.⁴

Constitution in metaphysics can be seen as a holistic affirmation of the role of causality in rendering interdependent components integral elements of a true whole, and not simply juxtaposing pieces of an agglomeration. At this point, the constitution of the person as such is not explicitly introduced, and plays no

forma per quam est substantia, et corpus, et animatum corpus, et animal, et leo. Si enim essent plures formae secundum omnia praedicta, non possent omnes una differentia comprehendere, nec ex eis unum constitueretur.

¹ See IM 1.2: *ens indivisibile rationem unitatis constituit*. And *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* c. 4 l. 8 [=IDN 4.8]: *divisio autem constituit rationem totius et partis, quia pars est in quam dividitur totum*.

² For this notional type of constitution, see IM 7.12: *Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia*. Also, after explaining that this interrogation on parts is based on the fact that the whole is constituted from parts, IM 5.21: *Quarto modo dicitur aliquod fieri ex aliquo sicut species ex parte speciei. Pars autem speciei potest accipi dupliciter: aut secundum rationem, aut secundum rem*.

³ IM 4.2: *esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia*.

⁴ An indicator: Constitution is used roughly 157 times in IM. In IPA the term appears around 18 times, in *In Aristotelis libros Peri hermeneias* [=PRH], around 15 times. Albert the Great, on the other hand, uses the *constituere* family prolifically (often more than one hundred times per work) in his paraphrases of the *Metaphysics* and Aristotle's various analytical works.

significant role before its use in Christology, itself inseparable from the analogy in theology proper. The metaphysical realism of the concept of constitution as developed here will then serve Thomas in a very concrete manner, as he can affirm the constitution of nature by the union of soul and body in the holy humanity of Christ, while nuancing or negating their role in that of his Person.

The inclusion of proportion and structure as elements pertaining to the exposition of unity and number is indirectly witnessed to by the visible lack of important use of constitution while speaking of *angels*. Although the use of constitution in reference to angels is generally cosmological, referring to their role in creation, we do find a reference to the concept of specific difference.¹ It appears that the concept of constitution as applied to the angels is accurate due to the fact that it is now to be applied due to *modi significandi*, and not any intrinsic composition of parts, as angels are purely spiritual beings.² Thus we see an immediate transformation of the concept through the relationships of noetics (*modus significandi*) and higher metaphysical thought, this type of transformation something prevalent in Aquinas' writings, particularly in theology proper.

II. SOME GENERAL USES OF *CONSTITUERE*

Various contexts do not merit extensive treatment here, but should be mentioned, as they influence the later theological understanding of the term *constituere*.

An important application of constitution has to do with an action causing the inception of something, or alternately the inception itself. This use is found in creation,³ the institution of a law, the institution of a priest, of a man in power etc.⁴ There are other uses that confirm and strengthen this signification, for example the confirmation, establishment, or securing of Paul in divine love is referred to as constitution.⁵

¹ DSC 8.10: *oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris, et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia huiusmodi.*

² In a question on the identification of person and nature in angels, we find Thomas correcting the *sed contra*, which itself refers to suppositum and nature in general, *Quaestiones de duodecim quodlibet* qd. 2 q. 2 a. 2 rc [=QD 2.2.2.rc]: *Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim esset secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum, quae constituit suppositum sicut totum); sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.* Although the reference is perhaps not as strong as one would like, the *etiam* does include the angels, and the rest of the description corresponds nicely to Thomas' general understanding of the specific simplicity of angels and the angelic nature.

³ ST 1.45.4.2: *creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praexistentibus, sed compositionem sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producit.*

⁴ A typical use would be, *Sententia libri Ethicorum* lib. 8 l. 6 [=SLE 8.6]: *homines qui sunt in potestibus constituti.*

⁵ Cfr. IDN 4.10: *magnus Paulus constitutus in divino amore sicut in quodam continente et virtute divini amoris faciente ipsum totaliter extra se exire.* Another example of this strong spiritual work can be

This use in action, which is more prolific than the use in explicitly metaphysical context, integrates a concept of powerful or decisive activity in constitution. These uses also give a great force to the formulations in moral studies by which an act is constituted in its species – for better sometimes, or for worse in others. Constitution here is realized primarily by the end of the action. Thus the collocation of species, final completion, and perfection noted in the section on IM is mirrored, in relation to the *ratio boni* which dominates moral reflection. Constitution gives a certain priority to causality in relationship to unity. The role of the good in moral causality gives it a priority in the aspect of constitution tied to inception and activity, both due to the role of the good in creation and the role of activity in Aquinas' moral studies. These elements will remain important to *constituere*, even if the focus shifts to technical application and the concomitant reformulations when used in the following contexts.

III. ESSE AND CONSTITUERE

Perhaps the most common formulation regarding *esse* and constitution is that realities or hypostases are constituted *in esse*.¹ *Esse* itself is constituted.² Formulations can become as complex as «*forma faciens esse constituit essentiam rei*».³ Whatever comes after perfect *esse* is not constituting of the reality in question.⁴

These affirmations can be found pertaining to virtually every domain individuated as significant for an understanding of constitution. The difference in relation to genus,⁵ the caused reality,⁶ creation,⁷ grace,⁸ Christ⁹ and the Trinity¹⁰ are all loci where formulas of constitution and *esse* are to be found.

found in formulations like, *hominis sub gratia constituti* (*Super Epistolam ad Romanos lectura lib. 7 l. 3* [=SR 7.3]), which is the way that Thomas quotes Ro 6.14.

¹ Cfr. *Compendium Theologiae* I c. 13 [=CT 1.13]: *Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse: nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse; sed hoc quod Deus est, est ipsum esse. Impossibile est ergo quod sit genus.*; SCG 4.49: *Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse*; etc.

² Cfr. *Scriptum super libros Sententiarum* I d. 33 q. 1 a. 3 [=1S 33.1.3]: *sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate* [...] etc. ³ IBH 2.

⁴ 1S 28.1.2: *quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutum illius rei.*

⁵ Cited above.

⁶ Cfr. 1S 29.1.1: *omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur.*

⁷ Cfr. 1S 17.pro: *in prima determinat constitutionem hominis; in secunda determinat locum qui sibi constituto in esse assignatus est.*

⁸ Cfr. ST 1-2.110.2.3: *Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud ad Ephes. II, creati in Christo Iesu in operibus bonis.*

⁹ Cfr. *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati* [=DUV] 4: *Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam.*

¹⁰ Cfr. 1S 28.1.2: *quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutum illius rei, ita etiam in divinis quidquid secundum intellectum praesupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutum personae; et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis, quia praesupponit in patre et filio generationem activam et passivam, quibus illae personae constituuntur.*

In particular, the relationship of *esse* to constituted reality is altered, as we will see, in Christology, something that will require a concomitant reflection on *esse* itself. Thomas must determine whether *esse* is capable of the paradigm he wishes to place it in, which necessitates imbuing *esse* with intrinsic effective virtualities as a principle of being. This could be called a theological understanding of *esse*, and thus of unity and constitution, in which any direct relationship to *perfect esse* is considered constituting in some manner, whether considered as source or fruit of it. That which most properly constitutes in being must be formal cause of everything else in the reality,¹ while the second mode mentioned, as fruit of being, permits other manners of envisioning the relationship of the constituting elements due to the various relationships to *esse*. Thus, Thomas' understanding of the relationship between matter and form here is directly related to their roles in relationship to *esse* itself. Matter receives *esse* from form, while the formal cause is defined as that which gives being to that which is material cause. This is however not the relationship of nature to hypostasis, which is thus intentionally placed outside of this paradigm and into one that could be more accurately approximated to first and second act.²

These various perspectives are all inadequate for God, who is *ipsum esse subsistens*. Nevertheless, his being is such that these paradigms are useful in reflection on his relationship to created reality in the hypostatic union, in such a way that these paradigms must express something objective of the being of God insofar as it is engaged in Unity and Trinity, as they are used as sufficient reasons to distinguish the active and receptive roles of the Trinity and the Word respectively in the Incarnation. Although references to *esse* and constitution in Trinitarian theology itself can be found, they are quite rare.

IV. CHRISTOLOGY

Christology is focused around the concept of unity of being of Christ, in reference to one Person and two natures. Constitution accordingly has a unique focus here – on the role of nature in constitution, on the *esse* that establishes person in the perfection of being, and on existing as one substantial reality without the human nature participating as cause in this constitution. Constitution is used infrequently, with a predilection for the use of union instead. This latter is of course outside the scope of this study, but must be referred to for certain points. The divinity of the Person of the Word is highly present in this effort, so

¹ Cfr. SCG 4.49: *Neque etiam hypostasis verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subiiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium si hypostasis verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse.*

² Cfr. DUV 1.11: *non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam; et ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu. Sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quaedam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturae.*

that Thomas' Christological optic, quite different from the problems posed in the treatise on the Trinity, is complimentary to his work there.

For brevity's sake, we will concentrate our work here, non-exclusively, around ST, which contains most of the developments of *constituere* pertinent to this study.¹

Christology develops in continuity with the uses previously outlined. *Constituere* is concentrated around the question on the hypostatic union, while later uses are less pertinent here, for example, in reference to that which constitutes Christ as priest.² In the pertinent passages, the global (or holistic) perspective is immediately apparent in that *constituere* is highly concentrated in speaking of the hypostatic union in itself,³ as compared to the later questions on one of the terms of union or the other.⁴ There are uses that accentuate the causal role included in the signification of constitution, and others that relegate this to a secondary role.⁵ The concept of final completing form as that most properly designated as constituting plays no more than a minor role in Christology. Instead, reflections on body and soul together as constituting comprise the backdrop for constitution of human nature or for the question on whether there is a third essence constituted by the hypostatic union. Two major types of constitution, of nature and of person, are formally presented and at least briefly explained.

Three fundamental types of constitution of one from many are presented in ST 3.2.1, the negation of which leads Thomas to conclude that Christ could not have united to become one natural reality. Thus, with the negation of unity of the agglomerate, of mixture, and of parts (either quantitative or as form and act), Thomas has exhausted the modes of constitution he considers possible, and can negate any constitution of nature whatsoever. Since he will then proceed to use constitution to speak of person, he is clearly using the term in a manner that is different from, yet analogous to, any constitution that he recognizes in created realities as such. The divine status of Christ is that which permits constitution in Christology.

As noted, there is no constitution of a nature that would be a *tertia* – a third essence or simple unity. Further, while the union of soul and body in Christ constitute a complete nature, they do not constitute a person, since it is only through the most perfect form that person is constituted.⁶ There is however another type of constitution that terminates in unity of person, a composed person.⁷ Thomas does seem to maintain a certain causality of all the elements

¹ See my *St. Thomas Aquinas on Theologizing Metaphysics and Spirit for Study of the Trinity, in Itself and through the Hypostatic Union*, Rome, 2010 for a longer study of the role of the *ratio unius* in Christology and Trinitarian theology.

² Cfr. ST 3.22.

³ Cfr. ST 3.2.

⁴ Cfr. ST 3.3, 3.4 There is no mention of it in the question on the role of his human nature.

⁵ Constitution of nature implies causality, while the constitution of the composed person of Christ is certainly not emphasizing any sort of causal role given the implication of his immutable Divinity.

⁶ Cfr. ST 3.2.5.1.

⁷ Cfr. ST 3.1.3: *natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura*. See also QD 9.2.2.3: *generatio temporalis terminatur non ad esse suppositi*

involved in this constitution, in that the fruit of the union of soul and body is said to terminate at this personal union.¹ Such a use is not accentuated, and is even avoided in the corpus of the articles that deal with composition, nature and person. The accentuation here, as before, is on the relationship between unity and causality.² But this unity of Christ cannot be at the price of a personalistic pantheism or a becoming in the Godhead, so the concept of constitution is used in a new way to express a causality and unity that we do not understand and cannot fully express.

Esse is affirmed in an intractable manner to pertain to the constitution of person, as it requires unity and completeness, similar to the manner in which *esse* characterizes the concept of constitution in various contexts:

*Ad quantum dicendum quod esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali.*³

This must be correlated to the affirmation that Christ's human nature has some secondary role in the constitution of the composed person of the incarnated Word. It would appear that the double understanding of person (Word and Word Incarnate) here entails a double concept of constitution. The *principle* signification of *esse* is primarily collated to one of these understandings, so much so that Thomas will consistently affirm the unity of *esse* in Christ, glossing over the *esse secundarium* that he nevertheless maintains.⁴

This concept of constitution includes an understanding of a causal role of nature (*personae a natura*) in the constitution process, itself achieved in the *esse* of the constituted person. It is fair to say that there is a priority of one concept

aeterni, ut simpliciter per eam esse incipiat; sed quod incipiat esse suppositum, habens illud esse suppositi humanae naturae, and QD 9.2.2: Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cuius integritatem concurrunt etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis.

¹ Cfr. ST 3.1.3: *natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet filius dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab aeterno, sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter.*

² Historically, the reason for the development of the concept of *esse personalis* in the 13th century was to correct some of the imprecision of the widely adopted 2nd opinion on the hypostatic union as presented in Lombard's *Sentences*. Bonaventure makes this point explicit (3S 6.1.2). In this context, it is used as a means of affirming, even more than the unity of causality in constitution, the causality of unity in constitution of person, insofar as unity and being are one. This understanding of the relationship of *esse* and constitution is based in a Trinitarian understanding of the identity of that which constitutes and that which is constituted in God. See my *St. Thomas Aquinas on*.

³ ST 3.19.1.4

⁴ For a detailed analysis, see my *St. Thomas Aquinas on*. A classic text is DUV Pro.4, which can be clarified through CT 1.212 for example. References or allusions can be found in many works, beginning with the *Scriptum* and continuing through the ST itself.

of constitution over the other, manifested through this explicative trend pertaining to one *esse*. The priority is clearly on the constitution that *terminates* at something that is simply one in such a way that it permits no division into really distinct elements that are in themselves complete. More important is the inclusion of the *esse principale* in constitution properly speaking, which terminates at the simplicity of Person of the divine Word.

Obviously one cannot say that the concept of person in reference to Christ, when including the second concept of composition that does not include this completion in *esse*, refers to a juxtaposed aggregate, however the holy humanity is a certain thing with a self explanatory unity.¹ It is a substance in a more proper sense than a hand is. This alters the use of constitution as found in more general or philosophical contexts, which implies a concurrence of interdependent components whose intrinsic natural interdependence and concurrence is expressed in the concept of causality. The general concept is not based in the possibility of designating some type of “substance” as constituting element at all, except, perhaps, in the most rudimentary form of constitution related to quantitative parts. This is certainly not the sense of substance being engaged here. Interdependence is much more strongly altered through the inclusion of the non-dependent Word of God. This explanation is regulated by the dogma and habitual language of the Church professing the duality of natures and unity of person. Thomas’ specific accentuation in the development of the concept of Christological constitution is a particular unity between *esse* and person, one that does not, unlike the unity of person to the actuality of vital operation, require a mediation of natural form.²

If *esse* is considered to be intrinsic to that which is constituted and to the concept of constitution itself, this is due to the obvious requirement of a substantial being to have a real existence, to which alone constitution is properly applied. Thus, the role of *esse personalis* is intrinsic to the understanding of constitution as applied to the Person of the Word, and even to the concept of constitution as applied to his holy humanity in reference to the “*persona composita*”. The two manners of constitution, the first of which refers to the most proper one, in the constitution of the divine Person *simpliciter*, the second of which allows for a certain role of the holy humanity in constituting the “*persona composita*”,

¹ The parts of an aggregate depend on each other in order to constitute the aggregate, but not in order to be what they are. The case of Christ is unique, since his human nature has its own proper realism, which is not pure potentiality, but this same nature as requiring subsistence (since substantial) is not independent of the actuality of the Word. That this is a problem for Thomas, and a continual one, is a consequence of his understanding of the real distinction between a particular essence and *esse* – any vague notion of the concrete relationship between these two in created reality would leave this an unimportant and probably unsolvable issue.

² As cited, ST 3.19.1.4: *Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam*. Obviously this is form in the sense of essence, since the Person of the Word as constituted by the personal property of relation is the personal form, and is understood as form even when understood as distinct from essence.

both include a relationship of *esse* properly speaking to that which constitutes. It is this relationship, rather than the implication of *esse personalis* in constitution, which can vary with the different uses of *constituere* here. The participation in *esse*, which is normally considered as caused by that which constitutes, is here considered sufficient to attribute, analogically, the concept of constitution to Christ's human nature in relation to *persona composita*. Thus, constitution is redefined in terms of components that exist substantially due to their unmediated union with the *actus essendi*. Despite the importance of completing formal cause in the concept of constitution, the specific contribution of *esse* as *actus essendi* to the being of the whole maintains a structural role in its conceptualization as well. Nevertheless, the connection of *esse* and constitution as developed in Christology cannot be said to focus on the specific causality of *esse*, but this relationship is simply stated to exist, and is instead analyzed insofar as an indicator of the identity of the Person of Christ and the divine Person of the Word.

There is another, more subtle point being made here as well. That which is *substantia*, *hypostasis* or *res naturae*, that which is in the most proper and complete sense of the term, includes intrinsically, by the very fact, the capacity to accept, *accipere*. Clearly this can be termed receptivity. Receptivity, even if an intrinsic characteristic of hypostasis as such, is not a transcendental in the common sense of the term, for, if it applies to all concrete realities that exist, it does not necessarily apply to all categories of being, and, in line with Thomas' use of the transcendentals, it cannot be applied to the divisions of *ens commune* either. Thus, hypostasis as such is receptive, but nature as such, due to its universality and formality, contains only the intrinsic order to the singular, as it is singularity that is source of this receptivity. Since constitution regards the complete and perfect being of a reality, the being that establishes it in existence, and in particular, the final actuality or formal perfection that terminates this reality in its completion, constitution intrinsically implicates this receptivity alongside the actuality of the *actus essendi*.

Constitution of the person renders *esse* proper an "*esse completus et personalis*".¹ Constitution as concluding in the whole concludes in the being of the subject of attribution.²

For Thomas relation as personal property subsists in God because it is really identical with divine essence, but one can argue that it is subject of attribution due to its identification as the formal principle of the person as such, since per-

¹ Cfr. ST 3.19.1.4

² Cfr. M. GORMAN, *Uses of the Person-Nature Distinction in Thomas' Christology*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 67 (2000) 58-79, 59: «It is important to emphasize that, for Thomas, a suppositum is a whole. [...] A suppositum bears its properties in the sense that it contains them as a part of itself». One can add that this use of whole and subject is found more prominently in the distinction of *quod est* and *quo est*, and is thus a common point between these two analytical approaches. J. L. West has done extensive work in this field, e.g., J.L. WEST, *The Real Distinction Between Supposit and Nature*, in P. KWASNIEWSKI (ed.), *Wisdom's apprentice : Thomistic essays in honor of Lawrence Dewan*, O.P., Catholic University of America Press, Washington DC 2007, 85-106

son intrinsically includes the concept of supposition, while essence does not. The place in Thomas' discussion of the role of relation in reference to person as suppositum and person as that which is constituted reveals this thought process:

*Ad quantum dicendum quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens, sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly aliud intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.*¹

Since, as we will see, constitution signifies nothing other than this distinguishing in God, the role of relation as divine relation constitutes, since unity with essence is included in this affirmation. So there is a distinction here between subject and that by which the subject is subject – the principle of supposition, which is identified with the *differentia constitutiva* understood in its application to the real singular. This distinction is key to understanding the constitution of a divine Person, as well as that of the composed person of Christ. It is the more precise concept of principle of constitution viewed in the optic of principle of supposition (or that which is understood according to the concept of suppositum) that unifies these two perspectives, even if this concept, for obvious reasons, has a greater priority in Christology than in Trinitarian theology.

The use of constitution in Christology is more than simply analogous to, but is largely an overlap with, that in Trinitarian theology. It is developed to manifest the roles of *esse* and person (in God and in human nature), in continuity with the common uses pointed out in the previous sections. Its role is to properly identify the subject of attribution in theology of the hypostatic union, more than as a tool to analyze the better known dyad of nature and person.

It should be noted that use of constitution in Christology is at times firmly placed in a different realm than that of theology, in that the constitution of (a) son is denied of the Divinity while being affirmed of the human nature of Christ.² This distinction is largely tied to the concept of inception noted above, and must be read in its immediate context, but remains an interesting delimitation to be recalled when interpreting the analogy of constitution in Thomas.

V. THE CONSTITUTION OF THE DIVINE PERSONS

Although there is some discussion of the difference in metaphysics, or the role of the soul and body in the constitution of human nature in Christology, it remains true that Trinitarian theology remains the only locus where Thomas

¹ ST 1.40.2.4

² *Super Epistolam ad Hebraeos lectura c. 1 l. 1 [=SH 1.1]: Sciendum est autem, quod in Christo sunt duae naturae, divina scilicet et humana; sed secundum divinam naturam, sicut non est constitutus filius cum sit filius naturalis ab aeterno; ita nec est constitutus haeres, sed ab aeterno est haeres naturalis. Secundum vero naturam humanam, sicut est factus filius dei Rom. I, 3: qui factus est ei ex semine David secundum carnem ita et factus est haeres universorum. Et quantum ad hoc dicit quem constituit haeredem, id est, dominum, universorum.*

analyzes the source or cause of constitution for itself, rather than simply referring to it when speaking of constitution. This shift in attention can be in part related to the role of divine simplicity in theology proper. Insofar as simplicity, rather than other factors, explains constitution here, it permits Thomas to focus on other aspects.

1. Scriptum Super Sententiis

Constitution in the Trinitarian section of the *Scriptum* is not fully explained, although much of value is established. A distinction between the distinguishing and constituting roles of the relation in Trinitarian theology can be noted. The inclusion of the property as that which constitutes is obviously unique, as in created realities the property is said to be *adveniens*, while the use of the formula *proprietas personalis* refers precisely to the implication of property in constitution.¹ This role of constitution is nuanced however, as it is attributed to the relation as a divine relation, without fully elucidating the affirmation.² This partial account includes the concept that constitution adds a mode of dignity to the distinction.³

Constitution here is fairly different than uses in other areas of analysis, in that there does not appear to be a multiplicity of concurring elements immediately implicated in constitution as such. There is simply reference to the content of an affirmation; that which establishes the criteria of person in God is that which constitutes, even though it is identical to the Person himself, so that constitution becomes largely a synonym for distinction, when understood as specifying a particular metaphysical role. There is not an explicit reflection here on the role of essence in the constitution of the divine Persons.

This seems in part due to the fact that Thomas maintains that the divinity is self-sufficient in the manner that a hypostasis is generally considered self-sufficient, although not a distinct hypostasis as such. Thus the issue in constitution here is what renders this substantial reality a specific singular. Such a reflection is not yet fully formulated, but determines for the most part the scope of the interrogative process.

Another reason for the simplicity of elements to which constitution is attributed has to do with the particular aspect of constitution being invoked in 1S to respond to this concept of that which instantiates the divinity. In order

¹ Cfr. 1S 9.2.ex: *paternitas autem realiter est in ipso Deo, quia est proprietas constitutiva personae* [...] and, speaking of *innascibilitas*, 1S 28.1.2.1: *ex hoc quod convenit soli patri, potest probari quod sit proprietas patris, non autem quod sit proprietas personalis, nisi constitueret personam patris ad similitudinem differentiae constitutivae*.

² 1S 27.1.2.3: *haec relatio quae est paternitas [...] cum sit divina, constituit personam, et est ipsa persona constituta, ratione cujus praecedat secundum intellectum operationem*.

³ 1S 10.1.5: *Si autem accipiamus aliud, scilicet, qui est ab alio, quamvis importet relationem originis, tamen non sufficit ad constituendam personam: tum quia commune est, tum quia nihil dignitatis importat. Esse enim ab alio potest aliquid vel nobili vel ignobili modo*.

to express constitution, Thomas often has recourse here to expressions such as *differentia constitutiva*, or more explicitly, *actus differentiae constitutivae*, which express the necessarily positive content of the differentiator.¹ These uses can be traced back to Albert the Great, under whom Thomas studied some time before his redaction of the work in question. Albert himself employs, although infrequently, the *actus differentiae constitutivae* in his Trinitarian theology as a reference to Aristotle – both his *Categories* and his *Metaphysics*.² The reference has two different meanings as mentioned above, both based upon the sense of the difference as it constitutes species, as distinguished from the difference as it divides genus.³ Further, both of these meanings implicate a formal role of that which constitutes, as the form is that which completes a being in *esse*. The first of these is simply in the establishment of the definition of species through the specific difference. The second, more metaphysical sense is in the constitution of the individual reality through the difference that establishes species – that is – through that which is proper to the reality in its species as included in its substantial form.⁴ Thomas himself will add to this, in stating that constituting difference encapsulates that in quality which can be attributed to God, although this sense cannot be considered to play any prominent role in his theology of the divine Persons.⁵

¹ Similarly, that which constitutes, in line with the concept of property, must be something positive, as it is considered a principle because of its constituting role.

² A good example of Albert's perspective is ALBERT THE GREAT, *De Praedicabilibus*, Borgnet, Paris 1890, 5.3: *Haec autem divisio differentiarum per se non nisi modi divisio est: qui modus sumitur a proprio differentiae effectui. Si enim differentia in oppositione actuali accipitur ad id a quo facit differre, pro certo hoc modo divisiva est et separativa. Oppositio enim dividit et separat, nec potest esse una et eadem potestas oppositorum secundum actum acceptorum. Si autem accipitur differentia ut actus completivus actu potentiae generis et determinativus, sic differentia generi et potentiae adveniens, in speciem genus determinat, et constituit speciem. Si autem forma a qua sumitur differentia, in se secundum id quod est consideratur, eadem differentia est quae genus dividit, et speciem constituit. Sed tamen secundum rationem prius est differentia dividens quam differentia constituens: quia oportet quod differentia prius per divisionem quam facit a genere exeat, antequam adveniens generi speciem constituat.* He employs this type of conception in Trinitarian theology, e.g., ALBERT THE GREAT, *Super Dionysium De divinis nominibus*, Monasterii Westfolorum, Aschendorff 1978, 60 (2.26): *Paternitas quidem, inquantum est proprietas personalis, sic habet actum differentiae constitutivae; facit enim personam formaliter loquendo secundum modum intelligendi et distinguit eam ab aliis; sicut enim Deus deitate Deus est, ita pater paternitate pater est, et secundum hoc per modum intelligendi paternitas est ante patrem, et ad actum patris per ipsam sic constituti consequitur eadem secundum aliam considerationem, inquantum scilicet est relatio secundum modum intelligendi.* The entirety of this argument can be found in Thomas Aquinas as well. In Thomas' application to Trinitarian theology, he accentuates this constituting role of the difference, far more in line with his IM than his own IPA, manifesting the intentionally metaphysical meaning he gives to the term.

³ Cfr. 1S 4.1.1: *Dicitur autem nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva et non ex ratione generis; et ideo quandocumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, et secundum differentiam, perfectionem, invenitur in Deo quantum ad rationem differentiae, et non quantum ad rationem generis. [...] Si autem consideretur secundum differentiam suam, per quam completur ratio generationis, sic dicit aliquam perfectionem. [...] et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem.*

⁴ E.g., 1S 13.2.rc1: *relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, idest constituens personam; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae propriae ipsius personae.*

⁵ Cfr. 1S 19.1: *Quamvis autem in divinis non sit qualitas vel quantitas secundum communem rationem generis, sunt tamen ibi aliquae species qualitatis secundum proprias rationes suas, quantum ad differentias*

This reduction of principles down to a (necessarily) unique one is aided by the use of the opposition of relation, since:

*oppositio secundum originem per prius secundum intellectum est in relationibus originis quam in ipsis personis quae ab invicem oriuntur: quia personae non opponuntur nisi secundum quod huiusmodi relationes habent; et ideo relationes oppositae seipsis distinguuntur, sicut differentiae constitutivae; sed personae relationibus, sicut species differentiis.*¹

Clearly this analogy from *species differentiis* is a manner of elucidating the second sense of *differentia constitutiva* that can be found in texts that do not include both elements. This second sense is obviously the more important one for Thomas, here in 1S already. The constituting difference of opposites is founded upon the opposition itself,² so that the constituted relation can, insofar as one with the divine essence, lead to an understanding of self-founding Persons. At this point, the concept of self-founding Person is still held to be at a different level than that of origin, and is considered to be simply prior to the concept of origin, and thus of relation insofar as constituted through origin.³ This will be nuanced in later works, but does not in itself imply any contradiction for Thomas, as the levels of analysis engaged in each aspect of the affirmation are different. The reasons for this will be clearer in our synthesis of his Trinitarian studies, but are to be based for now in the perseity of the divinity.

The vocabulary of *differentia constitutiva* will not be adopted as a principle means of speaking of constitution in later works, although it can be found in some objections and responses of the DP. Nevertheless, this concept of that which permits to definitively establish the being of a reality, as its final perfection for which it exists, continues to be used and is fundamental to the Trinitarian signification of *constituere* in Aquinas. This can be synthesized in saying that the divine relations of paternity, filiation and passive spiration are in themselves like various species of relation, and, as establishing species of a divine sort, they

constitutivas; et similiter aliquae species quantitatis secundum id quod est proprium eis, ut magnitudo et duratio: et ideo ratione eorum dicitur in divinis aequalitas et similitudo.

¹ 1S 1.1.1.1

² This is conceptually implicit in the concept of *differentia constitutiva*, as a *differentia* that changes species is not any change to a form, but one of formal opposition alone. Cfr. IM 10.11

³ Cfr. 1S 27.1.2: *relatio, in quantum est constituens personam, praecedit secundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa relatio potest tripliciter considerari. Vel in quantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur, sicut patet in creaturis. Vel in quantum est relatio divina, quae est constituens personam et ipsa persona subsistens; et sic praecedit secundum intellectum operationem. Vel in quantum est ipsa operatio personalis; et sic sunt simul secundum intellectum, et idem.* Some of the reason for this unilateral priority is that Thomas in this passage is explicitly refuting those who wish to found the constitution of divine Persons in origin instead of relation, so that his primary goal is to affirm constitution through relation, rather than to define its relationships to origin. Another reason is that Thomas wishes to avoid any sense of one person constituting the *esse* of another, so that each be understood as self founding as divine, a key to his understanding of constitution in theology, 1S 29.1.1: *omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse filii.*

have a constituting role as regards the Person, who is the reality (*res*) that this form that instantiates species constitutes in being (*esse*).¹

2. De Potentia

The development of constitution for Trinitarian theology appears to be in a state of full maturity in the *De Potentia Dei*. In fact, the presentation of DP 8.3 contains almost every nuance of Thomas' use of *constituere* in Trinitarian theology, as well as specific developments found only in it. Further, its structure is of unparalleled utility in the analysis of the reasoning process through which Thomas applies the term and concept of *constituere* in Trinitarian theology.

DP 8.3 is structured by two opinions on that which constitutes the divine Persons, in such a way that Thomas can move from the introduction of the problem, through the inclusion of the pertinent analytical elements, to his final position, which is then nuanced by a reflection on why it is that we say things such as God from God, etc. This final paragraph is certainly his most advanced written reflection on *constituere*, and is an attempt at penetrating into the Nicene Creed.

Thomas begins, stating that what is constituted is hypostasis, individual substance. God's essence is undivided in itself and divided from others. Thus, from either a philosophical or Judaic perspective ("*Iudaei et Pagani*") the interrogation on constitution is useless, as it is the divine essence itself that constitutes.

Instead, it is the Catholic faith that imposes the question as to the constituting component in God, as it proposes a Trinity of Persons for man to believe in.

Numerous arguments that depend solely on philosophical understanding of the implicated aspects, seeking an answer to a question engendered through faith, begin from the aspects implicated in the affirmation of faith itself.

Since all of what is common to the three Persons is the divine essence, nothing common can be considered to distinguish and constitute the Persons.² Thus, that which is *first* understood as proper to only one is that which constitutes. We see here that Thomas' argument corresponds to this same characteristic of his use of *differentia constitutiva*, without explicit invocation of the phrase. It would seem probable, since the context of DP 8.3 is that of distinction and constitution, that this is what Aquinas intends to refer to.

The two opinions differ as to what they maintain this "first" is. The first opinion maintains that origin precedes the relation that depends upon it, so that the relations show (*ostendatur*) the distinct and constituted hypostases, constituted by origin. Thomas is unhappy with this explanation, since it confuses that which distinguishes as [efficient] cause of something, and the intrinsic compo-

¹ Cfr. 1S 28.1.2: *quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutum illius rei [...]*. etc.

² Cfr. DP 8.3: *Oportet ergo ponere distinctivum et constitutum hypostasis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire*. My comments here remain extremely close to the text, so that the multiplication of citations is superfluous, as the text is at hand.

nent that distinguishes. He turns to species and substantial form as his examples of intrinsic causality – humanity for man, or *Socrateitas* for Socrates. This is that which “*formaliter constituit*”. Thus, relation, or *filiatio*, is that which constitutes. Thomas wishes to accentuate this to manifest the importance of distinguishing between the analogies from being and change: Not even relation as understood in *origine* can be considered to constitute, as it is still understood in the paradigm of change. This accentuation of relation is the second opinion, which he makes his own.

He develops immediately:

*Quod hoc modo potest intelligi: paternitas enim est ipsa divina essentia ut probatum est; et par ratione Pater est idem quod Deus. Paternitas ergo, constituendo Patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas, licet sit essentia divina, tamen non est communis sicut essentia, ita Pater licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater ergo Deus, in quantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et in quantum est Pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quae significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo Patrem, constituit hypostasim.*¹

Since the understanding of constitution engaged in that of Person is one of the substance, and as such includes nature as a component of the singular, God, as implicating the singular, is constituted as intrinsic to the Person of the Father (*Paternitas ergo, constituendo Patrem, constituit Deum*). The Father is hypostasis insofar as distinct from others, but also as of a certain nature, so that the constitution through paternity cannot be separated from the unity in the divinity. Thus the concept of Person is attributed to the Father, but the elements of this definition are neither attributed at once nor in the same way. Because *differentia constitutiva* is implicated in the concept of constitution, it is relation that is understood to constitute, simply because of the intrinsic understanding of what constitution means, and not because it contains anything more intrinsic to the concept of Person than the divinity does. The problem here is one of definition of terms, and not of that which most fully encapsulates the being of the Father as such. Thomas insists upon relation due to the metaphysical priority of intrinsic form, and because constitution regards the final form more properly than the common. It regards *Socrateitas* more than humanity.² The body of the article concludes with this reflection.

Clearly, constitution in God is not by means of informing, but by mode of identity. Nevertheless, Thomas says, God generates God because suppositum is understood, due to the divine infinity, as integrating the abstraction of essence and the singularity of the specifying relation or personal property.³ Further,

¹ DP 8.3.

² Compare this to the Scottist understanding of *haecceitas*.

³ DP 8.3.4: *Ad quartum dicendum, quod relatio etsi de essentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis: si enim non dicamus, quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen, quod ipsa est generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur, etiam per modum informationis: dicimus enim quod Deus generat Deum et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentiae.*

the concepts of distinction and constitution have become in some way interchangeable for Thomas, as can be seen in the way that he is fairly free with the terminology of his responses, using terms independently from those found in the objections.¹ This can be correlated with the manner that he refers to other opinions on the constitution of the divine Persons in the body of the article, although he is the first author to systematically integrate the term into theology proper, and the authors he refers to certainly did not use the term in this manner.² We can clarify this trend through the end of the body of DP 8.3, cited in the paragraph above. In that text, Thomas argues that understanding of constitution should refer to both “Father” and “God”. In order to do this, he explains what he means by constitution and what he means by person, and then states that, since he is speaking of constitution of person, of course this includes nature, so that it is appropriate to speak of the constitution of “God”. There are two steps in his expression of constitution. In the first he presents the concept of distinction, and in the second, he inserts this into the substantial realm. In this manner, his explanation of constitution is as a type of distinction, one that is metaphysical rather than logical, and regards, in this case, hypostasis. This is highly reminiscent of his explanations of *differentia constitutiva* in Trinitar-

¹ Three objections use only constitution (1, 5, 7), four use only distinction (11-14), five use both constitution and distinction (6, 8-10, 15), and three use neither term (2-4). In the responses, two refer only to constitution (8, 10), six to only distinction (4-6, 12-14), two to both constitution and distinction (7, 9), and five refer to neither of them (1-3, 11, 14). This means that of the objections that refer only to constitution, one response uses both constitution and distinction, one uses only distinction, and one uses neither; of the objections that refer only to distinction, two responses use distinction, and two use neither term; of the objections that use constitution and distinction, two responses use only constitution, two use only distinction, and one uses both terms; of the objections that use neither term, one response uses distinction, while two use neither term. It is fairly clear that Thomas is somewhat free with his vocabulary, and attention to the way the terms are grouped in the responses show that, although there is some correlation between the objections and the terminology of the responses, this is weaker than a simple literary continuity, since nine of the fifteen uses are contiguous (e.g., all the uses of only distinction follow in groups, cfr. 1-6, 12-14), while only five of the fifteen responses correlate to the terminology of the corresponding objections (2-3, 9, 12-13).

² This is clear due to the role of the Albertian paraphrases of Aristotle in the introduction of the terminology into Trinitarian theology, although it is somewhat difficult to determine the exact insertion of the themes in question into the schools. There is a certain precedent in the *Summa Aurea* of Willam of Auxerre, 1.6.5, although the problem is largely absent from the commentaries on Lombard's *Sentences* of Alexander of Hales and Hugh of St. Cher (Ms. Basel B II 20, made available for consultation thanks to Dr. Riccardo Quinto, Padova). However, in the *Quaestiones antequam esset frater* of Alexander of Hales, 4.5, we do find a similar argument, which is traced by him, indirectly, back to Augustine and Anselm. By the time of Bonaventure of Bagnoregio and Albert the Great, the two positions are formally presented in the comment on 1S d26 despite the lack of reference in Lombard himself, although neither author refers by name to those who hold said opinions. Robert Kilwardby, writing in England after having taught in the faculty of arts in Paris during Albert's time there, only briefly alludes to the problem, without formalizing it into opposing opinions (*Quaestiones in Sententiarum* 1.34.6). It thus appears that these two opinions of constitution were formalized into “straw man” arguments in the theological circles of Paris sometime around 1245 (the date of Albert's 1S commentary), in dependence on the work of Hales. Although one could speculate that Albert was the source of this, it seems to be a slower development of the type common in any teaching circle, including both Franciscans and Dominicans at Paris.

ian theology, as we find them in other texts, explained throughout this article. Since he is referring to this specific case of distinction and this specific case of constitution, one understands how he can be fairly flexible in his terminological choices. There is a greater continuity between the two concepts than simply the same foundation in personal property, which is true only in reference to a strictly logical understanding of distinction, something that the history of how it is that he inserts the term into Trinitarian theology, in light of Albert's "Porphyrianization" of Aristotle, tends to limit.¹

Thomas nuances his perspective on origin and relation in constitution in DP, where he makes clear that the proceeding Person's relation, even understood as constituting, is posterior to origin, because it is understood as the term of procession.² He will then interrogate as to the respective roles of relation and property. In order to do this, he will determine the order among various elements in his theology of Person. Constitution is integrated into the discussion on the relationship between notional acts, relations, origins, and essence or nature.³

The understanding of constitution here has only to do with the type of constitution which regards a person. The problem is precisely the ability to constitute in *esse simpliciter*, that is, to be the proximate source of subsistence.⁴

If relation cannot personally constitute in virtue of itself, yet can distinguish, it is its notional relationship to *esse* through subsistence that explains its capacity to constitute in the manner expressed. Thus the perspective here is the inverse of that of *rationes*, since *ratio* expresses that in person which is understood as distinct from essence, while constitution as expressed here depends on an aspect of its unity with essence.

The constituting component is nevertheless most properly relation, as the general analogy remains that of "genus" (essence) and the completing difference that constitutes species, which, while negated of God, serves as a structure

¹ One finds an example of this in DP 8.3 itself, cfr. DP 8.3.7.

² DP 8.3.7: *Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim patris, quod habet in quantum est idem substantiae divinae, praeintelligatur generationi; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati praeintelligitur. Ex parte vero filii nulla remanet difficultas, nam nativitas secundum intellectum praecedit hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam: est enim generatio via in substantiam.*

³ DP 10.5.12: *neque proprietas neque relatio, secundum quod huiusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest [...]. In divinis autem ipsa relatio, quae est etiam proprietas, est divina essentia; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona: nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen pater significaret personam, sed solum accidens relativum personae, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; in quantum vero est relatio, distinguit; in quantum vero est proprietas, convenit uni personae, et non alii; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. [...] Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum quod sit distinguens; tertium quod sit proprietas; quartum quod sit notio.*

⁴ E.g., DP 8.3.7: *Relationes autem in divinis etsi constituent hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina: relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est.*

in which our understanding of the divine Persons can be given some level of precision. A correct understanding of this unity of relation and essence is important. Thomas will go so far as to state that the *essence* itself is relation, although not related,¹ in order to show that it is because the relation is a substantial form that it is constituting of *Person*, and not only of relation, as its inherent formality would normally entail. It is also understood as a property, in that the unity of divine being is sufficient in its substantial unity, but is in fact superabundant, with the Trinity of Persons being the very reality of God. Thus the relations can be thought of as properties and constituting at once. Thomas never explicitly debates the reasons for which one can consider the personal properties as properties despite their constituting role. The only answer lies in the response to an objection elsewhere: Because the relation is thought of in different manners in reference to the Trinity, it can play multiple roles in our thought.

It is quite clear that Thomas is not proposing a rigorous proof of the structure of the divine being, but is instead attempting to provide a rigorous intellectual framework in which to think about a mystery in which the interplay of the various aspects of Aristotelian metaphysics is in fact totally unhinged: If any of this is to be true, one must understand a self founding origin that causes the alterity that permits its own existence. The paradigm of causality is undoubtedly the primary inadequacy of Aristotelian metaphysics upon its application to the revelation of the Trinity. Although it remains an important tool for deriving a framework in which to speak of God, the weakness of its attribution makes the technicalities of the paradigm of Person and nature cause the derived framework's importance as a manner of thinking, a *modus significandi*, to be more fundamental than its role as a strict conceptualization of that which is. He presents a paradigm, but it is an interdependent whole, and is presented as a manner of thinking about a mystery and not a demonstration of how it is.² In this sense, his reflection on Person and nature differs from his affirmations as to the existence of a Trinity of Persons in God, which, in themselves, do seem to be a proof of the existence of three, and only three, eternal and divine Persons in the simplicity of divine unity. This "proof" is based upon faith in Scriptural affirmations pertaining to Father, Son and Holy Spirit in the context of affirmations of general procession, a precise understanding of divine simplicity that requires substantiality of all that is affirmed of God, and the spiritual nature of God (cfr., *imago Dei*). Thus, the relationship between origin and relation is sufficient to affirm the existence of the three divine Persons, and is intended to insert a certain level of necessity into the Church's reflection on and presentation of the mystery of the Trinity. In the manner in which Thomas presents it however, this

¹ DP 8.3.4, quoted above.

² Of course, whether or not this manner of thinking of the Trinity is necessary for rectified faith in the Trinity for Aquinas is another, inseparable question. The answer, although too long to recount here, is certainly in the affirmative for the major elements of it, such as the use of relation to speak of the divine Persons.

is considered insufficient to make even a minor attempt at explaining how this may be in light of the simplicity of the divinity. Instead, the paradigm moves from one of metaphysical affirmation to that of metaphysical explanation. The analogies remain proper, but the manner in which they pertain to the divinity remains the object of largely impenetrable mystery, since their affirmation and their interrelationship are inseparable. Their divine interrelationship is itself too perfect for any adequate metaphysical example, and must be piecemealed together from a variety of interposed paradigms that, when integrated into one matrix, permit to speak of operation, accident and substance as if on the same level of being. The *analogia entis* can help to designate a First Mover, however, due to the radically natural roots of our knowledge of being *qua* being, it also marks the limits of our capacity to penetrate into the heart of his Mystery.

3. Compendium Theologiae

Although Thomas introduces the concept of constitution of Person in CT 55 by means of the subsistence of relation, the bulk of his work is presented in CT 1.60, which is on whether there are only three Persons in God.

The most salient point of the chapter is identification of that which constitutes and the principle of individuation. This explicit use of the vocabulary can cause preliminary problems if one recalls that it is not the form but the *materia signata* which is considered the principle of individuation for material creatures.¹ It is however an interesting formalization of Thomas' perspective in Trinitarian theology: *Id enim quod personam constituit, oportet soli illi personae convenire, principia enim individuationis non possunt pluribus convenire.*²

Continuing this analogy, Thomas chooses to indicate the role of the further properties as *inhaerentes*, rather than his usual silence on the analogy for the role of the properties that are *non personales*:³ *Oportet igitur intelligi, quod plurium proprietatum seu notionum uni personae convenientium illa quae procedit secundum ordinem naturae, personam constituit; aliae vero intelliguntur ut personae iam constitutae inhaerentes.*⁴

Both of these elements are introduced in order to respond to the problem of more properties than persons, thus facilitating the distinction of personal property as such. It is this context, rather than the role of CT as an introductory text, that explains the unusual accentuation of individuation and inherence, which would otherwise be avoided in a shorter work, in order to avoid any sort of confusion for those without significant formation. Although an unusual formulation, it is perfectly in line with the common use of the Boethian definition of person as *rationalis naturae individua substantia*.

In other texts, that which stands out here can be correlated to the concept of incommunicability, which, once individuation has been abstracted from mat-

¹ ST 1.74.4 etc.

² CT 1.60.

³ ST 1.40.3.

⁴ CT 1.60.

ter, is that part of the concept that can be applied to spiritual realities.¹ This is clearly accomplished by the distinguishing form, but implicates a slightly different perspective than that of *differentia constitutiva*, since this latter formula comes to the domain of the singular through the optic of the species. In other works, divine paternity fundamentally implies subsistence, indivision in self (unity), and distinction from others.² Incommunicability, accentuated through the model of the CT but present elsewhere, adds a nuance of the concept of the proper to this – that is, the nuance of the inability to be in another, and so to be imparticipable.³ It is thus not surprising to find the vocabulary here in an optic of properties and constitution. The integration of inherence can also be seen in this light. For, if the properties are to be strictly interpreted, it is clearly necessary that they be irreducible, and thus, that the various properties attributed to any one person be kept distinct even in relation to each other in their proper understanding (even though they are really one).

Perhaps the most important point to be taken here is the manner in which the concept of the singularity of the divine Person is being placed in precisely the same optic as the singularity of a human person, so that our understanding of person and nature in man is an accurate analogy for our understanding of Person and nature in light of the revelation of the Trinity. Beyond the heavy use of definitions to speak of dogma, there is also an analogy that is to be understood in light of our proper philosophical understanding of the unique individuality of each man. The use of inherence here is at the service of this analogy, which is fully manifest due to the perspective of the proper as constituting.

This use of inherence in reference to constitution sheds an important light on how Thomas understands the active and passive roles of a divine Person in the Incarnation. As he can implicate the proper insofar as proper in the concept of constitution, and directly infer from the constituting role the application of inherence – that is, the role of subject in the most general sense of the term; so too can he, from the inclusion of subsistence in the proper of a divine Person, establish a relationship of Person and subsistence, through constitution understood in light of the *differentia constitutiva* and its direct unmediated termination in *esse*, even if it references essence. Thus, the Son can accept his holy humanity

¹ Cfr. 1S 25.1.1.6: *Ad sextum dicendum, quod in individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, loco individui posuit incommunicabile.*

² Cfr. DP 10.5.12: *Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; in quantum vero est relatio, distinguit; in quantum vero est proprietas, convenit uni personae, et non alii; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam.* There are various texts, e.g., DP 8.3, that do mention incommunicability in reference to the hypostases. CT however exhibits a model that is oriented by this perspective, something not found elsewhere.

³ Cfr. DUI 5: *Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis.* This distinguishes the individual from the form that gives species in material realities for example.

in that which is proper to Him, that which cannot be in another – and this without the mediation of nature, which would entail the incarnation of all three divine Persons, just as all Three act as One in all that they do.

4. Summa Theologiae

We find Thomas integrating the concept of *esse* into constitution at least twice in the treatise on God in the ST, both times, it would appear, as included in what is constituted (rather than as a constituting principle).¹ The relationship of constitution to unity is accentuated, as is the fact that the constituting principle(s) is/are considered to be actual, or positive realities.² The concept of formal constitution is differentiated from the concept of *esse*, insofar as, in creation, the role of communicating in being is differentiated from the distinguishing role of form.³ Constitution in this optic plays the role of distinction, without an effort to accentuate this role of distinguishing in the establishment of being, that is, outside of the use of the term *constituere*. These preliminary uses, along with reference to genus and species and the concomitant understanding of perfecting, as act to potentiality,⁴ manifest that the ST is largely in line with the other works we have seen in terms of the fundamental understanding of *constituere*.

Thomas will speak of *relatio personalis*, *proprietas personalis* and *notio personalis* – all of which, beyond their obvious signification of being that which constitutes, are directly referred to constitution, making this obvious meaning explicit.⁵ The accentuation however is often on relation, since the understanding of the opposition implicated in relation as constituting that we saw in the *Scriptum* can be integrated in this manner. It is clearer in the ST that this constitution, which occurs through relation *qua* relation, is that which constitutes the divine Person, the fact that this is due to unity with the divine essence goes unstated.

Due to the extensive *ex professo* treatment of the concept of person in the ST that marks a radical shift in Thomas' Trinitarian theology, which up to this point had contented itself to end on the distinction according to relation through operation, the issues we saw present in the other works at this now classic locus of constitution or distinction are treated elsewhere, in ST 1.29.4, on whether

¹ Cfr. ST 1.6.3: *Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur*. And ST 1.11.1: *Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*.

² Cfr. ST 1.11.1 (see above), ST 1.11.2.2: *non quod unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus*. Etc. This last example is certainly applicable also to the parts of man, which only exist in him in potentiality, as the context of the affirmation makes clear.

³ Cfr. ST 1.14.6: *Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet*.

Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est.

⁴ Cfr. ST 1.3.5.

⁵ Cfr. ST 1.30.2.1 and ST 1.32.3

person signifies relation in God. There, he states that Person signifies relation, as subsisting, and thus as one with the divine nature, although, he specifies, of course Person is not other than nature in God. Thus, when Thomas treats of constitution later on, instead of continuing in the same tone as his other works, he shifts to focus almost exclusively on the concept of distinction. In this more restricted optic, the opposition of relation is his preferred response. He is clear that the reason he seeks this foundation is due to the need for an intrinsic differentiator.¹ Further, the simplicity of the divine being requires a simplicity in our understanding of constitution,² as has been seen in other works.

Even with this accentuation, Thomas is more than lucid on the analogical role of his affirmations and on their status as metaphysical explanations, and will confirm that, in God, origin too constitutes, but, insofar as our understanding is concerned, it is relation that constitutes *prius et principaliter*.³ Thus, that which constitutes, rather than how it constitutes, is the focus of questions on constitution in the ST.

Finally, the understanding of the priority of the relation of the Father as constituting to operation, and the posteriority of that of the Son (or the Spirit), as we saw in DP, is presented here as well.⁴

5. Theological Context and Implications

In order to give the scientific content of the revelation of the names of the divine Persons, particularly those of Father and Son, a significant role in the explanation of Trinitarian being, as well as maintain the concept of relation in regards to person and personal property, Thomas will explore the realm of constitution. His use of constitution presupposes an identification of Person and nature. Constitution is not a tool for discerning the mechanism by which personal property and essence are actually one, unlike what later authors, of his century and beyond, present in various forms.⁵ Instead, he presupposes this to his discussion on constitution, attributing that role to the simplicity of the divine being, to God as *Ipsium Esse Subsistens*.

However, due to the specific epistemological status of constitution outlined in IM, one that can only function as an intermediary and part of a compli-

¹ Cfr. ST 1.40.2: *ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. [...] In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur.*

² Cfr. ST 1.40.2: *Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa, sed oportet quod ipsa distinguentia constituent res distinctas.*

³ Cfr. ST 1.40.2: *Unde melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modum intelligendi.*

⁴ ST 1.40.4.

⁵ See R. CROSS, *A Trinitarian Debate In Early Fourteenth-Century Christology*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 70 (2003) 233-274.

mentary model of understanding, as well as the role of inception and action it integrates, *constituere*, in itself, is an *event paradigm*, one that is transposed and rethought for application to the unchanging realm of Trinity and Unity. Consequently, perhaps more than other concepts, constitution cannot be understood only in its proximate context, but this context must be re-situated in the larger whole of Trinitarian theology in order to guarantee its utility. This is primarily realized through four fundamental tools: relation, property, *esse*, and the dyad of person and nature.

a) Relation

The first impression would be that the concepts of concurrence of causes, completion and inception play the major role in constitution, even in the Trinitarian realm. Indeed their roles are not small.¹ This conditioning of *constituere* has significant consequences. The dependence of a multiplicity of divine Persons on the reality of procession is taken as a given. Such a perspective is clear from Thomas' discussions of the *Filioque* concept, and the dependence of the Spirit on the Son. Nevertheless this is based on a philosophical understanding of relation, one that Thomas himself does not always see fit to adhere to unwaveringly.

In Christology one finds already that the relation of union in the holy humanity of Christ is neither one of action nor one of passion. There is no action on a divine Person by a created reality in Thomas' perspective, and if it were understood as a relation of passion, it would be the three divine Persons in their unity of nature to be incarnate, and not the Person of the Word. He also remoulds other aspects of a philosophical understanding of relation with little to no discussion. There are references to quality and substance as foundations for relation, without any explanation of the manner in which they are foundations. These are just simple affirmations.²

¹ For inception see ST 1.32.3, where the distinction of personal concepts and concepts of Persons is based on this. The continual references to distinction as related to the kind realized in the passage from genus to species includes the concept of that which completes, and thus also a perspective which lends to think of personal property as a "quasi" addition to the general unity of essence, a constructive view. One can say that the massive presence of *constituere* in other uses cannot but form the signification to the extent that an explanation of the technical sense is necessary to make it understood.

² A. Krempel has attempted to present a distinction of formal and material foundation to explain this diversity in Thomas. He has no textual support for this affirmation, his only citations being not of Thomas, but of Javelli and other commentators. I have found no texts that would support this interpretation. Although not necessarily false, it appears better to interpret these texts as simple statements, since Thomas' explanations are more often than not restricted to the immediate context. Thus when explaining the foundation and limiting to three (action, passion, quantity), he is not attempting to present more than his position inasmuch as in continuity with that of Aristotle. This is collaborated by the numerous references to the work of the Stagarite when presenting these foundations (*De ente et essentia* 6, 3S 5.1.1.1, ST 1.28.4, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* 3.1 – to list texts among those Krempel himself uses for his argument – I have excluded one that he cites from an objection – DP 10.3.ob2). Much of the effort of my analysis throughout this work

The very idea of relation as accident is done away with in order to use it in Trinitarian theology, despite the firmness with which Thomas maintains that a relation is only accidental when speaking of the relation of creation, something which is outside the perspective of Aristotle's *Categories*, and as such could permit a reworking of his fundamental affirmations. Furthermore, the distinction of categories itself is done away with when one maintains that the category of relation can be united in a real identity with that of substance. All this of course in a domain where the very concept of category is inapplicable even analogically (since category includes circumscription).

With this reworking of relation, it is not only the concept of constitution, but also that of constituting component that must be understood in a properly theological sense. Since substantial relation informs divine essence, the concept of constituting difference is even further from logic than normal metaphysical use.

b) Property

In the ST, the detailed order of the DP is also present, although not in such a formal manner. Relation is more often than not affirmed to both distinguish and constitute person, simply presupposing the difference in meaning of the two terms.

There is a continuity between this optic and that of the CT, where that which individuates and that which constitutes is identified. This, rather than the lack of explication as was the case in the *Scriptum*, can be delimited as the reason for the simplicity in presentation. The issue is not so much constitution of Person, but its role in understanding *relation* and *Person* in the Godhead.¹ Thus it is found directly opposed to relation as such, without invocation of unity with the divine nature, as a rapid means of stating the personal aspect as distinct from the strictly formal one to which the category of relation belongs.²

Such a use manifests an underlying current in Thomas' use of *constituere*, which changes in order to accentuate the role of property as such. What is expressed is personal property as a *quod*, one that in its specific concept has a structuring effect on divine being. *Constituere* in its relation to personal property is the clearest parallel in Thomas to the Greek *ἰδιότης* as a principle of Trinitarian theology. This concept of *ἰδιότης* is situated in a matrix with a high degree of explication.

confirms the principle that Thomas' terminological use exceeds, and sometimes greatly, the formal statements "defining" the terms under discussion. Furthermore it is based on the acknowledgment of what in many cases would be a necessary incoherence if one would attempt to apply such a limitation. Cfr. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas: exposé historique et systématique*, J. Vrin, Paris 1952, 180-225.

¹ See ST 1.40.Pro, where this optic is presented.

² Cfr. ST 1.40.4 : *Uno modo, ut est relatio, [...] Alio modo, secundum quod est constitutiva personae*. Worth noting here is that relation is said to be founded on act, so again, an accentuation of the relationship between form and act is present in God. For relation and constitution, see also ST 1.40.4.2

Thus ἰδιότης as paralleled in Thomas is used in the reflection on Person and nature to express that something one is also source of distinction – personal property is reflected on from the perspective of the actual unity of the divine being, and is understood as constituting as a consequence of its formality, a formality that is one with that of the divine essence. If the reflection is placed in the context of the formality of the divine Person, it is the actual unity with the divine essence through the role of subsistence that renders the relation ἰδιότης – or self-founding proper – on the substantial level.

The use of *constituere* here underscores something important: If there could not be three properties in the Godhead in its unity, than reference to relation would be vain. The use of ἰδιότης and personal property is closer to the first principles of the human intellect as embodied in the concepts of *ens*, alterity, and the one and multiple, and is thus a bold use that confronts what could be seen as an apparent contradiction head on, at the root of its foundation in the human mind.

The solution lies in an understanding of both form and *esse* as actualities that are not contradictory, and in their mutual attribution in some manner do not need to be thought of as two acts, as they are like first and second acts.¹ They are also both fully applicable to the Divinity. Thus the distinction between the two, and the necessary correlation inherent in that distinction, are exploited at a fundamental level to express (in a first approach) the unexplainable Unity of God in Trinity of Persons.

This use of *constituere* does not in itself develop *how* it is that this is understood. The use of *quod est* and *quo est*, as well as the seminal use of *ratio* will fill in this gap with a noetic metaphysics related to Person, *esse* and nature. One notes however that constitution becomes more fundamental in Trinitarian studies with this emphasis.

c) Esse and Constitution of the Divine Persons

Trinitarian use of *constituere* is fairly distant from the building block style uses that were prevalent in simple metaphysics and its constitution of nature. Since God's nature is "To Be", *esse* can be identified as the mode of unity expressed in the concluding unity of constitution. The manner in which the constitution involving *esse* was understood in simple metaphysics instead included the unity of *esse* and essence as the focus of this second understanding of constitution. Christology and its reflection on *esse* in such a way that it becomes an effective cause in constitution, rather than the commonly formulated *in esse* (seen above in the section on *esse* and constitution) that in some way avoids the issue, is then expanded on in light of the affirmation of God as *Ipsium Esse Subsistens*. The

¹ When reflecting on form and *esse*, form is considered as potency to act, despite the many affirmations of its own role as act in other contexts. The importance comes from the necessary unicity of act in that which is to be considered properly constituted, and not an agglomerate. For form and act, e.g. ST 1.50.2.3

surpassing of the distinction of essence and *esse* as implicated in constitution is a metaphysical originality in theology that permits such a thing as three constituted wholes that are one in their wholeness, or, one substantial being with three constituting differences, each of which implicates a totality of being on the substantial level, without a division of this substantiality. This helps explain the focus on personal property as well, as it plays a surrogate role to that usually occupied by essence itself.

Esse is by itself that which unites the being of any reality.¹ Thus if that which is constituted is identical to *esse*, it is one by this very identification, and the constitution is ipso facto a proper one. Such a characteristic is based on the relationship of form (either essence or relation) and act. This can explain a significant portion of Thomas' continual dedication to an expression in Christology that accentuates the unity of *esse* in Christ, since it is not only his Person as such, but the specific status of his divine Person in relationship to divinity and divine actuality, that is at stake.² Since *esse* is also the nexus of divine unity, so that it is understood as the act of the essence, but also includes the concept of final achievement of the *ratio relationis*, it is the intrinsic achievement of the Persons as specific singulars and implicates them in the unity of natural actuality at the same time. This unique case of divine actuality manifests that in God, Trinity is through Unity, as Unity is through Trinity.

If one wishes to then turn to the philosophy of Aquinas in order to discern to what extent this reified or causal concept of *esse* has been adopted as philosophically useful in other domains, the study remains legitimate. Nevertheless, this perspective was developed in theological works for theological reasons, and remains the primary focus of the use of *esse* in these contexts. Whatever the use of this understanding of *esse* in Thomas' philosophy, it does not appear to be his fundamental understanding of *esse* in metaphysics, as the texts themselves have shown us, and must then be considered at best as a complimentary vision in that domain. Its insertion can certainly never be divorced from an understanding of his highly theocentric understanding of being, which is only fully realized in God himself. *Actus essendi*, when presented as a principle and not only a fruit or fact of being, is thus indebted to both Christology and Trinitarian theology, in light of participation metaphysics.

d) Understanding Person and Nature

Thomas' use of *differentia constitutiva* serves to differentiate the perspective of Person from that of essence and that of personal property, since person is that which is constituted, the personal property is the constituting difference, and essence is that which is specified by this difference to conclude in the constitution of Person.

¹ QD 9.2.2.2: *esse est id in quo fundatur unitas suppositi: unde esse multiplex praeiudicat unitati essendi.*

² Once again, see my *St. Thomas Aquinas on*.

Nevertheless, an implicit question remains, the answer to which helps clarify the roles of Person and nature in Thomas' Trinitarian theology: Why is relation an ultimate constitutor of a Person, while essence is not?, How does this understanding of constitution justify that we say three Persons in one nature, and not three Persons in one Person? The answer lies in the different type of form that is specified, one that is encapsulated in the reflections surrounding *differentia constitutiva*. The divine essence is a *quo*, not a *quod*. Relation is being treated as an *actus differentiae constitutivae*, that is, as establishing a species – but in a concrete being. Relation as form is also understood like the difference of a species (without reference to a concrete reality), but this is not the precise understanding at play in *constituere* here. Thus, *constituere* is tied into the concept of *quod est* and *quo est*,¹ and the manner in which relation is more directly assimilated to substantial form through subsistence than to essence as such. Thus, one turns to substantial form to understand constitution here. Divinity does not have the role of substantial form here, but instead, in the paradigm of constitution, Pater- nity, Filiation and Passive Spiration do. The use of *differentia constitutiva* here helps to make this distinction, and will eventually lead, along with other trends, to nothing less than a radically new development of personalism in the ST.

To avoid a conception of the Trinity in which the Persons as such would be considered as less founding of divine being than divine nature, a balancing discussion of the manner in which the divine nature is a *quo est*, rendered real in its unity through identification with the *quod est* of the divine Persons must be continually at its side.

If our conception of person is to be understood in the light of the divine Persons as they are, the very concept of constitution must be understood in light of the proper priority of the divine Persons, as they are, founding their own existence. One should understand nature and person as interdependent and contemporary principles, as the two readings of *differentia constitutiva*, as founding of either the singular or of species, manifest.

Further, since *differentia constitutiva* is understood as an actuation and not an addition to genus, there is no understanding of composition involved in the theological use of *constituere*. Instead, composition is simply not present in theology proper, while inception is integrated, not as implicating inception of the

¹ Historically, this understanding of the issue was the case in the 13th century, as can be seen for example in the manner in which the *Glossa Alexandri* introduces the problems of 1S d26, which will later be the common locus of development of this issue, ALEXANDER OF HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* I, Collegium S. Bonaventurae, Firenze 1951, 1S 26.III.g: “*persona divina est essentia*”, per illam regulam Boethii: “*In omni simplici non differt quod est et quo est*”, sive “*quis es*” et “*quod est*”. Propter quod, cum persona dicat “*quis est*”, essentia “*quo est*”, Deus autem “*quod est*”, non differt persona ab essentia. Ergo, supposita persona, supponitur Deus et essentia. The point being made here is that, although Thomas does not refer to this issue as much as other authors, it is nevertheless presupposed to the technicalities of his responses, which cannot be interpreted if one abstracts from this context.

reality,¹ but instead, inception of our understanding. The use of inherence of supervening properties after the constituting relation manifests this, and also demonstrates another equally important point.

This level of exposition is not seeking to establish the reality of the Godhead in itself, but is seeking to establish that from which, in our natural science, we can base the analogies that refer to Person and nature in God, analogies which remain quite imperfect. Thus, when Thomas speaks of constitution in God, he both purifies it before considering it applicable to the divinity, and uses it, not as an affirmation pertaining to the divine being in itself, unlike other analogies such as unity, goodness or truth, but instead, as that from which an analogy can be established, the proper analogate itself completely surpassing our *modus significandi* in such a way as to require an independent development of the various aspects of the *ratio* to be applied.

Said in another way, both relation and truth exist properly in God, but in different manners. Truth exists in God most perfectly, while it exists in creatures less perfectly. Relation, although really and properly existing in God, cannot be understood by us in a manner that permits to affirm that the concept of relation that we have managed to derive from created reality properly corresponds to the manner in which it exists in God – the analogy is not independent from the manner in which it is applied. The reason for this is clear. With truth, in order to affirm that God is the highest truth, Thomas needs only to identify all of the complex elements that make up the *ratio veri* as existing as one in God. When treating relation, he must necessarily integrate elements outside of the concept of relation as understood in light of the *ens commune*. In particular, the dependence of relation on action, passion or quantity is not completely preserved, even if this foundation is what permits to confirm the existence of relation as that which serves as the constituting form of person in God. This is quite clear from the manner in which he uses the priority of relation as divine on that of the relation as relation in order to speak of the relationship of relation to operation or procession.

This use means that the understanding of relation and operation, which, if proper in the same manner that goodness or truth are understood of the divine being, would be a vicious circle, is in fact not attempting to specify the divine being in itself so much as to specify that which, in our metaphysics of created reality, can serve as a beginning for a more complex analogy in reference to the Trinitarian being of God. This would not be the case if action, passion and/or quantity were identified as part of the *ratio relationis*, as the object is specified as part of the *ratio veri*. At that point Thomas could simply affirm that relation was most perfect in God, because all of the elements of the *ratio relationis* are one in Him. The elements here are not irreducible, and must be united in order to speak of divine simplicity, but, in fact, in the manner that we know them, this is

¹ This is relegated to discussions on constitution and operation rather than constitution in itself.

an impossible operation. Instead, as we have seen, he must admit of the weakness of the analogy, even if proper, and integrate other elements, in particular through reference to the analogy of divinity as such, which, he specifies, is important due to the identification of *quod est* and *quo est* in God that renders the relation substantial or subsisting, and thus capable of personally constituting in a metaphysical sense of the term. Once we move from the simple affirmation of relation or of operation, when we seek to compare them to each other, the analogy becomes at once weaker and more enigmatic. It is weaker because we cannot understand a self-distinguishing procession, which it is proper to the divine being as such, based upon the perseity and infinity of the divinity. It becomes more enigmatic, because any time we are comparing analogies in God, this is a derived understanding, and as such is more obscure for us than the simpler affirmations that are foundations for the elements being compared.

These formulations thus remain fundamentally apophatic, yet resolutely accentuate the apophatism of divine eminence over the *via negationis*, in order to fully develop the virtualities of the philosophical concepts that serve as fine points in a theological matrix, itself developed in faith and based upon the specificities of the dogmatic formulations which remain inseparable from it, despite Thomas' clear preference for Sacred Scripture as rule of faith.¹

VI. THEOLOGICAL TECHNIQUES AND PHILOSOPHY

In order to understand the steps involved in the use of *constituere* in theology, it is useful to summarize a certain number of points from philosophy in their use in Christology and Trinitarian theology.

The use of *constituere* in Christology includes elements of *constituere* as employed in IM as well from the manner of speaking of angels, where the *modus significandi* becomes important. The use of IM including the concept of elements or parts is highly altered, while the use of *modi significandi* is not. This latter aspect is largely present insofar as a reference to the analysis of Trinity in itself. The manner in which specific difference is present, but not preponderantly, remains fairly similar in Christology and IM.

The primary originality of *constituere* in the Christological domain is the restructuring or specification of the relationship between *esse* and constitution, one that requires a development of the role of *esse* at the interior of substantial being. Because Thomas must specify a new relationship, he is required to develop a new concept of *esse*. This concept can then be employed to express the relationship in question in a coherent manner. This relationship is thus at once known through faith, as received from Scripture through the dogmatic formulations of the early Councils and the writings of the Fathers, as well as a theological one, insofar as it is expressed in a new manner in light of the specificities of the philosophy he brings to bear upon it. This philosophy itself is developed for

¹ E.g., *Super Evangelium S. Ioannis lectura* 21.6: *sola canonica Scriptura est regula fidei*.

this application, which is so important that he does not seem particularly interested in developing the philosophical underpinnings outside of this context. We do not find Thomas attempting to systematically employ this understanding of *esse* in other aspects of analysis, nor do we find him detailing all of its consequences. He does not appear to be primarily interested in it for itself. This can be correlated to the manner in which he tends to neglect speaking of the role of *esse* in constitution when referring to divine Persons in theology proper.

In the manner that constitution is employed, Trinitarian theology does not remain nearly as close to IM as Christology does. The improper use with intrinsic reference to components or parts is fully done away with, and this perspective is assimilated to that of *modi significandi* in a more unified and more metaphysically pertinent vision that corresponds with the concept of the divine simplicity. Thomas will accentuate *differentia constitutiva* and the concomitant concepts of ultimate completing form that gives both species and being to the individual. This was present in IM, but remained only one theme among many, and was not the predominant one. It can accordingly be said that Trinitarian focus is more precise and technical than IM, or even than Christology itself. Because of the manner in which constitution is founded in divine simplicity and the concept of personal property, Thomas' use of *constituere* manifests a tendency to bring together metaphysics and ("metaphysication" of) logic in a manner that he does not normally explicate to this extent. It is perhaps inspired by Albert's general vision of metaphysics, but in the restricted domain of the simplicity of divine being. This is in part due to the fact that Thomas considers this aspect of the model of Trinitarian analogy as more of an explanation than an affirmation, although it is both. Thus, the more logical reading of metaphysics aids in establishing the principal noetic keys of a theology of the Persons.

Another salient point is Thomas' use of individual and inherence to speak of the personal properties in God. A basic anthropological realism, itself a specifically philosophical one, is introduced into what will rapidly become his personalistic focus in Trinitarian theology. When this is compared to the manner in which person and whole are correlated in his study of the Person of the Word in Christology, a strong case can be made for a Christologically inspired structure to his metaphysics of the Trinity. The Christological paradigm is itself directly founded in the terminology of Tradition and the concomitant explanations of this language from within the world view and structure of philosophy as Thomas had developed it, one that is largely (although not exclusively) the fruit of a rethinking of Aristotelian philosophical theory in light and in view of explanations of the realities known to him in faith, and in the Church.

If constitution in Christology fundamentally regards an understanding of person, while the concept as employed in Trinitarian theology is used more technically, to distinguish rather than to express the whole as such, it remains true that use in Trinitarian theology presupposes an understanding of the Christological role of person, as can be seen through the constant reference to

subsistence in order to open legitimate discussion on *constituere* itself, as well as the concomitant references to unity, which certainly accentuates this holism. Subsistence itself designates the immediate relationship between *esse* and anything considered to be substantial, this relationship of mutual interdependence itself establishing a self-sufficient structure of being. Thus, personalism and accentuation of *esse* in Trinitarian theology develop together, for reasons intrinsic to their fundamental philosophical relationship. Due to explanations of God as *esse* elsewhere, the lack of mention of *esse* in constitution in the Trinitarian tractate should be viewed as presupposing its role, since the clearly Trinitarian use in Christology does nothing but manifest this role of subsistence in another manner. Even more than the necessary development of new content, it is the mode of interaction with philosophy that is consistently refined, with the higher mysteries requiring the greatest precision and most ingenious employment of philosophical principles and concepts. A restructuring of basic content into new relationships rather than an abrogation of any content can be said to occur. The requisite understanding of being as divine that helps render this new structure understandable for the theologian points, in faith, to the mystery he seeks to express.

The Christian thinker, for Thomas, does not then simply use philosophy, he cannot be content with the work of those who have gone before him. Instead, his thought in and of faith must both guide and motivate his natural reason; guide it through the ever present finality of penetration into and presentation of the deepest mysteries of faith, and motivate it, as these fruits are greater than anything the philosopher as such could ever desire. Finally, he must move beyond the use of philosophy to the development of properly theological intellectual paradigms. These paradigms make his use of philosophy to express revealed mystery fructuous, through the contemplation of the Most Holy Trinity with a more precise and explicit faith.

ABSTRACT

Aquinas uses *constituere* as a means of establishing that which can first properly designate each of the divine Persons in Trinitarian theology. His work in this domain is preceded by Albert the Great's use of the Aristotelian-Porphyrian inspired *differentia constitutiva* for a similar purpose. We thus compare Thomas' use of *constituere* in metaphysics and Trinitarian theology, using, among other references, the role of *constituere* in Christology and its ties to *persona composita* and *esse personalis* as a guide. This provides a clearer understanding that in God essence is notionally distinct from personal property as well as from person – understood according to the *ratio personae*, that is, as the whole constituted through the specification of the divinity by personal property, otherwise known as constituting difference. Comparison to some of the most pertinent tools in Trinitarian theology – relation, property, *esse* and the dyad of person and nature – permits contextualization of the analysis.

LA PROPOSTA APOLOGETICA
DI MAURICE BLONDEL (1861-1949):
UNA RILETTURA
DEL METODO DELL'IMMANENZA
NEL 150° DELLA NASCITA

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *L'opera di Blondel e il contesto della crisi modernista.* II. *L'itinerario apologetico de L'Action: la responsabilità dell'azione e l'apertura dell'uomo alla Rivelazione.* III. *Incompletezza delle scienze positive e insufficienza dello scientismo nella luce de L'Action.* IV. *La difesa del metodo dell'immanenza nella Lettre sur l'apologétique.* V. *Osservazioni conclusive.*

ESISTE una sostanziale unanimità di giudizi sul fatto che Maurice Blondel (1861-1949) sia stato, a partire dalla fine del XIX secolo, l'autore che abbia maggiormente influito sul successivo percorso dell'Apologetica e della Teologia fondamentale. Trovatosi ad operare nel difficile contesto del modernismo – al quale egli viene sovente e impropriamente assimilato – Blondel introdusse con decisione il metodo dell'immanenza nell'elaborazione apologetica, dedicando buona parte dei suoi scritti sia a difendere l'opportunità di una riflessione filosofica che prendesse avvio dall'esperienza esistenziale del soggetto, sia a mostrare che essa risultava di fatto compatibile con una dogmatica cattolica sulla fede e sulla Rivelazione. A 150 anni dalla nascita del filosofo francese riveste un certo interesse rivisitare la sua proposta apologetica, proprio a motivo della larga influenza da lui esercitata sia nella comprensione del soprannaturale, sia nella posizione dell'uomo di fronte a Dio. È in fondo sulla scia del pensiero di Blondel, e nel nuovo clima venutosi ad instaurare, che sorgeranno nel Novecento correnti di pensiero e visioni del cristianesimo a lui debitorie, o comunque strettamente legate alla sua prospettiva. Fra queste vanno annoverate la comprensione personalista della fede affermatasi a partire da Mouroux, alcuni dei contenuti reclamati dalla *Nouvelle théologie*, l'impostazione teologica di autori come de Lubac o Rahner, l'odierna proposta di un annuncio del Vangelo che sappia partire dalla condivisione delle aspirazioni dell'uomo, ed infine le numerose rivalutazioni del mondo psicologico ed esistenziale del soggetto realizzate in vari ambiti della teologia contemporanea. Rimandando il lettore ai numerosi studi pubblicati su Blondel,¹ ci proponiamo qui di offrire solo un breve riepilogo

¹ All'interno di un'ampia bibliografia sul filosofo francese, segnaliamo alcuni spunti bibliografici

della sua proposta apologetica fondata sul metodo dell'immanenza cercando di valutare quali lezioni derivarne per la situazione odierna.

I. L'OPERA DI BLONDEL E IL CONTESTO DELLA CRISI MODERNISTA

Nato a Digione nel 1861 e professore all'università di Aix-en-Provence dal 1895 al 1927,¹ il principale contributo di Blondel all'Apologetica e alle tematiche teologico-fondamentali in genere lo si trova nelle intuizioni sostanziali contenute ne *L'Action* (1893), nella difesa del metodo dell'immanenza operata nella *Lettre sur l'apologétique* (1896) e nell'esposizione della nozione cattolica di Tradizione in *Histoire et dogme* (1904).² Dopo il lungo intermezzo dovuto alla crisi modernista, Blondel pubblica la sua monumentale "trilogia", rappresentata dai due tomi de *La Pensée* (1934), dalla sua ontologia *L'Être et les êtres* (1935), e da altri due tomi intitolati ancora *L'Action* (1936-1937), dei quali il secondo ripropone con minori inserimenti e aggiunte la tesi dottorale del 1893. Materiali di interesse per lo studio dei rapporti fra filosofia, religione e Rivelazione sono anche presenti in *Le problème de la philosophie catholique* (1932) e *La philosophie et l'esprit chrétien* (1944-1946), oltre che in numerose sezioni del già citato *La Pensée* (1934).

Chi si accosta al pensiero di Blondel non può ignorare la complicata trama di rapporti e di dibattiti nei quali egli visse e operò.³ A motivo del comprensibile

in più stretto collegamento con il nostro tema: M. ANTONELLI, *Per una giustificazione dell'atto della fede fra etica e ontologia: l'Action di Blondel*, «La Scuola Cattolica» 128 (2000) 301-364; G. COFFELE, *Apologetica e Teologia Fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Studium, Roma 2004; P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Cerf, Paris 1988; P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la "filosofia dell'azione"*, in G. MURA, G. PENZO (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città nuova, Roma 1993, 588-632; F. JACQUES, *Apologétique et théologie fondamentale après Maurice Blondel*, in P. CAPELLE (a cura di), *Philosophie et Apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Cerf, Paris 1999, 259-293; C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de "Historia y dogma"*, Eunsa, Pamplona 1980; IDEM, *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa, Pamplona 1999; J. LACROIX, *Maurice Blondel; sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Puf, Paris 1962; R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982, 202-242; M. LECLERC, *Il destino umano nella luce di Blondel*, Cittadella, Assisi 2000.

¹ A partire dal 1927 Blondel dovette ritirarsi dall'insegnamento per una grave malattia agli occhi, ma riuscì ugualmente a proseguire la sua produzione intellettuale grazie all'aiuto di collaboratori.

² Per le tr. it. ci serviremo delle seguenti edizioni: *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; *Lettera sull'apologetica*, a cura di G. Forni, Queriniana, Brescia 1990; *Storia e dogma*, a cura di G. Forni, Queriniana, Brescia 1992. Per l'opera omnia di Blondel, in corso di pubblicazione, il riferimento è a *Oeuvres complètes*, Puf, Paris 1997.

³ Fra gli studi sul modernismo, in relazione al contesto in cui operò Blondel, cfr. R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses*, Cerf, Paris 1980; S. CASAS (a cura di), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Eunsa, Pamplona 2008. Cfr. anche G. FORNI, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Laterza, Roma-Bari 2000. Per una visione di sintesi sulle tematiche teologico-fondamentali coinvolte dal modernismo, N. PROVENCHER, *Modernismo*, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 810-813. I principali insegnamenti del Magistero cattolico nei riguardi degli errori dei modernisti sono contenuti, come è noto, nel decreto dell'allora sant'Uffizio, *Lamentabili*, 3 luglio 1907 (DH 3401-3466) e nella enciclica di Pio X, *Pascendi*, 8 settembre 1907 (DH 3475-3500). A questi documenti fece seguito il Giuramento antimodernista, *Sacrorum antistitum*, 1 settembre 1910 (DH 3537-3550).

clima anti-modernista presente allora nel Sant'Uffizio, egli dovette in più occasioni corredare le sue tesi con un'adeguata ermeneutica, nonché far uso di pseudonimi negli articoli pubblicati nelle prime decadi del xx secolo. In numerosi ambienti Blondel era infatti esplicitamente additato come fonte di ispirazione di un certo numero di autori le cui opere venivano allora ritenute non conformi alla dottrina cattolica. I principali punti di aggancio del pensiero blondeliano con le critiche rivolte ai modernisti riguardavano la rivalutazione della sfera soggettiva nonché la scelta di una filosofia che, nella ricerca della verità, privilegiasse l'azione e la volontà in luogo del realismo metafisico classico, che dava invece priorità all'essere come colto dall'intelletto. La critica alla filosofia basata sul *principio* di immanenza operata dalla *Pascendi* (1907) venne considerata da più parti sufficiente a rigettare il *metodo* dell'immanenza largamente impiegato da Blondel. Oltre ai chiarimenti offerti in *Storia e dogma*, nel quale egli prendeva soprattutto le distanze da A. Loisy, il filosofo di Aix-en-Provence fornì ulteriori precisazioni dalle pagine di *Comment réaliser l'apologétique intégrale: thèses de rechange?, ou points d'accord?* (1913) – un volume che raccoglieva una serie di articoli apparsi, appunto sotto uno pseudonimo, sulla rivista *Annales de Philosophie chrétienne* in risposta alle critiche mosse da M.B. Schwalm. Non contribuì a facilitare le cose il rapporto fra Maurice Blondel e l'oratoriano Lucien Laberthonnière (1860-1932). Quest'ultimo, che accolse con grande entusiasmo le tesi de *L'Action* divenendo amico e ammiratore del suo autore, a partire dal 1905 diresse la rivista *Annales de Philosophie chrétienne* (che Blondel aveva rilevato qualche tempo prima), la cui pubblicazione dovette però cessare perché messa all'indice nel 1913, dopo che due opere di Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse* e *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, erano state anch'esse proibite nel 1906. Sebbene nei voti dei consultori del Sant'Uffizio il nome di Laberthonnière apparisse come discepolo della filosofia di Blondel, dopo la pubblicazione della *Pascendi* i due autori conobbero un certo distacco a motivo del carattere più moderato e prudente di Blondel, che di fatto non subì alcuna ingiunzione formale, ma vide solo i suoi scritti divenire oggetto di acceso, spesso polemico dibattito.

La principale fonte di contrasto all'opera blondeliana proveniva dall'ambiente domenicano ed ebbe in Gardeil e Garrigou-Lagrange i due esponenti più attivi. Di complessa valutazione, in particolare, furono i rapporti fra Gardeil e Blondel, in quanto il primo era anch'egli alla ricerca di una sintesi fra la visione neoscolastica e le esigenze di un rinnovamento teologico che rivalutasse il ruolo della persona e della sua libertà. Ambedue gli autori sono attenti alle esigenze del soggetto, ma nel domenicano ciò lo porta a "separare" una dimensione soggettiva dell'apologetica, distinguendola dalla dimensione oggettiva che secondo l'impostazione neoscolastica le sarebbe propria, mentre in Blondel la stessa esigenza dà origine ad un metodo che caratterizza l'unica apologetica possibile. In Gardeil l'apologetica è ordinata alla teologia e in essa trova il suo compimento, mentre in Blondel essa può aver senso come vera disciplina filosofica autonoma, e proprio in questo starebbe il suo valore apologetico. Il dibattito più acceso e

temporalmente più lungo fu però quello instauratosi con Reginald Garrigou-Lagrange, allievo di Gardeil. Oltre ad un lungo carteggio ora disponibile,¹ il rapporto fra i due è testimoniato – soprattutto attraverso gli interventi del domenicano – dagli articoli apparsi nelle decadi 1930 e 1940 sulla *Revue Thomiste* e su *Angelicum*. Pur restando fedele alle sue intuizioni originarie, che delinearono in lui il metodo e i frutti di una filosofia dell'azione, il dibattito ingaggiato con i suoi avversari e le numerose opposizioni che la filosofia dell'immanenza incontrava presso il sant'Uffizio condussero Blondel non soltanto ad una maggiore e progressiva precisazione del suo pensiero, ma anche ad un parziale riavvicinamento alle tesi tomiste, al punto che lo stesso Garrigou-Lagrange, in un articolo del 1935, si dichiarava soddisfatto delle risposte fornite da Blondel, augurandosi che quanto da lui adesso meglio esplicitato trovasse riscontro nei suoi scritti futuri.² Va ricordato in proposito che l'impostazione blondeliana, la quale affermava in sostanza il primato della volontà sull'intelletto, con le implicazioni metafisiche che ne derivavano, non aveva per nulla incontrato buona accoglienza in Jacques Maritain e nel circolo neo-tomista che a lui si rifaceva.³ Se può essere forse semplicistico sostenere che i contrasti fra Blondel e i suoi avversari erano dovuti soltanto ad infelici incomprensioni, lo è assai meno riconoscere che gli argomenti di dibattito erano tutti espressione di una polarità, quella fra natura e grazia, che richiedeva necessariamente un approccio complementare, rendendo tutt'altro che improbabili malintesi e fraintendimenti. A motivo della delicatezza della posta in gioco, le enfasi potevano sembrare estremismi, o le insufficienze venire lette come negazioni. Una sintesi che nelle primissime decadi del xx secolo sembrava improponibile, solo 40 o 50 anni dopo, riassorbita l'emergenza modernista, troverà espressioni convincenti, capaci di ispirare anche il magistero cattolico.

Leggendo Blondel si avverte forte e chiara l'ispirazione di Blaise Pascal. Anzi, le argomentazioni della metodologia blondeliana paiono quasi un felice adattamento delle tesi pascaliane alla situazione di un cristianesimo ormai passato sotto le forche caudine del positivismo, della filosofia critica, del materialismo e soprattutto del nichilismo. Ciò che Pascal poteva solo presagire o estrapolare nella versione più radicale delle obiezioni dei libertini, è per la penna di Blondel ormai una realtà, essendo divenuti Comte, Marx e Nietzsche gli interlocutori obbligati di ogni percorso apologetico che voglia essere seriamente tale. Quel percorso che gli editori dei *Pensées* hanno provato in più modi a ricostruire, cercando un filo conduttore che legasse le considerazioni sviluppate a Port Royal per dar loro una struttura consistente, riteniamo non sia poi molto distante dall'itinerario proposto proprio da *L'Azione* di Blondel, un'opera che Pascal avrebbe sottoscritto senza problemi. Come per Pascal, anche per Blondel

¹ Viene riportato e commentato da COFFELE, *Apologetica e Teologia fondamentale*, 203-255.

² Cfr. *ibidem*, 205.

³ Cfr. J. MARITAIN, *L'intelligenza e la filosofia di Blondel*, in *Riflessioni sull'intelligenza*, Massimo, Milano 1987, 87-141.

l'uomo è incompiuto e al tempo stesso consapevole di un'autotrascendenza che è insieme fonte della sua dignità e del suo disagio esistenziale; come già Pascal, anche Blondel obbliga l'uomo a prendere coscienza del problema del senso della vita, reclamandogli di prendere posizione; come per Pascal, anche per Blondel la ragione può soltanto "gridare" la fede senza esigerla, indicarla senza dedurla, reclamarla come necessaria per la vita, sapendo che nella sua essenza resta gratuita. Come per Pascal, anche per Blondel, con le medesime parole, "l'uomo supera infinitamente l'uomo", e lasciato a se stesso resta un enigma incomprensibile, un enigma che solo Dio può svelare e decodificare; un Dio della cui rivelazione si può soltanto restare in attesa, ma un Dio del quale la vera esperienza religiosa può già dire molto; un Dio conosciuto solo nel fuoco della grazia, capace di fornire risposte che, accolte nella fede, la ragione umana può riconoscere credibili perché espressione delle sue aspirazioni più profonde.

II. L'ITINERARIO APOLOGETICO DE L'ACTION: LA RESPONSABILITÀ DELL'AZIONE E L'APERTURA DELL'UOMO ALLA RIVELAZIONE

Sebbene il suo Autore non disdegni di fare largo uso della retorica, *L'Azione* è un testo rigoroso e sistematico, diretto a persone colte.¹ Il suo interlocutore è un intellettuale consapevole del profondo esame critico – e ultimamente del presunto esito nichilista – sperimentato da buona parte delle tradizionali affermazioni di senso, fra le quali le prove morali circa l'esistenza di Dio e la possibilità di una sua rivelazione. Il contesto remoto che Blondel ha di fronte è quello dell'ambiente dell'Ecole Normale, nel quale il positivismo e il razionalismo filosofici avevano buon gioco, ed il successo delle scienze empiriche nella conoscenza del reale poteva considerarsi un risultato acquisito. Il linguaggio, gli autori citati e gli esempi da lui impiegati, specie nella parte III dell'opera, mostrano la sua familiarità con tale contesto, in favore del quale Blondel desidera elaborare un metodo apologetico sufficientemente significativo. Di fronte al carattere razionalista del suo interlocutore, la scelta di sviluppare un cammino antropologico piuttosto che uno cosmologico potrebbe a prima vista sembrare inconsueta; eppure, proprio questa scelta consentirà a Blondel di restituire all'attività razionale e scientifica la sua dimensione personalista, mostrando come essa partecipi a pieno titolo delle domande esistenziali legate all'agire del soggetto. Fin dall'avvio dell'*Azione*, Blondel fa risuonare tutta la *densità* del problema antropologico:

La vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino? Io agisco, ma senza neanche sapere che cos'è l'azione, senza aver desiderato di vivere, senza conoscere esattamente né chi sono né addirittura se sono. Questa apparenza di essere che si agita in me,

¹ Oltre alla bibliografia precedentemente segnalata, per una introduzione a *L'Action*, cfr. R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel. Relecture pour un centenaire*, Beauchesne, Paris 1992. Una lettura ordinata ed efficace è offerta anche da LECLERC, *Il destino umano nella luce di Blondel*, 130-194.

queste azioni irrisorie e fugaci di un'ombra, ebbene sento dire che esse portano in loro una pesante responsabilità per l'eternità, e che, anche a prezzo del sangue, non posso comprare il nulla, perché per me non esiste più: sarei dunque condannato alla vita, condannato alla morte, condannato all'eternità! Ma come, e con quale diritto, se non l'ho né saputo né voluto?¹

Guardando la situazione esistenziale dell'uomo, heideggerianamente "gettato" a sua insaputa nell'essere, una situazione già espressa vividamente da Pascal,² Blondel pone l'enfasi sull'enigma dell'agire, che al rivelare la libertà/emergenza dell'uomo pone al contempo il problema del fine dell'azione e della responsabilità ad esso collegata.

Consapevole che «non vi sono problemi più insolubili di quelli che non esistono»,³ Blondel riepiloga nell'*Introduzione* quanto svilupperà lungo la sua opera, ovvero il suo intento di mostrare che l'interrogativo radicale sul significato ultimo dell'azione è un interrogativo *sensato* e che diviene ragionevole accogliere quanto si riconosca adeguato a darle un *compimento*. L'azione è necessaria perché nella vita umana è necessario operare scelte: essa è un fatto universale e ineludibile. Di più, si percepisce che ogni azione è, nostro malgrado, gravida di conseguenze, sorgendo così il problema della responsabilità che vi è associata. L'azione, inoltre, si nutre di un mondo di fini che supera quanto i sensi ci forniscono: «una mera conoscenza non è mai sufficiente a metterci in azione, perché non ci afferra interamente: in ogni atto, c'è un atto di fede». ⁴ In particolare, l'itinerario de *L'Action* si articola in cinque Parti: le prime tre sono dedicate rispettivamente a presentare, fondare ed illustrare il problema dell'azione, alla luce dell'insufficienza delle risposte pervenute dall'ordine ultimamente fenomenico; la quarta parte espone come dovrebbe realizzarsi una ricerca sensata della soluzione a tale problema, delineando in cosa consista "il solo necessario" verso cui l'azione umana si orienta; la quinta ed ultima parte intende giustificare perché, quando si cercano le ragioni ultime del compimento dell'azione, sia ragionevole ammettere un'apertura dei fini dell'agire umano verso il soprannaturale annunciato dalla religione/rivelazione, svelando così l'orientamento e il vero termine del destino dell'uomo.

Come già Pascal nei confronti dei libertini e del loro *divertissement*, Blondel mostra nella Parte prima de *L'Azione* l'insufficienza della posizione del "dilettante", ovvero dell'"esteta". Per essi la vita è un gioco. Con il loro disimpegno vorrebbero dimostrare che il problema del fine/responsabilità dell'azione si può *vanificare*, relegandolo così a "non problema". Il dilettante resta sempre in superficie, rifiutando di prendere sul serio qualsiasi cosa, con un atteggiamento che nell'esteta diventa bramosia di provare tutto e fruire di tutto, negando l'esistenza di un fondamento di verità e di bene in base al quale misurare il significa-

¹ BLONDEL, *L'Azione*, 65. Abbiamo ritoccato lievemente la traduzione secondo le indicazioni di LECLERC, *Il destino umano nella luce di Blondel*, 131.

² Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, n. 335, tr. it. in A. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1997, 522.

³ BLONDEL, *L'Azione*, 83.

⁴ *Ibidem*, 67.

to delle proprie azioni, le quali, proprio per questo, si affermano non possedere significato alcuno. In realtà, osserva Blondel, tanto il dilettante quanto l'esteta non evitano il problema di una volontà che guidi l'azione, perché entrambi orientano la propria volontà a "volere se stessi". Se l'uomo disimpegnato non volesse davvero nulla, dovrebbe terminare con l'annientare sé stesso. La sua vita tradisce una sottile, insanabile doppiezza: dice di non volere, ma non può volere senza volere.¹ Fra l'altro, poiché la sua esperienza non può essere infinita e illimitata, la sua è una posizione pregiudiziale: egli postula che *tutto* sia vanità e gioco, affermando a priori che nessun senso sia mai riscontrabile ovunque. La sua è un'autolatria: si auto-sacrifica a tutti gli oggetti del suo piacere, fino ad auto-annullarsi nella dispersione. L'esteta si ama tanto male da disperdersi e perdersi nella infinità delle cose vane che cerca. In definitiva, il dilettante e l'esteta non annientano il problema perché non possono astenersi dall'agire e, per di più, lo fanno in modo contraddittorio: non vogliono altro che "loro stessi affermando il nulla", ma senza voler annullare se stessi.² Non si può essere dilettante o esteta fino in fondo e radicalmente: «non si può perché non si vuole fare a meno di essere e di agire; la rinuncia morale non è né più né meno possibile e verace dell'astensione metafisica».³ Chi si adopera con un simile atteggiamento per la rimozione del problema morale dell'azione e del destino umano, lo pone ancora in tutta la sua interezza.

La Parte seconda dell'opera prosegue chiedendosi se per il problema dell'azione possa esistere una soluzione *negativa*, ovvero l'affermazione del "nulla" quale conclusione dell'esperienza, termine della scienza e fine dell'ambizione umana. In questo caso, a differenza del precedente, si affermerebbe positivamente l'esistenza di una volontà, ma questa si orienterebbe in modo consapevole verso il pessimismo, con Schopenhauer, o verso il nichilismo, con Nietzsche. La volontà

¹ «Ma in definitiva sotto questo gioco sofisticato bisogna vedere la serietà delle volontà impegnate. Come è possibile che l'esteta riesca ancora a non volere nulla, mentre vuole essere, al punto da annientare tutto di fronte al suo capriccio imperioso? Annientandosi, per così dire, a sua volta di fronte a ciò che aveva appena disprezzato, e trattandosi come un nulla mentre considera come suo tutto l'oggetto degradato del suo pensiero o del suo godimento, egli non ha sputato sulla vita che per saziarsi di essa e di sé. Si ama abbastanza per sacrificare tutto al suo egoismo; ma non abbastanza per dilapidarsi, sacrificarsi e perdersi in tutto il resto», *ibidem*, 103.

² Esiste un parallelo interessante fra il profilo del dilettante e dell'esteta come delineato da Blondel e un'acuta analisi di Joseph Pieper: «La dissipazione dello spirito si manifesta in una forma di logorrea, nella smania incontenibile di effondersi all'esterno, [...] in una interiore irrequietezza, nell'instabilità della dimora e nella volubilità del carattere, e appunto nella divorante insaziabilità della *curiositas*. La degenerazione dell'inclinazione naturale al conoscere in *curiositas*, perciò, può essere di più di un semplice ed innocuo sconvolgimento della zona superficiale dell'essere umano. Può essere l'inizio di un totale inaridimento e sradicamento. Può voler dire che un uomo ha completamente perduto la capacità d'inabitare in se stesso; e che egli fuggendo da se stesso, nauseato e tediato dallo squallore di un animo dilaniato dalla dispersione, nella sua angoscia egoistica, brancola per mille vie diverse all'affannosa ricerca di quel bene, che soltanto la magnanima serenità di un cuore votato al sacrificio, quindi padrone di sé, può raggiungere: la pienezza di una vita intensamente vissuta», J. PIEPER, *Sulla temperanza*, Morcelliana, Brescia 1965, 96-97. Sui contenuti della *curiositas*, si considerino i commenti di Agostino, poi diffusamente ripresi da TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 167, aa. 1-2.

³ BLONDEL, *L'Azione*, 104.

verrebbe così applicata a non attendersi nulla dalla vita se non il nulla stesso. Blondel segnala che perfino una certa visione della scienza sembrerebbe volerci condurre verso tale obbligata conclusione.¹ Egli si riferisce alla decostruzione fiscalista del reale, tipica del materialismo naturalista dell'Ottocento, tesa a mostrarcene l'intimo e inesorabile destino verso la dissoluzione finale: in sostanza, al desacralizzare il mondo, la scienza rivelerebbe come illusoria ogni aspirazione di eternità.² Si tratta di una visione, notiamo per inciso, che in forme diverse ha continuato ad emergere più volte lungo tutto il Novecento, specialmente attraverso gli aforismi di Jacques Monod, Steven Weinberg, Carl Sagan e Richard Dawkins, o perfino attraverso alcuni commenti fortemente ideologizzati del darwinismo, tesi ad impiegarlo come negazione filosofica di senso, non certo rappresentativi dell'impresa scientifica nel suo insieme, né della migliore riflessione umanistica ad essa collegata, ma divenuti influenti a motivo della cornice filosofica totalizzante con cui sono stati proposti al grande pubblico. Blondel sostiene però l'intrinseca contraddizione derivante dall'orientare la tensione volitiva verso il nulla: non sembra si "possa volere il nulla" poiché di esso non abbiamo esperienza se non per negazione. Si vuole in realtà *qualcosa*, mai il nulla. In verità, porre volitivamente il senso di tutto nel nulla, egli scrive, è un modo surrettizio di affermare il Tutto, del quale si sente la privazione. «Che cosa significa credere e aspirare al nulla di ogni oggetto di pensiero o di desiderio? Significa ammettere questo Grande Tutto con una testimonianza e un atto di fede spontanei che trascendono la scienza, con una decisione originale che manifesta l'iniziativa della volontà».³ In linea con la lezione pascaliana, Blondel osserva che la volontà si orienta sempre verso la felicità, anche quando non lo riconosce esplicitamente; anche quando, come in una sorta di suicidio metafisico, si vuole affermare metafisicamente il nulla, esattamente come quando, uccidendosi, l'uomo vuole annientare sé stesso.⁴ La volontà apparente del nulla manifesta pertanto anch'essa un volere contraddittorio: da una parte un volere profondo di essere, che i fenomeni da soli non riescono a soddisfare al mostrare la loro contingenza o perfino la loro deludente dissoluzione; dall'altra un volere superficiale che ci fa aderire ai fenomeni stessi, dei quali non intendiamo privar-

¹ Cfr. *ibidem*, 111-113. L'idea è ripresa con sviluppi nella II edizione del 1937, cfr. *L'Action*, Alcan, Paris 1937, II, 63-66.

² Queste erano in fondo le tesi del materialismo naturalistico, un movimento assai influente nell'ambiente tedesco, che ereditando l'idea storicista dalla filosofia hegeliana anticipò e poi accolse il darwinismo quale proposta di lettura del posto dell'uomo nella natura, per la quale si reclamavano precise ricadute in ambito filosofico e religioso. Ne furono esponenti Jakob Moleschott (1822-1893), Ludwig Büchner (1824-1899) e Ernst H. Haeckel (1834-1919), sebbene anche altri autori, fra cui K. Vogt, H. Cölbe e T. Huxley, sono da considerarsi in linea con esso. Cfr. A. NEGRI, *Il materialismo naturalistico dell'Ottocento*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1976, XXIV, 1-166.

³ BLONDEL, *L'Azione*, 122.

⁴ «Se il suicidio del corpo manifesta un attaccamento sregolato alla vita sensibile, perché secondo quanto osserva Pascal la volontà non fa mai il minimo passo che verso la felicità, e questa è il movimento di tutte le azioni di tutti gli uomini fino a coloro che stanno per impiccarsi, anche questo tentativo di suicidio metafisico non rivela forse un amore folle e accanito dell'essere?», *ibidem*, 123.

ci. Il problema dell'azione viene così lasciato aperto, segnalando la persistenza di una reale dicotomia, insanabile, fra la volontà dichiarata o voluta (quella di voler togliere senso all'azione, limitarla al campo del piacere, del fenomenico, o proporsi/postulare di orientarla radicalmente verso il nulla) e la volontà intimamente e veramente volente (quella che esprime la vera tensione della nostra auto-trascendenza).

Lo sguardo si dirige allora ad approfondire l'ordine fenomenico, chiedendosi se la mera fatticità dell'azione, ovvero l'osservazione del suo dispiegarsi nelle varie attività umane, possa rivelare la sede della tensione ultima della volontà volente. È questo il lungo percorso della Parte terza dell'opera, che prende avvio dal mondo fenomenico per eccellenza, quello indagato dalle scienze positive (di cui ci occuperemo in modo più particolareggiato nella sezione successiva). Il senso dell'azione – ipotizza Blondel – potrebbe risiedere in una mera fatticità inquestionata, come sostenuto dal positivismo nelle sue varie versioni, dal materialismo e dallo scientismo, che reclamano di poter interpretare esaustivamente la fenomenologia umana – e dunque anche la sua tensione verso l'azione – dandone così ragione. L'azione e il senso delle scelte umane non rimanderebbero allora ad alcun ulteriore, perché l'azione stessa verrebbe scomposta e ridotta entro l'ordine empirico assunto a spiegazione ultima del reale. Tale programma, però, viene mostrato da Blondel come inconsistente. Né le scienze matematiche né le scienze sperimentali sono capaci di dar ragione dell'azione, ma piuttosto la presuppongono. È proprio essa che unifica ciò che in quelle resta frammentario, orientandole verso il fine della ricerca del vero. «In queste scienze in cui tutto sembra pervaso dalla luce, e in cui la distinzione delle idee raggiunge la sua perfezione, la molla della scienza non rientra nella scienza; ciò che esse conoscono non lo *conoscono* così come lo *conoscono*». ¹ Per quanto accurata, l'attività delle scienze si limita ad una descrizione del mondo reale attraverso la mediazione di simboli e di rappresentazioni matematizzabili, le quali, nel loro insieme, non sono in grado di offrire una spiegazione ultima della realtà, almeno per le dimensioni in cui questa sfugge alla presa del metodo scientifico.

Esaurito il confronto con le scienze positive, la ricerca del senso dell'azione si sposta verso altri ambiti fenomenici, che parrebbero capaci di determinarlo: la coscienza dell'essere umano quale spirito che si esprime in una dimensione corporale; la cooperazione fra gli uomini e l'azione sociale; la fecondità della riproduzione umana e la famiglia; la costruzione della società e l'adempimento di un ordine morale naturale. Orbene, in tutti questi ambiti si registra sempre uno scarto fra ciò che la volontà è desiderosa di raggiungere e ciò che potrebbe giustificarla (e così determinarla) a partire da quella specifica sfera dell'agire. Né i suoi istinti, né le sue passioni, né le sue aspirazioni naturali, né ciò che umanamente riconosce meritevole di impegno, nulla di tutto ciò è in grado di

¹ *Ibidem*, 153.

soddisfare l'uomo pienamente, né contiene gli elementi interpretativi adeguati per determinare completamente la sua fenomenologia. L'analisi di Blondel – è facile riconoscerlo – conduce così l'interlocutore alla conclusione pascaliana che "l'uomo sorpassa infinitamente l'uomo",¹ con la differenza che essa si snoda avendo adesso come sfondo le conoscenze scientifiche e antropologiche di fine Ottocento e non più quelle che l'autore dei *Pensées* poteva avere alla metà del Seicento. E qui Blondel, come Pascal, può finalmente nominare la direzione e il luogo di tale eccedenza, riunendoli in un'esortazione: "ascoltate Dio". Il luogo della volontà volente è il soprannaturale, il religioso nel senso più autentico:

Da tutti questi tentativi scaturisce solo questa conclusione doppiamente perentoria: è impossibile non riconoscere l'insufficienza di tutto l'ordine naturale, e di non avvertire un bisogno ulteriore; è impossibile trovare in sé di che soddisfare questo bisogno religioso. Esso è *necessario*, ma è *impraticabile*. Ecco, in termini nudi e crudi, le conclusioni del determinismo dell'azione umana.²

Di conseguenza, i falsi assoluti nei quali l'uomo pone erroneamente l'obiettivo ultimo della propria azione possono essere qualificati come espressione di atteggiamento superstizioso: vedere e tematizzare il soprannaturale dove il soprannaturale non c'è:

Con la sua azione volontaria l'uomo trascende i fenomeni; egli non può adeguare le sue stesse esigenze; possiede in sé più di quanto non possa utilizzare da solo; con le sole sue forze non riesce a mettere nella sua azione voluta tutto quello che è all'origine della sua attività volontaria. Pertanto, anche se presume di fare a meno di qualsiasi religione o di crearsene una a suo piacimento, nondimeno non esorbita il suo diritto, e tantomeno appaga il suo bisogno necessario o le esigenze della sua volontà. Tutti i tentativi di portare a compimento l'azione umana falliscono. Ed è impossibile che l'azione umana non cerchi di portare a compimento se stessa e di essere sufficiente a se stessa. Questo le è indispensabile ma non lo può. Da una parte c'è la necessità di fare piazza pulita di tutte le invenzioni che, partendo dall'uomo e procedendo dal santuario più intimo del suo cuore, hanno come obiettivo ridicolo e patetico di monopolizzare il divino. Dall'altra il sentimento dell'impotenza e del bisogno che l'uomo ha di un compimento infinito rimane insanabile. Perciò, tanto artificiale è ogni religione naturale, altrettanto naturale è l'attesa di una religione.³

La Parte quarta de *L'Action* prende avvio dalla constatazione dello scacco sofferto dall'azione *voluta*, in quanto la situazione di crisi esistenziale in cui l'uomo versa, il cui culmine è rappresentato dall'enigma della morte, sembrerebbe contraddire e vincere le aspirazioni più intime dell'essere umano. Eppure, la percezione di questa crisi dimostra la forza intrinseca e indistruttibile dell'attività volente, risuscitando nuovamente il problema di quale sia la sua vera origine. Si va

¹ «Conosci dunque, o superbo, quale paradosso sei a te stesso. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: imparate che l'uomo supera infinitamente l'uomo: apprendete dal vostro maestro la vostra vera condizione, che ignorate. Ascoltate Dio», PASCAL, *Pensées*, n. 438, in BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 565.

² BLONDEL, *L'Azione*, 420.

³ *Ibidem*, 421-422.

così delineando un vero e proprio conflitto: non posso procurare da me ciò che darebbe senso e compimento all'azione umana, tuttavia non posso rinunciare a volerlo. Tutta l'esperienza della fenomenologia dell'azione converge verso la postulazione di un "unico necessario" che pone l'uomo di fronte a un'ineludibile alternativa: o egli cerca prometeicamente di determinare il fine ultimo della sua volontà, volendo la sua vita finita e in essa il desiderio (frustrato) di infinito, oppure sceglie di porsi nelle condizioni di ascoltare/accettare un compimento che venga dall'Alto, dandosi alcune semplici regole di comportamento che esprimano la sincerità della sua coscienza finita, desiderosa di infinito. Se è vero che Blondel offre un certo raccordo fra la percezione di questo Essere necessario e le prove dell'esistenza di Dio tratte dalla contingenza del reale, è anche vero che egli insiste soprattutto sul valore *immanente* di tale percezione, come avrà modo di spiegare più diffusamente nella *Lettera sull'apologetica*: è nella contingenza che abita l'Assoluto necessario.¹ Quale, dunque, l'esito possibile della alternativa? Dato che l'inevitabile trascendenza dell'azione umana obbliga a scegliere necessariamente l'infinito, il punto nodale diviene scegliere se essere dio con Dio oppure contro Dio. La libertà eccede sempre ogni determinismo ed obbliga a *dover scegliere*:

In ultima analisi non è la libertà ad essere assorbita nel determinismo, ma è il determinismo globale della vita umana a dipendere da questa alternativa ultimativa: o escludere da noi qualsiasi altra volontà diversa dalla nostra, o affidarsi all'essere altro da noi come l'unico che ci salva. L'uomo aspira a fare il dio. Il dilemma è: essere dio senza Dio e contro Dio, o essere dio per mezzo di Dio e con Dio.²

Di questa alternativa, il filosofo francese esplora con fredda oggettività tutte le conseguenze, concludendo che la scelta di voler determinare in modo autarchico la propria trascendenza conduce alla *morte* dell'azione, perché la schiaccia sulle tante contraddizioni messe in luce nell'itinerario fin lì svolto. Al contrario, la disponibilità a far morire la propria autosufficienza aprendosi ad un senso che non ci appartiene (ma del quale non possiamo fare a meno) si traduce in *vita* dell'azione. Sebbene Nietzsche non venga esplicitamente citato, è assai interessante leggere Blondel proprio sullo sfondo di *Così parlò Zarathustra* (1883-1885). Di fatto è Blondel ad esporre quali siano le vere conseguenze del nostro "uccidere Dio", e lo fa in modo implacabile, con un realismo e una crudezza per nulla inferiori a quelli impiegati dal filosofo tedesco. Uccidendo la propria trascendenza, presenza dell'Assoluto in noi, l'essere umano non prepara per sé una

¹ «Ecco perché le cose visibili, le scienze umane, i fenomeni della coscienza, le arti e le opere, *ea quae nec sunt, nec non esse possunt*, tutto in noi e fuori di noi esige "l'unico necessario". E se queste ombre d'essere costituiscono un fondamento solido per sostenerlo, è perché lui stesso funge da sostegno invisibile. Che cos'è dunque questa misteriosa x, che non è né il nulla, né il fenomeno, sebbene non si possa concepire il fenomeno o il nulla senza includerla nel pensiero che li ammette? Per trovarla non possiamo partire da essa, non essendovi noi inclusi, ma bisogna partire da noi, essendo essa inclusa in noi», *ibidem*, 446-447.

² *Ibidem*, 458.

vita finalmente libera, ma esattamente il contrario, annientando la sua libertà.¹ Blondel illustra così anticipatamente l'esito, in parte successivo allo stesso Nietzsche, proprio del nichilismo e del fisicalismo post-moderni, nei quali la verità della libertà umana viene radicalmente negata e illusoriamente riportata entro la sfera del materialismo biologico.² La scelta di "essere dio con Dio" – per dirlo con le parole di Blondel – è sì una scelta di vita, ma implica farsi carico delle conseguenze della trascendenza dell'azione: operare in sincerità e coerenza di vita, accettare la sofferenza e il sacrificio cui va incontro chi decide di conservare la tensione finito/infinito senza dilegualarla o contraffarla.³ Scegliere per la vita dell'azione e per l'apertura all'Altro, infine, vuol dire fare estrema attenzione a non "determinare" l'Essere necessario, mantenendo una costante attitudine di sano apofatismo e di apertura al mistero. In questo passaggio conclusivo della penultima parte de *L'Azione*, il suo autore può finalmente introdurre una nozione di "soprannaturale" e proporre l'ulteriore snodo, poi sviluppato nell'ultima parte del saggio, circa l'attesa di un mediatore-rivelatore:

Nell'uomo c'è una vita migliore della vita dell'uomo. E questa vita non può essere alimentata dall'uomo. È necessario che qualcosa di divino abiti in lui. A rigore la nozione del soprannaturale è questa: assolutamente impossibile e assolutamente necessario all'uomo. L'azione dell'uomo trascende l'uomo; e lo sforzo supremo della sua ragione consiste nel vedere che egli non può, che non deve circoscriversi a essa. È un'attesa sincera del messia ignoto, un battesimo di desiderio che la scienza umana è impotente a provocare, perché questo stesso bisogno è un dono. La scienza può mostrarne la necessità, non può farlo nascere. [...] Questo riconoscimento è necessario, ma cessa di essere efficace, se non facciamo appello al mediatore ignorato, se ci chiudiamo al salvatore rivelato.⁴

Il successivo sviluppo presentato dalla Parte quinta ha una duplice finalità: ri-epilogare il percorso svolto lungo l'intero saggio, mostrando lo statuto pienamente filosofico e non teologico di una filosofia dell'azione che conduce l'uomo fino alla scelta pro o contro l'"unico necessario", e chiarire sotto molteplici aspetti che il soprannaturale tematizzato con il metodo dell'immanenza resta un dono gratuito, qualcosa che non appartiene alla natura, anche se in essa e da essa sorge l'azione che trova nel soprannaturale il suo unico vero compimento.

¹ «Perdere se stessi senza sfuggire a se stessi. Infatti sopprimendo, per sempre, in se stessa, l'ambizione per i beni imperituri, la volontà che si è limitata ai fini transitori rimane nondimeno indistruttibile. E questa volontà immortale, che ha collocato il suo tutto nei beni effimeri, è come morta quando alla fine ne avverte la cruda inanità. Il suo desiderio deperisce; essa dunque avrà voluto per sempre ciò che non può mai essere. Quello che vuole le sfuggirà eternamente, e quello che non vuole le sarà eternamente presente», *ibidem*, 474-475.

² Sono esempi odierni di tale posizione fisicalista, e della conseguente negazione della trascendenza dell'io e della libertà sulla corporeità, fra gli altri, J.-P. CHANGEUX, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983; R. PENROSE, *Ombre della mente. Alla ricerca della coscienza*, Rizzoli, Milano 1996.

³ Cfr. BLONDEL, *L'Azione*, 488-489.

⁴ *Ibidem*, 491-492. Presente, ancora una volta, l'ispirazione pascaliana: cfr. *Pensées*, nn. 462, 465, 466.

mento. Si tratta certamente di chiarimenti – come i numerosi offerti pochi anni più tardi sulla *Lettera sull'apologetica* – forniti sullo sfondo delle problematiche suscitate dal modernismo, così come le numerose precisazioni di Blondel volte a distanziare la sua posizione da quella di coloro che, partendo anch'essi dalla prospettiva dell'immanenza, attribuivano un primato al sentimento soggettivo e all'esperienza religiosa.¹

Qual è, a questo punto, la valenza apologetica de *L'Action*? Siamo certamente distanti dalla prospettiva neoscolastica, finalizzata soprattutto a mostrare la possibilità storica della rivelazione cristiana e la divinità dei fatti, miracoli e profezie, che potrebbero attestarla come realmente avvenuta.² La proposta blondeiana intendeva superare tale impostazione, che riteneva utile ma insufficiente, specie se, come nel suo caso, si desiderava suscitare un'apertura verso la fede in ambienti assai distanti da essa, e dunque sviluppare argomentazioni in sede esclusivamente filosofica. La sua è una "apologetica preliminare", il cui intento è invece mostrare come l'uomo attenda (sia aperto verso) qualcosa che si presenterebbe assai simile all'ordine soprannaturale cristiano; un soprannaturale che i credenti reclamano abbia intersecato la storia degli uomini, una pretesa la cui fenomenologia, coerenza teoretica e frutti storici, la filosofia ha il compito di indagare, a motivo dell'estremo interesse delle implicazioni che ne deriverebbero. Non è il contenuto della rivelazione cristiana soprannaturale che l'itinerario de *L'Action* intende dimostrare, bensì la ragionevolezza che un tale contenuto possa lecitamente ascoltarsi, e che abbia la capacità di rivelare l'uomo all'uomo. In altre parole, la filosofia non è competente per considerare i dogmi del cristianesimo come *rivelati*, ma può certamente considerare se essi siano per noi *rivelatori*.³ In coerenza con l'impostazione seguita, Blondel può così giungere a sostenere che, in prospettiva filosofica, l'abisso esistente fra l'assolutezza dell'essere necessario e la contingenza dell'essere umano rende plausibile la comparsa di un mediatore, o comunque l'azione di un'assistenza divina.⁴ E possono esistere

¹ Cfr., ad esempio, quanto affermato da Blondel, in *L'Azione*, 522-523.

² Il modello neoscolastico, come è noto, caratterizzava l'apologetica cattolica a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, la cui diffusione si affermò in seguito alla pubblicazione della *Aeterni Patris* (1879) e con il magistero anti-modernista del primo Novecento. Esempi classici di tale metodo sono rintracciabili in manuali quali F. HETTINGER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, Herder, Freiburg 1913; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Libreria Editrice Religiosa, Roma 1929. Ad Ambrose Gardeil si deve un tentativo di mediazione che rivalutasse il ruolo del soggetto nel percorso apologetico: cfr. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, Gabalda, Paris 1912. Sintetiche valutazioni dei pregi e limiti della proposta neoscolastica in A. SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, in LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2004, I, 350-354.

³ Cfr. BLONDEL, *L'Azione*, 497. Si tratta di idee che, a decenni di distanza, attraverso la mediazione di teologi come de Lubac e Rahner, sarà possibile ritrovare in alcune note pagine della *Gaudium et spes* (cfr. nn. 22, 10).

⁴ «Per portare a compimento alla natura e per dare sbocco all'aspirazione dell'uomo, l'uomo e la natura non sono sufficienti. Ora è impossibile che l'espansione integrale dell'azione volontaria non ci conduca a quella voragine spalancata che ci separa da ciò che vogliamo essere. È impossibile che colmiamo l'abisso; è impossibile che non vogliamo che sia colmato; è impossibile che non pensiamo alla necessità di un'assistenza divina. E tuttavia sembra inconcepibile che quella operazione rimanga

atti di fede in una rivelazione soprannaturale con una singolare fenomenologia, quella di essere atti totalmente umani e insieme totalmente donati.¹

In tutta l'argomentazione seguita, fino alle conclusioni che chiudono il saggio, Blondel mantiene vivo il primato dell'azione e, come abbiamo visto, lo statuto filosofico-antropologico della sua analisi. Va osservato che uno dei risultati centrali del suo itinerario apologetico, quello che il contenuto della Rivelazione cristiana possieda una *capacità esplicativa dell'umano*, ovvero si auto-propone come ragionevole ipotesi del compimento del volere dell'uomo e della irriducibilità di questo all'orizzonte del naturale, è anch'esso il risultato di una prassi. Infatti, è vivendo fino in fondo da uomini, per dirlo in qualche modo, che l'essere umano scopre che può dirsi cristiano; è facendo tutta l'esperienza umana della profondità di senso dell'azione – e delle scelte di fronte alle quali essa ci colloca – che possiamo riconoscere come adeguata l'ipotesi di accettare i contenuti positivi della rivelazione recata dal cristianesimo. L'azione, infine, mostra ancora il suo primato in un ultimo snodo, che la apre adesso verso la dimensione teologica: una dimostrazione della verità del cristianesimo non potrebbe mai essere affidata ad una filosofia oggettivata, bensì soltanto ad una manifestazione *personale* della prassi, l'unica capace di comunicare in modo efficace e nella quale è necessariamente coinvolta la libertà del singolo. Infatti, la riflessione filosofica può mostrare l'irriducibilità dell'azione umana all'ordine naturale, può esprimere i termini della scelta che pone il senso dell'azione entro l'uomo o fuori di esso, può anche esporre gli esiti che tale scelta reca con sé, ponendo l'essere umano di fronte all'inevitabilità dell'alternativa: tuttavia, essa non può andare oltre. Il suo esercizio oggettivo e universale termina qui, lasciando spazio ad una elaborazione *teologica* dell'azione. In tale spazio la persona umana resta sola, con la sua libertà, di fronte all'Assoluto. L'adesione alla Verità adesso si chiama fede e l'unica dimostrazione possibile si chiama testimonianza.²

soprannaturale quando diventa nostra, o che sia nostra senza cessare di essere soprannaturale. Se, da un lato, dovrebbe, ci sembra, provenire interamente da una sorgente esterna a noi, dall'altro dovrebbe essere totalmente immanente», BLONDEL, *L'Azione*, 508.

¹ «Se, affinché la volontà trovi la sua equazione, ci deve essere sintesi fra l'uomo e Dio, non bisogna dimenticare che l'atto comune che sancisce qualsiasi alleanza costituisce, in un certo senso, nella sua integralità l'opera di ciascun soggetto che entra nella cooperazione. All'uomo si prospettano atti che per ipotesi sono meramente di fede, atti che non ha alcuna ragione naturale di imporsi, e che ripugnano al proprio io perché richiedono da lui una specie di espropriazione, atti che l'uomo in quanto semplice uomo non compirebbe mai per sé soltanto. Ed è per questo che ha un'inedita ragione d'agire. La natura e l'uomo non gli bastano; egli dunque agirà per ciò che non rileva minimamente né dalla natura né dall'uomo», *ibidem*, 509.

² È infatti solo nella linea di una testimonianza personale che Blondel se la sentirà di chiudere il circolo dell'azione e il dilemma circa l'Essere necessario, "esiste o non esiste?", proponendo proprio in conclusione de *L'Azione* la sua risposta: "esiste", cfr. *ibidem*, 603.

III. INCOMPLETEZZA DELLE SCIENZE POSITIVE E INSUFFICIENZA DELLO SCIENTISMO NELLA LUCE DE *L'ACTION*

Le numerose pagine che Blondel dedica ad una giustificazione dell'irriducibilità del senso dell'azione sul piano dell'analisi empirica non passano inosservate, sia per la pertinenza con cui egli si muove nel contesto delle scienze, sia per la penetrazione della riflessione filosofica che ne correda il giudizio. Il filosofo di Aix-en-Provence era stato discepolo di E. Boutroux all'Ecole Normale di Parigi e ben conosceva la cultura scientifica, considerandola un contesto obbligato al momento di mostrare come poter essere, nel mondo moderno, sia cattolici che intellettuali. Egli sembrava avvertire che in questo terreno si giocava una partita decisiva per la giustificazione della pretesa cristiana, anche a motivo dell'enorme peso esercitato dalla visione scientifica sul modo di pensare di ampi strati della società. Per tali ragioni, ci proponiamo di riprenderne qui alcuni passaggi, tratti dalla Parte terza del suo saggio. «A certi uomini di cultura – egli osserva in apertura – dietro le percezioni immediate, che le menti semplici continueranno per lungo tempo a prendere come moneta sonante, la realtà sembra tale, assolutamente tale quale la presentano le scienze positive. E per essi l'universo, tutto sommato, è un sistema di movimenti variati e ritmati nel quale rientrano le nostre azioni. Essi immaginano per analogia con il sensibile ciò che non possono percepire direttamente [...]. Come si è sviluppato questo realismo fenomenista? È interessante farlo vedere, per prepararsi a osservare se davvero le scienze positive ci bastano in tutto e se sono sufficienti a se stesse». ¹ Sorge qui la domanda attorno alla quale ruoteranno le argomentazioni di Blondel, una domanda che non ha perso affatto la sua attualità: «è la scienza che spiega tutto dell'azione, o è invece l'azione che fornisce alla scienza la materia per sussistere?». ²

Alla fine del XIX secolo (come anche oggi) l'ambizione dello scientismo consisteva nel dimostrare che la constatazione dei fatti bruti e la descrizione positiva della loro concatenazione equivallesse a fornirne una completa spiegazione causale. Esso intendeva determinare l'origine dell'uomo, l'origine della coscienza e la fenomenologia della vita morale con la stessa precisione e rigore con cui applicava il metodo matematico-sperimentale allo studio della fisica degli enti materiali, in laboratorio come sui corpi celesti. La pretesa è affascinante, ma è giustificata?, si domanda Blondel. Sul piano antropologico, può la volontà dichiarata di circoscrivere nell'ordine naturale dei fatti l'intera fenomenologia umana (volontà dichiarata o voluta) esprimere in modo esauriente il movimento intimo che guida la coscienza e la sua intera attività intellettuale (volontà volente)? Se la domanda veniva posta con pertinenza all'epoca de *L'Action*, oggi lo è ancora di più a motivo dello sviluppo delle neuroscienze e del loro tentativo di dare una ragione compiuta dell'attività della mente umana

¹ *Ibidem*, 140.

² *Ibidem*, 142.

in termini empirici.¹ «Sono questioni decisive, affermava Blondel, che bisogna risolvere a ogni costo prima di essere legittimati a pronunciarsi con una competenza scientifica sulla portata dell'azione e sul senso del destino umano».² Secondo una prospettiva scienista, la posizione del soggetto precederebbe solo cronologicamente l'attività delle scienze ma non lo farebbe essenzialmente. In analogia con quanto un chimico farebbe applicando un "metodo dei residui", l'analisi del filosofo di Aix-en-Provence distingue con pazienza quanto dell'uomo-soggetto è oggetto delle scienze matematiche, quanto lo sia delle scienze naturali e quanto, invece, continui a sfuggire ad esse, reclamando una filosofia propria, ovvero una filosofia dell'azione. Il procedimento seguito non è distruttivo bensì costruttivo: il risultato finale sarà infatti che proprio il terzo dominio, quello dell'azione libera del soggetto, costituisce l'ambito più importante per l'attività scientifica: da esso le scienze attingono la loro ispirazione e la loro coerenza, rendendo possibile la ricerca e le sue intime motivazioni.

Se si mostra che ciò che nelle scienze positive è loro trascendente ed estraneo è esattamente ciò che le rende possibili e impiegabili, questo significherebbe mettere in luce ciò che nella stessa scienza esige che la scienza sia oltrepassata. Se ognuna di esse avesse una specie di indipendenza o di sufficienza, avremmo il diritto di fermarci a essa e di accontentarci dei suoi successi anche se provvisori. Ma non è così; e questa imperfezione non riguarda la carenza dei suoi risultati, peraltro sempre parziali, ma la stessa natura delle verità che essa raggiunge e del metodo che adopera. Non solo la scienza è carente mentre è *in fieri*, ma anche se la si suppone fatta e perfetta, è ancora carente. La verità è che c'è un difetto iniziale e finale di ciascuna separatamente e di tutte insieme nel loro mutuo commercio. Le scienze positive non ci soddisfano perché non sono sufficienti in se stesse.³

L'incompletezza delle scienze viene fondata da Blondel in modo progressivo, occupandosi separatamente prima delle scienze matematiche e poi di quelle fisico-sperimentali. Le prime hanno buon gioco nell'analisi, ma necessitano di una *mens* che recuperi il momento sintetico. Il mondo della sensazione e il mondo dell'agire le sono estranei. A motivo della loro necessaria astrazione, esse non spiegano la loro efficacia e non conoscono fino in fondo ciò su cui operano. Ma anche le scienze sperimentali hanno bisogno, per la loro analisi e la loro sintesi, di addentrarsi in un terreno che non è più il loro.⁴ Ciò vale sia per quelle più propriamente fisiche che per le scienze biologiche. Nel primo caso è il soggetto che coglie con il suo sguardo sintetico il determinismo che lega i fenomeni; nel secondo è sempre il soggetto che vi riconosce, con la sua psicologia, le analogie tassonomiche e l'unità della ricostruzione storica. In senso ancor più generale, Blondel insiste sulla considerazione che l'attività delle scienze, per

¹ La valenza interdisciplinare della problematica, che interpella non solo l'antropologia filosofica, ma anche la teologia, è testimoniata dalla estesa produzione bibliografica, tanto specializzata quanto divulgativa. Per le risonanze interdisciplinari ed il dibattito attuale sul riduzionismo antropologico, cfr. J. SANGUINETI, *Filosofia della mente. Una prospettiva ontologica e antropologica*, Edusc, Roma 2007.

² BLONDEL, *L'Azione*, 136.

³ *Ibidem*, 146.

⁴ Cfr. *ibidem*, 155.

quanto completa ed accurata, non oltrepassa mai il compito di una “descrizione del reale”, una descrizione in larga parte simbolica, che a motivo dello stesso metodo impiegato non può coincidere con il reale stesso.¹ La capacità predittiva delle scienze matematizzate ed i risultati pragmatici del metodo scientifico contribuiscono a forgiare l’idea che non si tratti di una mera rappresentazione, ma di una metafisica esauriente.² Non è qui in gioco la dimensione veritativa della conoscenza scientifica, ma la dimenticanza diffusa che al termine dei suoi giudizi si debba operare ancora un “ritorno al reale” che riguadagni la ricchezza di quelle dimensioni che il metodo scientifico ha tenuto in sospeso o dalle quali ha dovuto fare astrazione. Ignorarlo, vorrebbe dire ostinarsi a sposare l’ideale cartesiano: «Così concepita, l’azione porta esclusivamente sull’ordine immanente dell’universo, incluso il governo delle passioni umane e lo sviluppo della morale e della politica. Ora lo stesso progresso delle scienze e l’esame che ne abbiamo attentamente fatto del loro raccordo hanno mostrato che di fatto e di diritto l’ideale previsto da Cartesio è una chimera: la scienza, sempre frastagliata, non domina né spiega l’agire, il quale non si riduce mai al determinismo dei fenomeni domato e utilizzato dal nostro pensiero e per i nostri bisogni».³

Di notevole interesse è la visione di Blondel in merito alla portata interpretativa dell’evoluzionismo, ovvero la ricostruzione storico-naturale e l’unificazione filosofica dello sviluppo dei viventi basata sulla teoria dell’evoluzione biologica, formulata da Charles Darwin solo qualche decennio prima. Egli qualifica la visione evolutiva come una sorta di “alchimia della natura”.⁴ Non siamo per nulla di fronte ad una negazione dell’evoluzione biologica, che in quegli anni andava ormai consolidandosi, bensì alla negazione di una sua applicazione superficiale volta a fornire del mondo naturale una interpretazione filosofica materialistica ed esaustiva, nonostante le ragioni di molti processi che regolino la vita e le sue trasformazioni sfuggano al suo potente schema interpretativo. Come l’alchimia cercava di fornire una teoria unitaria della trasformazione dei vari elementi naturali ignorando ancora la loro composizione atomica e le regole dei loro legami chimici, così il paradigma evolutivo si sforza di suggerire una visione capace di legare in modo continuato la trasformazione delle morfologie dei viventi, non

¹ Sebbene un processo di riduzionismo metodologico sia indispensabile per l’analisi delle scienze, il “ritorno al reale” viene spesso trascurato, trasformando un riduzionismo metodologico in riduzionismo ontologico. Una percezione della necessità di non dimenticare tale ritorno, espressa con un linguaggio attraente e formulata dall’interno dello stesso metodo scientifico, è esposta in I. e T. ARECCHI, *I simboli e la realtà*, Jaca Book, Milano 1990.

² «I simboli costruiti dallo scienziato finiscono per essere così coerenti tra loro, per avere una tale efficacia, per realizzarsi con tale evidenza tra le sue mani, che per lui diventa grande la tentazione di considerare tutto questo simbolismo come l’immagine fedele della realtà, come la realtà stessa. Lo si proietta al di fuori di sé con la convinzione che leggi della meccanica razionale, le costruzioni del cristallografo o gli schemi del chimico siano l’espressione di un meccanismo reale al quale conviene attribuire, col pretesto della certezza scientifica, una portata oggettiva e veramente metafisica. È questo l’errore fondamentale da combattere», BLONDEL, *L’Azione*, 160.

³ La pagina è tratta dalla II ed. de *L’Azione*: cfr. *L’Action*, Alcan, Paris 1937, vol. II, 390-391.

⁴ Cfr. BLONDEL, *L’Azione*, 163.

conoscendo ancora del tutto le ragioni scientifiche più profonde che presiedono un gran numero di processi biologici. Sorprende la forte somiglianza fra la lettura che Blondel fa della biologia evoluzionistica del suo tempo ed il giudizio di ricercatori contemporanei che paragonano l'odierna situazione della biologia a quella della chimica prima della scoperta della tavola periodica degli elementi, grazie alla quale si sarebbero più tardi conosciute le ragioni profonde delle trasformazioni chimiche, e dei legami atomici e molecolari che le presiedono.¹ Pur conoscendo il linguaggio della genetica molecolare ed essendo in grado di ricostruire con buona approssimazione i vari passaggi che ne risultano determinati su scala macroscopica e di popolazione, alla biologia odierna sembrano ancora sfuggire molti veri *perché* delle trasformazioni genetiche e morfologiche dei viventi. Quando poi la scienza intende puntare verso domande ultime e totalizzanti, come quella di voler dare ragione dell'origine, l'incompetenza dell'analisi scientifica si fa per Blondel ancora più radicale: «Il problema dell'origine reale e della costituzione degli esseri è totalmente differente dal problema della discendenza storica e della composizione organica delle forme viventi. E per non fare della metafisica senza saperlo occorre separare i due problemi, perché la scienza è assolutamente incompetente sul primo».² Nell'ordine dei viventi, osserva il filosofo francese, «nessun composto è riducibile ai suoi componenti. Se pure non può farne a meno, li trascende sempre. Perciò il rapporto fra la causa e gli effetti non potrebbe essere analitico. E chi riconosce questa verità non ha più diritto di ridurre tutto nella natura al determinismo dei fatti».³

Dal punto di vista filosofico, la principale insufficienza del metodo empirico – e dunque di ogni possibile riduzione della fenomenologia dell'azione sul suo livello – è indicata da Blondel nell'incapacità delle scienze di congiungere, dall'interno del loro metodo, due ordini fra loro diversi: il calcolo e l'intuizione, la frammentarietà delle osservazioni fattuali e il determinismo unificante che le rende intelligibili. Il secondo ordine non può essere dedotto dal primo: «la scienza non può limitarsi alla scienza».⁴ Questa irriducibilità, e dunque l'implicito richiamo ad una fonte esterna alla scienza, ad un soggetto che dia ragione della compossibilità di questi due ordini, viene così espressa dal filosofo francese: «In effetti da una parte l'analisi matematica non raggiunge mai la realtà sensibile al termine delle sue astrazioni. Dall'altra l'osservazione diretta può benissimo sforzarsi di rendere scientifico il concreto, il particolare, la qualità, inserendo sotto l'intuizione dei sensi un mondo di determinazioni quantitative; ma lungi dal far svanire il fenomeno qualitativo nello spazio di una formula astratta, ne fa emergere l'irriducibile originalità».⁵ In fondo, tale irriducibilità non fa altro che evidenziare l'esistenza di un problema che trascende la scienza;

¹ Il parallelo è proposto, fra gli altri, da G. MCGHEE, *Convergent Evolution: A Periodic Table of Life?*, in S. CONWAY MORRIS (a cura di), *The Deep Structure of Biology. Is Convergence Sufficiently Ubiquitous to Give a Directional Signal?*, Templeton Foundation Press, West Conshohocken (PA) 2008.

² BLONDEL, *L'Azione*, 165.

³ *Ibidem*, 168.

⁴ *Ibidem*, 170.

⁵ *Ibidem*, 171.

ma la risoluzione di tale problema avviene per Blondel a livello pratico, e dunque nell'ordine dell'azione-prassi, riconoscendo che l'azione da cui procedono le scienze non si esaurisce in esse: mentre le sorregge, al tempo stesso le eccede e le trascende, mentre ne assicura il successo, dimostra che nell'attività scientifica c'è più di quanto il suo metodo conosca o attinga. Chiara, a questo punto, la tesi della scienza come attività umana rivelatrice dell'umano:

È quindi impossibile che la scienza si limiti a quello che sa, perché essa è già di più di quello che sa. In forza della volontà che la pone e la alimenta c'è in essa quello che si vorrebbe escludere al di qua o al di là di essa. Pertanto in quel *qualcosa* che avevamo ammesso dal principio [compimento dell'azione], con la speranza che la scienza positiva lo esaurisse, sussiste un elemento irriducibile, il quale dalla visuale di queste scienze positive rimane trascendente, senza però cessare di essere immanente ad esse.¹

Non è senza interesse qui sottolineare che l'elemento che dà senso all'attività scientifica, pur trascendendo la scienza, è anche immanente ad essa: l'impresa scientifica partecipa alla ricerca della verità (trascendente), ed è capace di appassionare il soggetto fornendo energie sempre nuove alla sua azione (immanente), perché la scienza è un valore in sé. È pertanto lecito occuparsi di una "scienza dell'azione", che al mostrare come l'azione, anche l'azione della ricerca scientifica, rimandi al di là di se stessa e il suo fine debba essere ricevuto dall'esterno, può giungere a giustificare la ragionevolezza dell'apertura dell'uomo ad una rivelazione.²

All'epoca in cui Blondel scriveva, il materialismo scienziato poteva considerarsi una corrente di maggioranza negli ambienti intellettuali di influenza francese, come testimoniano le difficoltà personali che molti scienziati credenti dovettero affrontare nel mondo accademico, da Pasteur a Duhem, da Poincaré a Faà di Bruno. Si comprende l'insistenza del filosofo di Aix-en-Provence nel combattere l'idea che il pensiero scientifico potesse sostituirsi ad una fondazione metafisica del reale, come voluto già dal positivismo ed allora in procinto di essere nuovamente teorizzato dal neopositivismo logico. Nella Parte terza de *L'Action* egli si preoccupa di chiarire che le scienze non sono in grado di spiegare il fondo remoto e la ragione ultima delle cose, diremmo l'essere e la specificità formale di ogni ente: «esse devono unicamente costituire un sistema di relazioni coerenti, partendo da differenti convenzioni e nella misura in cui ciascuna delle loro differenti ipotesi è controllata di fatto. Come vi sono parecchi modi di dimostrare e di esprimere una verità conosciuta, vi sono parecchi modi di raggiungere una

¹ *Ibidem*, 172.

² «Qualsiasi disciplina scientifica per sussistere esige il postulato dell'azione, e l'azione stessa deve diventare oggetto di una scienza vera e propria. [...] L'azione risolve l'antinomia delle scienze positive soltanto ponendo un nuovo problema di un altro ordine», *ibidem*, 173. E ancora, «le scienze positive non sono che l'espressione parziale e subalterna di un'attività che le abbraccia, le sostiene e le trascende. Una sola via d'uscita rimane: seguire il movimento da cui esse procedono, cercandone per così dire l'equazione, per vedere se in ciò che le trascende e le fonda c'è materia di una scienza autentica [...]», *ibidem*, 178.

verità sconosciuta, e diversi modi di conoscerla. Pertanto la varietà, la fecondità e, per così dire, la libertà della scienza è illimitata. [...] dalla necessità delle verità da essa stabilite non si deve indurre alcuna necessità di natura, perché in essa non vi è natura, vi sono solo rapporti; e il carattere arbitrario delle definizioni e delle convenzioni iniziali limita la necessità delle relazioni scientifiche a queste stesse relazioni». ¹ Se in queste affermazioni di Blondel si può notare l'eco di un certo convenzionalismo, come sostenuto da Boutroux e da Poincaré in merito all'epistemologia delle *leggi di natura*, esse non sottoscrivono però alcun relativismo conoscitivo; esse intendono piuttosto chiarire la duttilità e l'infinita apertura delle nostre *rappresentazioni scientifiche della natura*, e dunque l'inadeguatezza delle scienze positive a fornire un sapere *ultimo*.

L'attrazione quasi magica del metodo scientifico e dei suoi risultati sulle menti semplici citata proprio in apertura della Parte terza de *L'Action*, tale da far immaginare che tutto il reale possa essere compreso e ultimamente giustificato grazie all'impiego delle scienze empiriche assunte a sistema metafisico, viene al termine del percorso di Blondel smascherata come programma ultimamente superstizioso, riepilogandone l'intima inadeguatezza. «Si voleva ridurre l'uomo e i suoi atti ai soli fenomeni definiti dalla conoscenza positiva, ovvero, ma è la stessa cosa sotto una forma differente, si riteneva che il fenomeno positivo potesse sussistere senza l'uomo e la sua azione. Ed ecco che questa pretesa è insostenibile. Essa è contraddittoria, perché escludere quello che rende le scienze possibili e valide significa rinnegarle nel momento stesso in cui le ammettiamo e le sfruttiamo. Per il fatto stesso di porle, si esige qualche altra cosa al di fuori di esse. Si riconosce che la soluzione completa dell'enigma non sta in esse, ma esse stesse sono enigmatiche. Così cade, con la superstizione della *Scienza*, l'indegna presunzione di colui che, abusando presso i semplici del prestigio di una parola magica, si erge a loro guida, come se sul segreto della vita lo scienziato la sapesse più lunga dell'ultima delle persone umili». ² Non è difficile riconoscere tutta l'attualità di questo giudizio di Blondel e non si può non volerne trarre suggerimenti su come anche oggi andrebbe orientata una corretta divulgazione scientifica. Troppo spesso alleata di un riduzionismo antropologico e non solo epistemologico, la divulgazione delle scienze al grande pubblico veicola non di rado una falsa immagine dell'impresa scientifica, mirante più a colpire ed impressionare le menti semplici che non a formarle, a promuoverle cioè ad una conoscenza davvero più profonda del reale, rispettosa delle sue risonanze umanistiche e filosofiche.

Vi è infine un ulteriore punto della riflessione di Blondel sulle scienze e sul ruolo che esse potrebbero svolgere in una discussione propedeutica all'ambito apologetico che riteniamo meriti di essere messo in luce. L'affermazione dello

¹ *Ibidem*, 175.

² *Ibidem*, 177. Il corsivo è nell'originale; accostato all'impiego della maiuscola, mostra che con la parola *Scienza* Blondel sta qui riferendosi, appunto, allo "scientismo" come caricatura magica e ideologica della vera impresa scientifica.

iato conoscitivo fra sapere delle scienze positive e sapere ultimo, da lui più volte ribadita, non è impiegata per dissociare l'impresa scientifica dalla ricerca filosofica. La strategia dell'itinerario seguito dal nostro Autore ha invece come intento renderle entrambe disponibili ad essere collegate ed unificate proprio *nell'azione*. La sua è una vera proposta di unificazione del sapere nell'azione che guida le intenzioni e i fini della conoscenza.¹ Per Blondel ogni conoscenza, per divenire efficace, necessita di un coinvolgimento del soggetto, e in ogni atto c'è in fondo un atto di fede.² L'autentica conoscenza scientifica è allora manifestativa di un impegno verso il reale, al riconoscere che il movente dell'azione non giace negli aspetti empirici della scienza ma in ciò che la trascende e resiste ai cambiamenti di paradigma e al progresso delle formulazioni. La scienza non può divenire filosofia né tanto meno metafisica, ma perché la scienza sia possibile il soggetto deve riconoscere una filosofia immanente nell'attività scientifica, *in quanto attività umana*.³ È questa filosofia ciò che la determina, senza poter essere da questa determinata:

Le ipotesi, i simboli, le spiegazioni potranno cambiare, e di sicuro cambieranno. Quello che resterà è il procedimento dello spirito nella costruzione e nel mutuo adattamento di queste teorie, è il senso stesso delle indagini scientifiche. La conoscenza scientifica non si esaurisce nella propria opera; e ciò che la fa essere non si restringe a ciò che essa sa e fa. Non si può credere che le scienze non abbiano una portata reale. E in effetti ne hanno una, ma diversamente da come si pensa e al contrario di quanto si immagina comunemente. [...] quel tanto di realtà che esse hanno va ricercato in ciò che le determina, non in ciò che esse determinano.⁴

A coloro che propongono una presunta incompatibilità fra il sapere delle scienze della natura e la pretesa cristiana, o che si appellano al metodo scientifico per sancire un divieto di accesso a chiunque voglia far transitare, anche impiegando le riflessioni di uomini di scienza, argomenti atti a mostrare l'apertura dell'uomo alla Rivelazione e alla fede, la lezione di Blondel ha oggi ancora molto da dire. Essa non si limita a fornire risposte finalizzate solo a mostrare una compatibilità epistemologica; né ripropone, come molti, una retorica armonia fra fede e scienza fondata su una generica diversità di piani, di cui non si chiarisce

¹ Abbiamo percorso un itinerario analogo, cercando di mostrare come una unificazione del sapere *nell'atto* del soggetto conoscente può essere posta in relazione con la fenomenologia dell'atto di religione, che orienta il soggetto verso i fini ultimi dell'agire, quale atto unificante dell'esperienza intellettuale della persona. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1410-1431, spec. 1424-1427.

² Cfr. BLONDEL, *L'Azione*, 67.

³ Sulle dimensioni personaliste dell'attività scientifica e la loro necessaria rivalutazione, cfr. M. POLANYI, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica* (1958), Rusconi, Milano 1990; IDEM, *La conoscenza inespressa* (1966), Armando, Roma 1979; E. CANTORE, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987; C. TAYLOR, *Overcoming Epistemology*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge - London 1995; IDEM, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1985; G. TANZELLA-NITTI, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, «Paradoxa» 3 (2009) 96-109.

⁴ BLONDEL, *L'Azione*, 175-176.

però mai il fondamento; il metodo di Blondel entra invece nel merito delle intenzioni che guidano l'azione del soggetto, tematizza il rapporto di questi con una realtà oggetto sia della scienza che della fede, si dirige al fondamento ultimo della passione che muove verso la ricerca del vero. È in questo ordine di idee, riteniamo, che una propedeutica alla fede in un contesto scientifico diviene, ieri come oggi, più efficace.

IV. LA DIFESA DEL METODO DELL'IMMANENZA NELLA *LETTRE SUR L'APOLOGÉTIQUE*

L'occasione della lettera, il cui titolo completo recita *Lettera sulle esigenze del pensiero contemporaneo in materia d'apologetica e sul metodo della filosofia nello studio del problema religioso*, è fornita dalla necessità di rispondere alle numerose critiche indirizzate al metodo dell'immanenza esposto ne *L'Action* – un metodo che il suo autore dichiara essere stato travisato – nonché dall'esigenza di chiarire alcune questioni teologiche che la proposta blondeliana implicava, non ultima quella del rapporto fra naturale e soprannaturale. Nella *Lettera* il metodo dell'immanenza viene dichiarato complementare ad un approccio tradizionalmente metafisico, senza proporsi di rimpiazzarlo; ma in verità il tono di Blondel è piuttosto perentorio nell'affermare che l'apologetica sviluppata fino a quel momento rimaneva sostanzialmente inadatta ad una propedeutica cristiana al passo con i tempi. Il cambiamento che egli prospetta viene paragonato ad una crisi, necessaria ma salutare.¹

Per comprendere il rinnovamento apologetico auspicato da Blondel si rendono però necessarie alcune precisazioni importanti. L'apologetica che egli ha in mente è una preparazione dell'interlocutore a riconoscere, su un piano squisitamente filosofico, la ragionevolezza di prestare ascolto al cristianesimo, facendo bene attenzione sia a non schiacciare il cristianesimo sul piano filosofico, sia a non spostare il discorso apologetico su un prematuro piano teologico. Pertanto, la sua non è una proposta di "apologetica cattolica" quale parte integrante dei programmi di Teologia fondamentale, come presentata nei manuali a lui contemporanei. Il modo che Blondel ha di comprendere l'Apologetica non è dunque neanche quello di una "teologia della credibilità", né di una difesa dei dogmi cristiani, bensì quello di un itinerario rigorosamente filosofico, perché sono filosofi gli interlocutori di fronte ai quali egli vuole svolgere argomentazioni propedeutiche ad un successivo annuncio della fede. In tal senso, la *Lettera* esplicita ed indirizza le potenzialità apologetiche contenute ne *L'Azione*, ma inserendole adesso in una strategia che ha come ultimo traguardo l'annuncio della fede egli si vede costretto ad entrare nel vivo del dibattito teologico, a motivo delle perplessità che il suo itinerario suscitava soprattutto in merito alla salvaguardia della gratuità del soprannaturale.

¹ «La crisi di cui parlo, dolorosa per alcuni, sarà utile a tutti, perché richiede una nuova comprensione e prepara un bene futuro», BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 65.

In riferimento al contesto a lui contemporaneo, Blondel giudica subito inopportuna un'apologetica di taglio "concordista", che strumentalizza cioè il pensiero scientifico cercandone conferme in favore dei contenuti della Rivelazione. Ma soprattutto egli considera insufficiente un'apologetica di taglio storico, perché l'accadimento di fatti, sostanzialmente profezie e miracoli, che mostrino la presenza di una rivelazione divina non è bastevole a giustificare l'interesse del soggetto verso i contenuti in essi eventualmente racchiusi: non basta dimostrare che un certo fatto è realmente avvenuto, bensì che esso è realmente *significativo* per il soggetto.¹ Il compito di mostrare l'esistenza di tale significato può svolgerlo solo un'apologetica che impieghi il metodo dell'immanenza, la sola che, a differenza delle prime due, si sviluppa su un piano genuinamente filosofico; e quindi, al suo livello, vincolante per la ragione del soggetto. Il ridimensionamento del metodo storico, che egli considera certamente conveniente, ma insufficiente e spesso sopravvalutato, porta Blondel a relativizzare la prova del miracolo, ovvero la dimostrazione della reale storicità del suo accadimento.² Ne vengono privilegiate le dimensioni semiologica e psicologica, con una certa riconduzione del miracolo entro la provvidenza divina ordinaria come questa viene percepita dal soggetto, un giudizio che a nostro avviso meriterebbe di essere meglio contestualizzato, e che Blondel formula probabilmente guidato da una visione convenzionalista e anti-razionalista dell'epistemologia delle leggi di natura ereditata da Boutroux.³

Al momento di elaborare una propedeutica all'annuncio della fede, si avverte il peso di una sorta di "paradosso" insito nel cristianesimo. Il suo messaggio "al tempo stesso soddisfa e schiaccia l'uomo", dando così origine ad una dialettica che ha sempre accompagnato l'esposizione della Rivelazione, e che Blondel esprime così: «se si insiste sulla conformità del dogma ai bisogni del pensiero, si rischia di non vedervi che una dottrina stupendamente umana; se si afferma che esso supera o anche sconcerta la ragione o la natura, allora si abbandona il terreno dell'argomentazione scelta e il campo della ricerca razionale. Così questa apologetica filosofica o smette di essere un'apologetica, oppure di essere una filosofia».⁴ È difficile sottovalutare l'importanza della dialettica percepita del filosofo francese, che interessa da vicino anche il compito dell'odierna Teologia fondamentale, e che oggi come allora non può essere composta in modo approssimativo o frammentario, ma solo assumendosi l'onere di elaborare una visione organica, il più convincente possibile, del rapporto fra naturale e soprannaturale. Cercando una soluzione alla precedente alternativa, Blondel osserva

¹ «Perché dovrei tener conto di questo fatto, mentre posso legittimamente disinteressarmi di tanti altri fatti ugualmente reali? In che misura sarei responsabile di una astensione volontaria? Tante domande che restano senza risposta perché non basta stabilire separatamente la *possibilità* e la *realtà* ma bisogna anche mostrare la *necessità per noi* di aderire a questa realtà del soprannaturale», *ibidem*, 41.

² Cfr. *ibidem*, 42.

³ Offriamo alcune riflessioni sulla posizione di Blondel in merito alla teologia del miracolo e al rapporto con l'epistemologia scientifica in G. TANZELLA-NITTI, *Miracolo*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 958-978.

⁴ BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 47.

che nell'apologetica classica, di ispirazione tomista, il passaggio fra ordine naturale e soprannaturale si realizza sul terreno di una sorta di ordine intermedio, ovvero su alcuni contenuti che la ragione intravede e in parte raggiunge, ma sarà poi la Rivelazione a mostrare in pienezza, con la luce della fede. Il passaggio, e in certo modo il punto di contatto, si realizza pertanto su un *oggetto* (attributi di Dio, anima umana, verità impersonali, ecc.), non sul soggetto, che resta invece da parte. Orbene, se la ragione cede al razionalismo (anche apologetico) l'oggetto intermedio intravisto dalla ragione viene prima o poi da questa completamente assorbito; la ragione diviene così autosufficiente e la fede non ha più nulla da dirle. Il metodo dell'immanenza vuole invece mostrare l'impossibilità di una simile autosufficienza razionale, lasciando che sia la fenomenologia del *soggetto* a smascherare l'inadeguatezza di una razionalità esaustiva. Si tratta cioè, secondo Blondel, di evitare un'apologetica intellettualistica, ove le dimostrazioni, anche quelle in grado di puntare verso l'ordine soprannaturale, restano al livello degli oggetti, dei contenuti, dei fatti, ma non coinvolgono il mondo vitale del soggetto.¹

Centrato sulla volontà e sulla determinazione del soggetto, il metodo dell'immanenza intende investigare e presentare il "riflesso" del soprannaturale nell'uomo, mostrando soprattutto come sia la sua assenza ad essere "sofferta" nel pensiero e nell'azione, e come esso venga pertanto implicitamente richiesto ed in certo modo invocato. Per realizzare un'apologetica filosofica efficace, non è la ragionevolezza astratta dell'esistenza di Dio e della possibilità della sua rivelazione che occorrerebbe mettere in luce, bensì, per così dire, "la situazione dell'uomo senza Dio". Per Blondel, un'apologetica tradizionale, di fatto non filosofica, partendo da un'ipotesi che supera decisamente il campo della filosofia suppone il soprannaturale presente nella storia e nella vita, per poi trovarne i riflessi, mentre invece «bisognerebbe supporre il soprannaturale *assente dalla vita* per mostrare che esso è *richiesto dal pensiero e dall'azione*. [...] Poiché il rifiuto dello stato cui è destinato non è per l'uomo pura privazione ma positivo abbassamento, bisogna trovare, anche nella vita chiusa alla fede, qualcosa di ciò che essa respinge». ² In sostanza, nell'apologetica impiegata abitualmente «non si vede ciò che manca e ciò che resta all'uomo senza la soprannatura, così non si vede ciò che prepara, ciò che sostiene e sviluppa l'accettazione e l'uso del dono di grazia nella natura stessa». ³ La deriva razionalista (e ultimamente idealista) dell'apologetica tradizionale verrebbe così secondo lui evitata perché il cristianesimo non sarebbe più presentato come un appagamento della natura, e dunque, in definitiva, come una verità naturale e umana, bensì come un unico necessario che la natura può solo invocare senza manipolare.

Risulterebbe facile, a questo punto, porre la strategia di Blondel in relazione

¹ «Non esauriamoci a ripetere argomenti noti, a offrire un *oggetto*, mentre è il *soggetto* che non è disponibile. Non è mai dal lato della verità divina, è dal lato della preparazione umana che vi è mancanza e che lo sforzo della dimostrazione deve rivolgersi», *ibidem*, 59.

² *Ibidem*, 50. Il corsivo è dell'autore.

³ *Ibidem*, 56.

con i motivi di credibilità soggettivi interni – di ambito individuale piuttosto che universale – come questi venivano esposti dagli autori neoscolastici.¹ Tuttavia, si tratta di un rapporto per varie ragioni poco pertinente. Blondel si muove al di fuori degli schemi classificativi neoscolastici, che pure conosce; quando si riferisce ai “motivi di credibilità” il suo vocabolario non distingue in maniera formale fra motivi oggettivi e soggettivi: essendo interessato ad una “apologetica integrale”, egli cerca di trattare le reciproche relazioni esistenti fra le cause intellettuali, morali, psicologiche ed esistenziali.² Il significato *soggettivo* che il metodo dell'immanenza evidenzia non è certo quello dei neoscolastici motivi soggettivi interni di ambito universale, perché al filosofo francese premono in primo luogo le ragioni del soggetto concreto-personale, non quelle che una generica umanità astratta riconoscerebbe significative al considerare il contenuto della dottrina cristiana. Non si tratta qui di mostrare il cristianesimo come la forma più alta di anima spirituale, con un'impostazione ultimamente figlia di una filosofia della religione di stampo idealista: Blondel è esplicito nell'affermare che tale approccio non tocca il soggetto personale e non è capace di puntare verso il “soprannaturale”, perché mostra solo un compimento dell'umano, e per di più in astratto.³ Non siamo neanche di fronte a motivi soggettivi di ambito individuale, almeno nella misura in cui, come per la maggior parte dei neoscolastici, questi venivano collegati ai sentimenti di pace e di soddisfazione sperimentati dal soggetto all'abbracciare la dottrina evangelica: per Blondel non è tanto la pace del singolo credente ad essere argomentata dal metodo dell'immanenza, quanto l'orientamento dell'azione e dello spirito umani a postulare/desiderare ciò che manca al proprio compimento vitale, così come tale incompiutezza può essere conosciuta a livello filosofico-fenomenologico. L'insufficienza delle argomentazioni apologetiche a lui contemporanee quando si affidasse loro il compito di tracciare un approccio filosofico *dal basso*, facendo cioè astrazione da ogni contenuto immediatamente teologico, viene così illustrata efficacemente da Blondel:

Sia che si mostri, con Chateaubriand, nell'ispirazione cattolica una fonte di bellezza superiore a ogni altra; sia che si metta in luce, malgrado le molte apparenze contrarie, il ruolo fondamentale e l'iniziativa decisiva dello spirito cristiano nella nascita o nel progresso della scienza moderna; sia che si cerchi, nei sentimenti delicati, nella generosità dello spirito, negli slanci e anche nelle ferite del cuore umano, la prova che ogni persona retta e completa aspira ad essere cristiana; sia che si trovi nel Vangelo il principio necessario e sufficiente della perfezione morale e sociale; sia infine che si chiarisca l'accordo degli insegnamenti e della disciplina della Chiesa con i bisogni della nostra ragione e volontà, tutte queste argomentazioni sono persuasive, sono fondate; e non vorrei affatto svalutarne la salutare efficacia. Ma, proprio perché restino utili, devono mirare soltanto

¹ Esempi di questa sistematica in GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, I, cap. XVI, 554-556; S. TROMP, *De Revelatione Christiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1945, 102-103.

² Lo riconosce ugualmente COFFELE, *Apologetica e Teologia fondamentale*, 111.

³ Cfr. BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 44-52.

a ciò che possono raggiungere. Dire che da soli essi costituiscono una apologia strettamente filosofica del cristianesimo, questo è deludente, e anche pericoloso.¹

Il metodo dell'immanenza deve però affrontare un problema severo, oggetto principale delle critiche mossegli, che lo stesso Blondel riconosce: come poter rispettare la gratuità del soprannaturale, la sua piena appartenenza alla sfera di Dio, se al tempo stesso tale metodo afferma che nulla può entrare nell'uomo, divenendo per lui davvero significativo, se questo non esce da lui, se non corrisponde ad un suo bisogno di espansione? La risposta fornita è, in sostanza, questa: l'inaccessibilità del soprannaturale non risulta pregiudicata in quanto il riflesso del soprannaturale, "unico necessario" che l'essere umano percepisce in sé, è dovuto soprattutto alla sua assenza e alle conseguenze di essa. In certo modo, l'essere umano sarebbe in condizione di riconoscere che a casa propria egli non è ancora, in realtà, completamente a casa sua.² Ciò che la fede imporrebbe come reale, la ragione lo concepisce come qualcosa di necessario ma impraticabile; ciò che la fede dichiara gratuitamente, la ragione lo richiede necessariamente. La ragione non sostituisce per questo la fede, afferma Blondel, perché ragione e fede non si sovrappongono: quando la prima è vuota, la seconda è piena.³ Un'importante notazione ermeneutica impone osservare che tanto nel Blondel de *L'Azione* come in quello della *Lettera*, l'aggettivo "necessario" sembra avere una pregnanza più esistenziale che logico-ontologica, e se possiede un significato logico è perché questo lo guadagna sul piano esistenziale.⁴ Ciò potrebbe in parte contribuire a ridurre la distanza dai suoi avversari, insieme alle precisazioni che egli si impegna a fornire lungo tutta la *Lettera*. Il metodo dell'immanenza, afferma Blondel, considera il soprannaturale «non come reale nella sua forma storica, non come puramente possibile nel senso di un'ipotesi arbitraria non come gratuito o facoltativo alla maniera di un dono proposto senza essere imposto, non come conveniente e appropriato alla natura di cui sarebbe soltanto un supremo sviluppo, non come ineffabile al punto di essere senza radici nel nostro pensiero e nella nostra vita, ma (secondo la precisione stessa dello spirito scientifico, che, non occupandosi del semplice possibile o del reale non ci deve né più né meno che il necessario) come indispensabile e al tempo stesso inaccessibile per l'uomo». ⁵ In sostanza, il modo con cui il metodo dell'immanenza parla di "necessità" non equivale a gettare fra i due ordini, naturale e soprannaturale, un ponte azzardato, né istituisce fra essi una continuità reale di contenuti e di conseguenze:

¹ *Ibidem*, 45.

² Cfr. *ibidem*, 71.

³ Cfr. *ibidem*, 77.

⁴ Sulla valenza antropologica e non solo logico-ontologica del "necessario", così ne *L'Azione*: «L'intero cosmo della natura è per noi necessariamente un garante di ciò che ci trascende. La necessità relativa del contingente ci rivela la necessità assoluta del necessario. [...] Noi possediamo abbastanza essere per non poterne fare a meno, troppo per potercene distaccare; ma troppo poco per accontentarcene; di più o di meno di quanto desidereremmo, poiché ne abbiamo solo per sentire che non ne abbiamo. Ma è esattamente questo il vero carattere del contingente: il contingente partecipa alla necessità del reale, senza dividerne il privilegio», BLONDEL, *L'Azione*, 446.

⁵ BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 77-78.

Senza che vi sia continuità *reale* tra il mondo della ragione e quello della fede, senza che si faccia per nulla rientrare nel determinismo dell'azione umana l'ordine soprannaturale che rimane sempre al di là della capacità, dei meriti, delle esigenze della nostra natura e anche di ogni natura concepibile, è legittimo mostrare come il progresso della nostra volontà ci costringa al riconoscimento della nostra insufficienza, ci conduca al bisogno avvertito di qualcosa di più, ci dia la capacità, non di produrlo o definirlo, ma di riconoscerlo e riceverlo, ci apra, insomma, come per una grazia anticipatrice, quel battesimo di desiderio che, supponendo già un tocco segreto di Dio, rimane sempre inaccessibile e necessario anche prescindendo da ogni rivelazione esplicita, e che, nella stessa rivelazione, è come il sacramento umano immanente alla operazione divina.¹

Se la nostra natura non è casa propria nel soprannaturale, il soprannaturale è a casa propria nella nostra natura. Nell'uomo non potranno mai cancellarsi le possibilità di partecipazione che il soprannaturale vi ha lasciato: egli può nascondersi al suo destino ma non evitarlo. «Questo è il senso della *necessità* che collega i due ordini eterogenei, senza disconoscerne l'indipendenza».²

V. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Alla luce delle vicende della Teologia fondamentale contemporanea, la proposta di Maurice Blondel può suscitare sentimenti discordanti. Da un lato gli si deve riconoscere di aver contribuito al superamento delle insufficienze della neoscolastica ed aver introdotto un corpo di riflessioni che, in tema di credibilità della Rivelazione, hanno fatto decisamente migrare da una visione intellettualistica, attenta ai contenuti e all'analisi razionale, ad una visione personalista, concentrata sul mondo esperienziale del soggetto, determinando in maniera rilevante quanto accadrà nei decenni a lui successivi. Primato dell'azione, infatti, vuole dire oggi, in sostanza, primato della persona. Dall'altro, il suo si presenta come un itinerario esplicitamente filosofico, cosa piuttosto distante dal sentire odierno, ormai abituato a collocare la credibilità della fede entro l'ambito della teologia e non fuori di essa.³ Entrambi i modi di procedere sono in certo modo intrinseci alla sua filosofia dell'azione e al metodo dell'immanenza che da essa prende origine, né da essi si può prescindere per una sua valutazione. Eppure, siamo in fondo in presenza di un pensiero, a qualunque terreno o definizione di apologetica lo si voglia ricondurre, che nel suo insieme altro non fa se non riproporre vigorosamente – distillata da secoli di storia – la profondissima aspirazione del vescovo di Ippona: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec*

¹ *Ibidem*, 80.

² *Ibidem*, 81.

³ La riconversione cristologica dei motivi di credibilità della Rivelazione quali segni di salvezza, ma soprattutto il loro impiego come itinerario dalla fede verso l'universalità della ragione, appartengono all'impostazione della contemporanea Teologia fondamentale, sulla scorta di una condivisa ermeneutica del Concilio Vaticano II: cfr. R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Città della, Assisi 2001.

requiescat in te.¹ Di tale aspirazione Blondel recupera tutto il valore anche per la modernità, ed in certo modo alla luce degli esiti di quest'ultima, sforzandosi di mostrarne la pertinenza per ogni uomo che decida di non vivere più nella superficialità, come dilettante o come esteta, ma intenda prendere sul serio il significato dei propri interrogativi esistenziali, come questi gli vengono rivelati dal senso ultimo delle sue azioni. Se Pascal non conosce altro uomo che quello assetato di infinito, e Newman solo colui che è capace di percepire la propria coscienza, segnatamente la propria coscienza religiosa, Blondel non conosce altro uomo che l'uomo responsabile. Questa è tutta la "teologia implicita" che si richiede al suo metodo, poca o troppa a seconda dei gusti dei nostri contemporanei, ma dalla quale non sembra potersi prescindere. Se soffrire l'assenza del soprannaturale in noi, congiunta alla percezione di un orientamento ad un completamento che è fuori di noi ma del quale non possiamo fare a meno, sia postulare in altro modo il nostro essere creati ad immagine di Dio, è anche questa questione di gusti: resta un fatto che l'unico uomo storico, l'unico che conosciamo realmente, è soltanto questo, un uomo capace di Dio, ma anche drammaticamente capace di averlo perso, nel passato lontano o nel presente.²

Accusato di "ricondurre l'apologetica cristiana sul terreno psicologico",³ Blondel si è preoccupato in realtà di mostrare l'insufficienza di una vera preparazione alla fede che si limitasse ad elaborare una dimostrazione di motivi di credibilità esterni al soggetto, di ambito storico-fattuale, perché non è questa conoscenza ciò che "ci spinge a credere", bensì qualcosa che si trova più vicino alla costituzione intima del soggetto. È questo "movimento interno", presente nella coscienza dell'uomo e che prepara l'incontro con la grazia, a dover essere secondo lui studiato dall'apologetica. Da ciò si ricava un'interessante conseguenza: poiché i fatti storici che rappresentano i giudizi di credibilità razionali oggettivi, e dunque esterni al soggetto, in una "apologetica integrale" non sono più visti come semplici *dimostrazioni*, ne consegue che il soggetto può adesso coglierli secondo una dimensione a lui più pertinente, quella di *segni* della presenza personale del *Deus revelans*. È in fondo questa un'impostazione a noi assai più vicina, che fa perciò apparire Blondel più contemporaneo di quanto non sembri a prima vista. Quando, rispondendo a questa rivelazione, l'uomo diviene protagonista di un sincero atto di fede, egli non si limita a rendere presenti in sé, in modo impersonale o nozionale, le ragioni (motivi di carattere dimostrativo) che lo inducono a poter dire che Dio ha parlato in un determinato momento e in un determinato contesto storico, o che si è rivelato a determinate persone facendo poi giungere a noi la sua parola attraverso una testimonianza orale o scritta; ogni atto di fede prende piuttosto coscienza che questa Parola ha per l'essere umano una perenne attualità, un senso assoluto, ed agisce in lui

¹ AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, I, 1,1.

² Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

³ Cfr. BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 31.

in un modo presente e personale.¹ È questo modello propedeutico l'intuizione di base che guida tutta l'apologetica blondeliana, un'apologetica ove si giunge a parlare di Dio e della fede solo al termine di un itinerario antropologico e filosofico, quando ne arriva il momento, sebbene le argomentazioni blondeliane vengano svolte avendo continuamente e intenzionalmente presente il richiamo del Creatore verso la sua creatura, un richiamo che resta in fondo la vera causa del suo questionare esistenziale, il motivo più profondo del suo agire.

Circa la fruibilità dello *specifico itinerario filosofico* di Blondel per l'odierna Teologia fondamentale, riteniamo che esso, tiratene tutte le somme ed operatene tutte le relative contestualizzazioni, mostri in fondo la convenienza – forse la necessità – di prevedere anche oggi itinerari apologetici capaci di operare in un ambito squisitamente filosofico, indipendentemente da come li si voglia chiamare o in quale logica curricularli li si voglia inserire. Per quanto ci riguarda, abbiamo già osservato in un altro contributo che non si dovrebbe temere di considerare tali itinerari come parte di una riflessione sui preamboli della fede,² tematiche che sebbene non riguardino un ambito propriamente teologico, non-dimeno preparano l'interlocutore ad accogliere la Parola di Dio, educandone e talvolta sanandone la ragione. Il versante preambolare qui coinvolto, come per Newman, è quello antropologico,³ ed il metodo prescelto la fenomenologia, non la metafisica: «si tratta, senza imporre alle coscienze alcuna formula prescrittiva o regola imperativa, di studiare integralmente i loro atteggiamenti possibili, al fine di estrarne le spinte “immanenti” e le conseguenze “necessarie”. Dalla semplice vista di ciò che fanno e di ciò che sono, risulterà per loro l'unico insegnamento fecondo».⁴ L'idea che una considerazione propedeutica dei *praeambula fidei* serva a mostrare la “significatività” della Rivelazione, non la sua credibilità,⁵ pare congruente con la lezione blondeliana, il cui intento è mostrare come l'interrogativo radicale sul significato ultimo dell'azione sia un interrogativo *sensato*, e che accogliere quanto si riconosca adeguato a darle un *compimento* sia un atto ragionevole.

Eppure, proprio la scelta di un metodo filosofico – da lui dichiarato integrale per l'ampiezza della fenomenologia umana che esso vuole coinvolgere (intelletto, volontà, libertà, esperienza), non certo per un'integrazione dell'antropologia nella teologia – rappresenta in fondo il limite della sintesi blondeliana, o ne

¹ Cfr. M. BLONDEL, *Comment réaliser l'apologétique intégrale: thèses de rechange?, ou points d'accord?*, Bloud et Cie, Paris 1913, 147.

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale. Una riflessione sul ruolo dei praeambula fidei*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-60.

³ Ci riferiamo sia al costante appello di Newman all'ascolto della coscienza, sia alla presentazione dell'autentica religiosità naturale quale grande preambolo che prepara l'accoglienza della Rivelazione, come espresso ad es. nel cap. x della *Grammatica dell'assenso*: cfr. J.H. NEWMAN, *Saggio a sostegno di una Grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005, 1503-1667.

⁴ BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 82.

⁵ È quanto suggeriamo in TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale*, 45-47.

suggerisce comunque la modalità soltanto *propedeutica* ad un discorso sulla credibilità. L'impostazione filosofica e non teologica del metodo dell'immanenza lascia evidentemente incompiuto lo snodo cristologico, sebbene Blondel cerchi intelligentemente di intravederlo. L'approccio genuinamente filosofico, inoltre, non gli consente di esplicitare quale sia il ruolo del peccato dell'uomo (originale ed attuale) nella causazione dello iato fra volontà voluta e volontà volente. In tal senso, sebbene l'umano sia trascendentalmente aperto al soprannaturale, ciò che è "umano" sembrerebbe opporsi a "soprannaturale", come mostra la sua riluttanza ad accettare quest'ultimo quale compimento categoriale dell'umano ed avendo egli evitato di prendere posizione su cosa sia, in realtà, la "natura" umana sul piano teologico. Da dove vengono queste tracce che "il soprannaturale ha in noi inevitabilmente lasciato, anche come sua assenza"?, ci si potrebbe infatti chiedere. Nel metodo dell'immanenza non vi è forse un implicito riferimento teologico all'uomo immagine e somiglianza di Dio, ovvero il riferimento ad un Dio creatore soggetto di un rapporto con l'uomo sul piano personale-esistenziale, e non un riferimento ad un generico Assoluto? Una proposta di raccordo teologico, incompiuta in Maurice Blondel, sarà operata qualche decennio più tardi da Henri de Lubac, che esplorerà le conseguenze per la teologia di quanto l'autore de *L'Action* aveva elaborato in sede filosofica.

ABSTRACT

L'articolo ripropone una lettura del metodo dell'immanenza di Maurice Blondel a 150 anni dalla sua nascita, come esposto ne *L'Action* e nella *Lettre sur l'apologétique*, cercando di offrire alcuni collegamenti con la situazione contemporanea. La proposta di un'apologetica esclusivamente filosofica viene contestualizzata e posta a confronto sia con l'epoca a lui contemporanea, dominata da un'impostazione dell'apologetica cattolica di taglio neoscolastico, sia con la situazione della odierna Teologia fondamentale, che non prevede, almeno in linea generale, itinerari di tipo filosofico. Un commento particolareggiato è riservato ai capitoli de *L'Action* dedicati al rapporto con il pensiero scientifico, nei quali Blondel mostra l'incompletezza delle scienze positive e l'insufficienza dello scientismo, ma rivela anche la trascendenza sul piano empirico del fine dell'attività scientifica, in quanto attività umana. A partire dal contenuto della *Lettre sur l'apologétique*, vengono inoltre offerte alcune considerazioni sul raccordo fra metodo dell'immanenza e teologia del soprannaturale.

This article offers a reading of the method of immanence as outlined by Maurice Blondel in his works *L'Action* and *Lettre sur l'apologétique*, 150 years after his birth and keeping in mind the circumstances of contemporary Fundamental theology. Blondel's philosophical apologetics is briefly compared with the Neoscholastic model working at his times, and also examined in the light of the more theological perspective of today's Apologetics. A special interest is devoted to how Blondel faced with scientific context in part III of *L'Action*, in order to put in light the inner incompleteness of scientific empirical analysis, and the openness of scientific human activity to the problem of the ultimate meaning of the action itself. Starting from the content of the *Lettre sur l'apologétique*, Blondel's proposal is framed within the theological problem of the relationship between natural and supernatural.

NOTE

GUSTAV GUNDLACHS SJ (1892-1963)
DISKURS MIT DER LIBERALEN SOZIOLOGIE
WERNER SOMBARTS (1863-1941)
UND MAX WEBERS (1864-1920).
DIE BEGRÜNDUNG
DER KATHOLISCHEN SOZIALWISSENSCHAFT
AUS DER NATURRECHTSLEHRE
FRANCISCO SUÁREZ' (1548-1617)
HEINZ SPROLL

INHALT: I. *Das erkenntnisleitende Interesse*. II. *Das Erbe Heinrich Peschs SJ (1854-1926): Normativ-ontologische Theorie in Verbindung mit Ansätzen der „Historischen Schule“*. III. *Die Erkenntnistheorie Gustav Gundlachs*: 1. Die individualisierende Scholastik und der naturrechtliche Ansatz Francisco Suárez. 2. Theozentrik des philosophischen Realismus als Methode Gustav Gundlachs versus Anthropozentrik der „reinen Theorie“ Max Webers. IV. *Die Deduktion aus der Erkenntnistheorie: Gustav Gundlachs Theorie der Sozialgestalt der katholischen Kirche*: 1. Die theologische Grundlage. 2. Kirche in den Modi der Gegenständlichkeit und der Objektivität. 3. Die „harmonische Totalität“ durch den in der Kirche fortwirkenden Christus. 4. „Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“.

I. DAS ERKENNTNISLEITENDE INTERESSE

DAS neu erwachte Interesse an Religion in den letzten Jahren fordert nicht nur zu religionssoziologischen Erklärungen und theologischen Deutungen¹ dieses Phänomens heraus. Die Religionswissenschaft ebenso wie traditionell die Theologie versucht sich dabei ihres erkenntnistheoretischen Status als wissenschaftlicher Disziplin zu vergewissern, indem sie ihre Anfänge und Grundlagen aufklärt und ihre Fragestellungen, Methoden und Resultate im Kontext der zeitgenössischen Diskurse verortet. Sie erwartet davon, ebenso wie ihre Nachbarsdisziplinen, nicht nur eine Optimierung ihres methodischen Instrumentariums, sondern zugleich eine systematische Bestimmung ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen, mithin eine Reflexion auf Metaebene von Sinn und Ziel ihres Forschens.

Die katholische Kirche hat schon im 19. Jahrhundert auf die aus der Industrialisierung resultierenden sozialen Verwerfungen so eine Antwort zu geben

¹ Vgl. u. a. M. LUBER, *Ende der Säkularisierung?*, «Stimmen der Zeit» 4 (2008) 259-269.

versucht, dass sie auf ihr großes Potential an moraltheologischem Wissen zurückgriff, so Bischof Ketteler, Adolf Kolping, Leo XIII. mit der Enzyklika *Rerum Novarum* 1891 und der rheinische und französische Sozialkatholizismus.¹

Eine neue, intellektuelle Herausforderung für Kirche und Theologie stellen die im 19. Jahrhundert entstehende empiristische Wissenschaftstheorie Auguste Comtes (1798-1857) und die aus laizistischen Motiven geborene empirische Soziologie Emile Durkheims (1858-1917) und der „reinen Theorie“ Werner Sombarts (1863-1941) und Max Webers (1864-1920) dar.

Gerade Mitglieder der Gesellschaft Jesu wie Heinrich Pesch (1854-1926), Gustav Gundlach, Alfred Delp (1907-1945) und Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) wussten, dass die Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der nachmetaphysischen, empirischen Sozialwissenschaften nicht mehr apologetisch-defensiv sein kann, sondern eine Auseinandersetzung mit ihren erkenntnistheoretischen Prämissen stattfinden muss.

Für diese Studie sind folgende erkenntnisleitende Fragestellungen maßgebend:

Unter welchen philosophischen und erkenntnistheoretischen Prämissen nimmt Gustav Gundlach die Herausforderung der modernen empirischen Sozialwissenschaft an? Erfährt sie durch ihn im Sinne der tradierten Kontroverstheologie eine bloße *refutatio* oder versucht Gundlach diese Soziologie aus ihren eigenen impliziten Voraussetzungen zu verstehen und von daher zu widerlegen?

Wie und in welchem Unterscheidungsverfahren rezipiert bzw. modifiziert Gundlach Methoden der empirischen Soziologie für seine naturrechtlich fundierte Sozialwissenschaft?

Wie hängen bei Gundlach empirische Faktizität bzw. Historizität und ontologische Normativität zusammen?

Welchen Status nimmt Gundlachs Sozialwissenschaft in Bezug auf die spät-scholastische Theologie Francisco Suárez' und auf die empirische Soziologie liberaler Provenienz ein?

II. DAS ERBE HEINRICH PESCHS SJ (1854-1926):

NORMATIV-ONTOLOGISCHE THEORIE IN VERBINDUNG MIT ANSÄTZEN DER „HISTORISCHEN SCHULE“

Naturrechtlich bestimmte sozialetische Grundorientierungen sind bereits in den *Exercitia spiritualia* (spanisch 1544) des Ignatius von Loyola (31.05.1491-31.07.1556) angelegt, die in der Kontinuität von über 450 Jahren Grundlage von

¹ Vgl. BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG (KAB) DEUTSCHLANDS (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1977⁴.

Spiritualität und Selbstverständnis der Gesellschaft Jesu sind.¹ Angesichts der aus der Industrialisierung resultierenden sozialen Antagonismen konnten Jesuiten so auf ein reiches Potential an Theoremen rekurrieren, das sie der neuen sozialgeschichtlichen Situationen in Theorie und pastoraler Praxis flexibel anzupassen wussten. Die transnationale Organisationsstruktur prädestinierte diesen Orden geradezu, bei der Entwicklung einer sich mit den strukturellen Bedingungen der Industriegesellschaft auseinandersetzenen Sozialwissenschaft weit über den Raum der katholischen Kirche hinausgehende Vorreiterrolle zu spielen.

Zwar ist es noch ein Forschungsdesiderat, der Fragestellung nachzugehen, in welchem Maß die Gesellschaft Jesu innerhalb der Kirche und auf welchen Kommunikationsebenen diese Theoreme so konzipiert und kommuniziert hatte, dass sie in päpstlichen Enzykliken und bischöflichen Hirtenbriefen integraler und verbindlicher Bestandteil des kirchlichen Lehramts wurden.² Jedenfalls darf die Enzyklika *Quadragesimo anno* 1931 als erster Höhepunkt dieser hauptsächlich von der Gesellschaft Jesu vorangetriebenen Entwicklung gelten.³

Grundlegend hierfür sind bereits, was den deutschen Sprachraum angeht, die Überlegungen Heinrich Peschs⁴ zum Solidarismus. Moraltheologisch und sozialphilosophisch stand er in der Tradition des neuscholastischen Naturrechts Luigi d'Azeglio Taparelli SJ (1793-1862)⁵ und Theodor Meyers SJ (1821-1913)⁶ und fand mit den gemeinwirtschaftlichen Theorien der „Kathedersozialisten“ des „Vereins für Socialpolitik“ und der „Historischen Schule“ Adolph Wagners (1835-

¹ Vgl. I. VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* (= GÜ), in IDEM, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übersetzt von Peter Knauer SJ (= Deutsche Werksausgabe Bd. II), Echter, Würzburg 1998, 85-269.

² Vgl. A. RAUSCHER, *Der Beitrag der deutschsprachigen Jesuiten zur katholischen Soziallehre*, in M. SIEVERNICH, G. SWITEK (Hgg.), *Ignatianisch*, Herder, Freiburg/Br. 1990, 462-477; A. RAUSCHER, *Die christliche Lehre über das Eigentum*, in IDEM, *Handbuch der katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, 518 Anm. 2, A. RAUSCHER, *Das christliche Menschenbild*, in *ibidem*, 3-23; F. H. MUELLER, *The Church and the Social Question*, AEL, Washington, London 1984; L. ROOS, *Entstehung und Entfaltung der modernen Katholischen Soziallehre*, in *ibidem*, 103-124; R. UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005.

³ O. VON NELL-BREUNING, *Die soziale Enzyklika*, Kath. Tat-Verl., Köln 1932.

⁴ H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5 Bde., Herder, Freiburg/Br., Bd. I 1905, Bd. II 1909, Bd. III 1913, Bd. IV 1922, Bd. V 1923; IDEM, *Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, 2 Bde., Herder, Freiburg/Br. 1896; IDEM, *Ethik und Volkswirtschaft*, Herder, Freiburg/Br. 1918. Zu Peschs Sozialphilosophie vgl. G. GUNDLACH, *Pesch*, in *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Bd. VI, Freiburg/Br. 1961⁶, Sp. 226-228; auch in IDEM, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft* (= Ordnung), hg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, 2 Bde., Bachem, Köln 1964, hier: Bd. 2, 589-591; F. H. MUELLER, *Heinrich Pesch*, Bachem, Köln 1980; H. GROSSE KRACHT, T. KARCHER, C. SPIESS (Hgg.), *Das System des Solidarismus*, Lit., Berlin 2007.

⁵ L. D'AZEGLIO TAPARELLI, *Saggio teorico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 2 Bde., Giachetti Figlio, Prato 1883; deutsch: *Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts*, 2 Bde., Mainz, Regensburg 1845.

⁶ T. MEYER, *Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts*, Freiburg/Br. 1868; IDEM, *Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia Sancti Thomae Aquinatis*, 2 Bde., Herder, Freiburg/Br. 1885 und 1900; T. MEYER, *Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Sozialprinzipien*, Herder, Freiburg/Br. 1904⁴.

1917),¹ Gustav Schmollers (1838-1917)² und Max Sering (1857-1939)³ eine Synthese. Die moraltheologischen Theorien Viktor Cathreins SJ (1845-1931)⁴ gegen den marxistischen Sozialismus weiterführend, entwickelt er in vielen Einzeluntersuchungen und in seinem *Lehrbuch der Nationalökonomie*⁵ eine Ethik solidari-schen Handelns, die er in einem naturrechtlichen Verständnis der menschlichen Natur und der daraus resultierenden Ordnungsstruktur der Gesellschaft verankert. Die Volkswirtschaft als Formal- und Materialobjekt wissenschaftlicher Erkenntnis versteht Pesch als Teil der organisch gewachsenen gesellschaftlichen Ordnung⁶ in ihrer geschichtlichen Vielfalt und Individualität.⁷ Die Generierung des „Volkswohlstandes“⁸ ist oberstes Ziel im Sinne der gesamtgesellschaftlichen Zweckursache (*causa finalis*) allen wirtschaftlichen Handelns⁹ „im Sinne des sozialen Arbeitssystems“,¹⁰ das er von liberalistischen und sozialistischen Modellen abgrenzt. Die objektiven Rahmenbedingungen dieses Handelns bezeichnet er als „relativ letzte Ursachen des Volkswohlstandes“.¹¹ Hierzu gehören demografische, geografische und mentale Determinanten einer wirtschaftlichen Ordnung.¹² Die „aktiven“¹³ Ursachen regeln und organisieren international den ökonomischen Prozess auf sein Ziel des „Volkswohlstandes“ hin: Hierzu rechnet Pesch die wirtschaftenden Personen, die Betriebe, die Unternehmen, die gesellschaftlichen Verbände, die Kommunen und den Staat.

Die sachlichen Funktionen von Produktion, Distribution und Konsum von Gütern und Dienstleistungen sowie die Einkommens- und Vermögensbildung dienen nicht nur der Deckung eines empirisch vorgegebenen materiellen Bedarfs, sondern wie bei Schmoller¹⁴ der Aufrechterhaltung der kulturellen Existenz einer Gesellschaft. Die Deckung dieser „potentiellen Konsumption“ (Pesch)¹⁵ bleibt dauerhafte Aufgabe allen wirtschaftlichen Handelns.

Wenngleich E. von Philippovich (1858-1917) auf der Tagung des „Vereins für Socialpolitik“ 1909¹⁶ den teleologischen Ansatz und den Begriff des „Volks-

¹ A. WAGNER, *Agrar- und Industriestaat*, Fischer, Jena 1902².

² G. SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, Bd. I, Duncker & Humblot, Leipzig 1900, Bd. II Leipzig 1904; zu Schmoller vgl. J. BACKHAUS, Y. SHIONOYA, B. SCHEFOLD, *Schmollers Grundriss. Ein aktueller Klassiker. Schmollers Forschungsprogramm. Eine methodologische Würdigung*, Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf 1989.

³ M. SERING, *Die deutsche Landwirtschaft unter volks- und weltwirtschaftlichen Gesichtspunkten*, Parey, Berlin 1932.

⁴ V. CATHREIN, *Philosophia moralis* (= *Cursus philosophicus*, Bd. v), Herder, Freiburg/Br. 1932; IDEM, *Religion und Moral, oder: Gibt es eine Moral ohne Gott?*, Herder, Freiburg/Br. 1900; IDEM, *Moralphilosophie*, 2 Bde., Vier Quellen Verl., Leipzig 1924⁶; IDEM, *Socialismus*, Herder, Freiburg/Br. 1890.

⁵ H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5 Bde., Herder, Freiburg/Br., Bd. I 1905, Bd. II 1909, Bd. III 1913, Bd. IV 1922, Bd. V 1923.

⁶ PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. I, 138-143.

⁷ *Ibidem*, I, 444; vgl. J. BIEDERLACK, *Die soziale Frage*, Rauch, Innsbruck 1921; J. MESSNER, *Die soziale Frage*, Tyrolia-Verl., Innsbruck – München u. a. 1938.

⁸ PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. II, 259-283; *ivi*, Bd. III, 23-30.

⁹ *Ibidem*, Bd. I, 445.

¹⁰ *Ibidem*, Bd. II, 229-311.

¹¹ *Ibidem*, Bd. II, 449.

¹² *Ibidem*, Bd. II, 449-792.

¹³ *Ibidem*, Bd. III, 71-928.

¹⁴ SCHMOLLER, *Grundriss*, Bd. I; 60ff.

¹⁵ PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. IV, 27.

¹⁶ GUNDLACH, *Pesch*, 590.

wohlstandes“ verteidigte, gewann die „reine Theorie“ Werner Sombarts und Max Webers an Boden, die die epistemologische Bildung von Begriffen allein aus der Abstraktion von solchen Erkenntnissen gelten ließ, die aus induktiv-empirisch kontrollierten Verfahren gewonnen wurden. „Man verfremdete gegen A. Wagner als Ethik oder Politik die Werturteile in der Theorie und erkaufte ihre Überzeitlichkeit mit einer äußersten Einengung des Forschungsgegenstands entgegen der breit angelegten Betrachtung menschlicher Wirtschaft durch die Historische Schule Schmollers“ (Gundlach).¹

Pesch intendiert überzeitlich gültige Erkenntnis, die er dadurch ermöglicht, dass er den Begriff der Volkswirtschaft als normativ-ontologische Seinsidee versteht, die empirisch überprüfbare Befunde transzendiert. Dies hindert Pesch nicht, die Geschichtlichkeit wirtschaftlicher Strukturen und wirtschaftlichen Handelns zu erkennen und sie von der Metaebene seiner normativ-ontologischen Theorie her zu deuten. Indem Pesch hiermit wirtschaftliches Handeln, wirtschaftliche Ordnung und die Organisation wirtschaftlicher Interessen in ihren sozialen, rechtlichen und kulturellen Kontexten verstand, nahm er bedeutende Erkenntnisse der Institutionenökonomie² vorweg.

Gundlach nahm den wissenschaftstheoretischen Ansatz Peschs in Auseinandersetzung und im Widerspruch zur liberalen Schule der „reinen Theorie“, der er eine „aussagelose bloße Sprachregelung“³ vorwarf, auf.

In Peschs Volkswirtschaftslehre des Solidarismus sah Gundlach eine theoretische Grundlage, damit sich die *Welfare Economics*⁴ von ihren liberalistischen Axiomen befreien: „Endlich scheint die Maßlosigkeit moderner Wirtschaftsdynamik die Wahrung unaufgebarbarer gesellschaftlicher Strukturen im Wirtschaftsprozess zum Problem zu machen, was durchaus im Sinn von Pesch ist.“⁵

III. DIE ERKENNTNISTHEORIE GUSTAV GUNDLACHS

Gundlach setzte sich als erster der Vertreter der katholischen Soziallehre mit der liberalen Wissenschaftstheorie auseinander, die er von ihren erkenntnistheoretischen Prämissen her analysierte. Maßstab seiner Analyse und Beurteilung blieb die Metaphysik aristotelisch-scholastischer Provenienz, indem er ihre ontologisch begründete Epistemologie festigte, ihre naturrechtliche Argumentation differenzierte und sie religionssoziologisch und historisch materialisierte.

Nicht so sehr die Neo-Scholastik des ausgehenden 19. Jahrhunderts als vielmehr die sich der historischen Methode öffnende Theologie der Römischen Schule⁶

¹ *Ibidem*, 591.

² Vgl. u. a. P. WALGENBACH, R.E. MEYER, *Neoinstitutionalistische Organisationstheorie*, Kohlhammer, Stuttgart 2008, passim.

³ GUNDLACH, *Pesch*, 591.

⁴ J. K. GALBRAITH, *Wirtschaft für Staat und Gesellschaft*, Droemer Knaur, München u. a. 1976.

⁵ GUNDLACH, *Pesch*, 591.

⁶ Vgl. K. H. NEUFELD, *Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert*, in SIEVERNICH, SWITEK (Hgg.), *Ignatianisch*, 425-443; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Herder, Freiburg/Br. 1962.

und die Naturrechtslehre des Francisco Suárez SJ¹ versetzten Gundlach in den Stand, der Wissenschaftstheorie und den Forschungsergebnissen der „reinen Schule“ der Soziologie diskursiv und performativ auf der Höhe der Zeit zu begegnen.

1. Die individualisierende Scholastik und der naturrechtliche
Ansatz Francisco Suárez

Suárez differenzierte in Anlehnung an Duns Scotus' (1226-1308) univoke Metaphysik, an Paradigmen des Humanismus und an die Schöpfungs- und Inkarnationstheologie der *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola die Seinslehre des Thomas von Aquin nach drei Richtungen:

Die erste Richtung: Suárez geht bei der formalen Bestimmung des Seienden vom erkennenden Subjekt aus.² Der objektive Begriff des Seienden als Vermittlung von Subjekt und Objekt wird von Suárez univok³ verstanden, da das Sein von allem Seienden in ein und derselben Weise ausgesagt wird. Seiendes ist für Suárez vorrangig individuell. Die Wirklichkeit kennt also keinen Unterschied zwischen Gemeinsamkeiten und Individualität, eine *analogia entis* lässt Suárez nur nachrangig gelten: Schreiben wir Individuen Gemeinsamkeiten zu, so sind sie sich nur ähnlich.

Suárez hält im Sinne der scholastischen Tradition gegen alle nominalistischen Bedenken gleichwohl am Begriff der Realität des Allgemeinen fest, der bei ihm das Ergebnis des abstrahierenden Denkens ist: Ein individuelles Seiendes besitzt die „Eignung“ (*aptitudo*) dazu, dass es noch zu anderen Seienden in eine Relation der Ähnlichkeit eintreten kann. Den Individualitäten kommt kraft ihrer Form ein „Nichtwiderstreit“ (H. Schöndorf)⁴ zum realen Seinsgrund des Allgemeinen zu. Insofern scheint doch wieder eine *analogia entis* bei Suárez durch.

Die Thomasische Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Form, Wirklichkeit und Möglichkeit variiert Suárez im Gefolge von Duns Scotus⁵ so, dass das der Möglichkeit nach Seiende, das nominal Seiende, den Vorrang vor dem wirklich Existierenden erhält,⁶ allerdings so, dass das Mögliche als das durchgängig Bestimmte, Konkrete und Individuelle und als zur Wirklich-

¹ Francisco Suárez * 05.01.1548, SJ 16.06.1564, † 25.09.1617.

² F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, zuerst 1597, in IDEM, *Opera omnia*, Bd. 25 und Bd. 26, Vives, Paris 1866. Nachdruck: Olms, Hildesheim 1965; vgl. M. GRABMANN, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, in K. SIX, M. GRABMANN, F. HATHEYER, A. INAUEN, J. BIEDERLACK, P. Franz Suárez SJ, Tyrolia-Verl., Innsbruck 1917, neuerdings H. SCHÖNDORF, *Die Metaphysik des Francisco Suárez SJ*, in J. OSWALD, R. HAUB, *Jesuitica*, Beck, München 2001, 405-417. Im Folgenden wird die Interpretation Schöndorfs übernommen.

³ Vgl. M. LUNDBERG, *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-ca. 1650)*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1966, 77-86; E.J. BAUER, *Francisco Suárez (1548-1617). Scholastik nach dem Humanismus*, in P. R. BLUM (Hg.), *Philosophen der Renaissance*, Primus-Verl., Darmstadt 1999, 206-221.

⁴ SCHÖNDORF, *Metaphysik*, 411.

⁵ Vgl. L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, Meiner, Hamburg 1990, 200-294.

⁶ SCHÖNDORF, *Metaphysik*, 412.

keit Geeignete hypostasiert wird. Im Sinne der Terminologie des Thomas von Aquin hat das *esse essentiae*, das Sein der Wesenheit, für Suárez Vorrang vor dem *esse existentiae*, dem Sein der Existenz. Beide haben aber für sich schon wirkliches Sein. Mithin sind die bloß möglich Seienden, die Possibilia, ebenso eine reale Wesenheit wie das real Existierende. Mögliches und Reales gleichen sich so; die Existenz kommt einem konkret Seienden nur äußerlich zu.¹

Individualität ist für Suárez, ähnlich wie bei Duns Scotus die *haecitas*, kein *ineffabile* mehr, sondern ist ein konkret Seiendes ganz im Sinne der Spiritualität der Gesellschaft Jesu, die jeder Person gemäß ihrer Fähigkeiten gerecht werden will.

Da Suárez von einem subjektiven Erkennen und einer realistischen Erkenntniskonzeption ausgeht, unterscheidet er zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit, – ein Aspekt, der auf Kants Differenz zwischen Erscheinung und Ding hinweist.

Für die Geschichte der Sozialphilosophie, die vom *Collegium Romanum* produktive Impulse erhielt,² ist auch bedeutsam, dass Suárez das Konstrukt einer individualisierten Gesellschaft antizipiert, ohne von einem Individuationsprinzip auszugehen: Zwischen den die Gesellschaft konstituierenden Personen bestehen einerseits nur noch Ähnlichkeiten, aber kaum mehr Gemeinsamkeiten, andererseits sind die Unterschiede zwischen den Individuen relativiert.

Ohne auf die Theologie Suárez' näher einzugehen, nach der das endliche menschliche Geschöpf im vollen Sinne ein Seiendes und zweckursächlich handelt, insofern es an Gottes unbedingtem Sein partizipiert,³ ist zu fragen, wie die Naturrechtslehre Suárez'⁴ mit seiner Metaphysik in Zusammenhang steht.

Die *lex naturalis* – als zweite Richtung – enthält als *praeceptio*, als objektive Norm, das der *ratio naturalis* intellegible Gute. Gott, von dem die *lex naturalis* ausgeht, will als *auctor* und *legislator* das den Menschen als sein Geschöpf verpflichtende Gute und die Unterlassung des Bösen. Das vernünftige Urteil des Menschen, *iudicium*, vermag in seiner indikativen Funktion die von Gottes Vernunft und Willen bestimmte *praeceptio* bzw. *prohibitio* zu erkennen: „*Ergo quamvis ratio naturalis indicet, quid sit bonum vel malum rationali naturae, nihilominus Deus, ut auctor talis naturae, praecipit id facere vel vitare quod ratio dicat esse faciendum vel vitandum.*“⁵ Wie bei Augustinus und Thomas von Aquin sind *ratio divina vel*

¹ E. CORETH, *Metaphysik*, Tyrolia-Verl., Innsbruck – Wien – München 1980³, 190-193.

² Vgl. J. JOBLIN, *L'enseignement du Collège Romain sur la justice et les origines de la pensée contemporaine*, Archivium Historiae Pontificiae (= AHP) 39 (2001) 105-127.

³ Vgl. SCHÖNDORF, *Metaphysik*, 413, 417; E. CORETH, *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*, in E. CORETH, W. N. NEIDL, G. PFLIGERSDORFER (Hgg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, Styria, Graz, Köln, Wien 1988, 397-410.

⁴ Vgl. H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez SJ*, Volksverein-Verl., Mönchengladbach 1927; J. GIER, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*, Herder, Freiburg/Br. 1958; W. BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 351-370; F. RICKEN, *Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes nach Francisco Suárez*, in SIEVERNICH, SWITTEK, *Ignatianisch*, 340-353.

⁵ F. SUÁREZ, *De legibus* (=DL) II, 6 n. 8, 6 Bde., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1971-1977.

voluntas in der *lex aeterna*¹ begründet.² Die *lex naturalis* gewinnt ihre Verbindlichkeit dadurch, dass die natürliche Vernunft Handlungen, die mit der Natur und Bestimmung des Menschen übereinstimmen bzw. ihr widersprechen, als solche durch Gottes Willen geboten bzw. verboten erkennt.

Suárez setzt die inhaltliche Bedeutung und Reichweite der *lex naturalis* deutlich von der des Aquinaten³ ab; Bei Thomas partizipiert die *ratio naturalis* an der *lex aeterna*; sie vermag daher aktiv Normen nach Maßgabe des Guten zu setzen, wohingegen Suárez aufgrund seiner Metaphysik des auf Verwirklichung drängenden nominal Seienden die Vernunft das in der Natur Vorgegebene bloß rezipieren lässt: Die unveränderliche *lex naturalis* rezipiert somit ihren Inhalt nicht von einer an der *lex aeterna* teilhabenden Vernunft, sondern von der Natur des Menschen, die Referenzpunkt der ethischen Erkenntnis wird. Für Suárez werden so Normen aus der Wesensnatur des Menschen diskursiv deduzierbar. Ihre Unveränderlichkeit und Allgemeinheit werden in einem Abstraktionsprozess bestimmt. Suárez spricht allen Normen und Prinzipien, die im Hinblick auf die Richtigkeit des sittlichen Lebens, der *rectitudo morum*, gelten, im Unterschied zur positiven *lex humana*,⁴ im Sinne des auf Verwirklichung drängenden nominalen Seienden, eine Selbstevidenz zu, wenn sie über *conclusiones* gewonnen werden.⁵

Ius hat bei Suárez im Gefolge von Francisco de Vitoria (1483-1546) und Bartolomé de Las Casas (1484-1566) eine doppelte funktionale Bedeutung: *ius legale* als verbindliches Gesetz und *ius utile* als eingeräumte Handlungsoption. Sein *ius naturale concessivum* begründet das Freiheitsrecht der Person: „*Nam ius utile dicitur, quando ab ipsa natura datur seu cum illa provenit, quomodo libertas dici potest ex iure naturali.*“⁶

Auch wenn Suárez die Freiheit als ein äußeres Rechtsgut bezeichnet, ist sie für ihn ein Naturrecht, das allen Menschen zukommt: „[...] *homo natura sua liber est et nulli subiectus nisi creatori tantum.*“⁷ Wenngleich angeboren, ist die Freiheit noch kein unveräußerliches Recht.⁸ Gerade in seiner Verbindung von *ratio* und *voluntas* in der Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Freiheit darf Suárez als einer der bedeutendsten Begründer der modernen Naturrechtsdiskurse gelten, die ein aus Deduktionen abgeleitetes System von Menschenrechten schufen.⁹

Angesichts des fortschreitenden Ausbaus der absolutistischen Herrschaft in Rechtsphilosophie und politischer Praxis formuliert Suárez als dritte Richtung seine Naturrechtslehre: Ähnlich wie bei Aristoteles ist das *Zoon-Politikon-Sein*

¹ Vgl. N. BRIESKORN, *Lex Aeterna. Zu Francisco Suárez' Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, in F. GRUNERT, K. SEELMANN (Hgg.), *Die Ordnung der Praxis*, Niemeyer, Tübingen 2001, 49-73.

² Vgl. SUÁREZ, *DL* II, 6 n. 13.

³ Vgl. W.E. MAY, *The Natural Law Doctrine of Francis Suárez*, «The New Scholasticism» 58 (1984) 409-423; N. BRIESKORN, *Menschenrechte*, Kohlhammer, Stuttgart 1997, 64-72.

⁴ Vgl. *ibidem*, I, 3 n. 18.

⁵ Vgl. *ibidem*, II, 7 n. 6.

⁶ *Ibidem*, II, 17 n. 2.

⁷ *Ibidem*, III, 1 n. 1.

⁸ Vgl. *ibidem*, III, 2 n. 9.

⁹ Vgl. BÖCKENFÖRDE, *Rechts- und Staatsphilosophie*, 358-359; BRIESKORN, *Menschenrechte*, 75-122.

für Suárez in der menschlichen Natur begründet: Die Finalität der nach römischen Recht geordneten politischen Gemeinschaft, der *persona ficta*, besteht bei Aristoteles in der *Eudaimonia*, bei Thomas von Aquin im *bonum commune* und bei Suárez in der *felicitas politica*, konkret im äußeren Frieden und in der Gerechtigkeit.¹ Geistliche und weltliche Gewalt will Suárez getrennt wissen: Die geistliche ist für die natürlichen, *materia spiritualis*, die weltliche für die zeitlichen Güter zuständig.

Die ursprüngliche, gleiche und natürliche Freiheit ist für Suárez Ausgangspunkt für die politische Selbstorganisation der Gesellschaft. Politische *potestas* entsteht analog zur *lex regia* des römischen Rechts² über das *pactum unionis*, also über den Weg der Vertragsschließung rechtsgleicher freier Personen.³ Die absolutistische Theorie von einer Herrschaft begründenden göttlichen Mandat, wie sie Jakob I. von England (1566-1625) vertrat, ebenso wie die Designationstheorie⁴ ist damit ausgeschlossen.

Der ideengeschichtliche Weg zur Theorie des frühneuzeitlichen Kontraktualismus und Konstitutionalismus wird von Suárez somit eröffnet.⁵

Gott ist als Schöpfer der menschlichen Natur im Sinne der *causa prima* wirkursächlich beteiligt, der Mensch aber ist Akteur im Sinne der *causa secunda* bei der Generierung von Staaten. Herrschaft geht nach Suárez von der Gemeinschaft der ihren Personen zukommenden Naturrechts aus und hat dem *bonum commune* zu dienen. Da konkrete Herrschaft durch die politisch geeinte Gemeinschaft im Wege einer *translatio* generiert wird, regiert sie *iure humano*.

Nach spätmittelalterlichen Herrschaftsmodellen und Widerstandstheorien konstruiert Suárez die Herrschaftsgewalt so, dass sie gegen Missbrauch durch Sanktionen wie Absetzung und gerichtliche Verurteilung kontrolliert wird.⁶ Der Herrscher verfügt nach diesem Vorbehalt über eine eigene Handlungsautorität, allerdings über kein Souveränitätsrecht im Sinne Jean Bodins (1530-1596).

Alle im Gegensatz zu göttlichem und natürlichem Recht erlassenen Gesetze binden nicht nur nicht, sie sind null und nichtig.⁷ Bricht der Herrscher in seinem Handeln das Naturrecht, befindet er sich im Kriegszustand mit der politischen Gemeinschaft, der eine *naturalis potestas* auf öffentlichen Widerstand zusteht,⁸

¹ Vgl. SUÁREZ, DL III, 11 n. 7.

² Digesto I, 4,1.

³ SUÁREZ, DL III 2 n.3; vgl. M. DELGADO, *Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas und Francisco Suárez*, in GRUNERT, SEELMANN, *Ordnung*, 157-181.

⁴ Vgl. ROMMEN, *Staatslehre*, 177-215.

⁵ Vgl. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel*, in A. FIDORA, J. FRIED, M. LUTZ-BACHMANN, L. SCHORN-SCHÜTTE (Hgg.), *Politischer Aristotelismus und Religion im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Akad.-Verl., Berlin 2007, 163-178; A. NESCHKE-HENTSCHE, *Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie» 2 (2002) 256-285; R. SPECHT, *Spaniens Naturrecht. Klassik und Gegenwart*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 41 (1987) 169-182.

⁶ F. SUÁREZ, *Defensio Fidei* (= DF) III, 3 n.3; DF III, 2 n. 18, C.S.I.C., Madrid 1965.

⁷ SUÁREZ, DL I, 9 n. 4; III 12 n. 4.

⁸ IDEM, DF III, 3 n. 3; vgl. N. BRIESKORN, *Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord*, in SIEVERNICH, SWITEK, *Ignatianisch*, 323-339. Zur Verbindung von Widerstandsrecht und *potestas indirecta*

ähnlich wie bei Juan de Mariana SJ (1537-1624) und den Monarchomachen.¹

Das Naturrecht ist aber nicht nur die Grundlage einzelner als *societates perfectae* verstandener Staaten, sondern regelt im *ius gentium* die Beziehungen zwischen ihnen so, dass sie keiner kaiserlichen oder päpstlichen Universalherrschaft unterworfen sind.² Suárez geht dabei von einem universalen Begriff des *genus humanum*, institutionalisiert in der Völkerrechtsgemeinschaft, aus, die zwar in verschiedene Staaten unterteilt, gleichwohl durch ein Normenband gegenseitiger Solidarität zusammengehalten wird: „Ratio [...] est quia humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordia quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et unicumque nationis.“³

Das *ius gentium* als positives Recht geht formal aus den traditionellen Rechtsbeziehungen zwischen den Staaten hervor, ist materiell aber durch naturrechtliche Normen bestimmt.⁴

In der „Unterscheidung der Geister“⁵ und bei der Suche nach dem *bonum universalius*⁶ bestimmt Suárez nach dem „*Noster modus procedendi*“⁷ der Gesellschaft Jesu den epistemologischen Ort seiner Naturrechtslehre und verleiht ihr ein Wirkungspotential über vielfältige Rezeptionskanäle, das über Hugo Grotius' (1583-1645) *De jure belli ac pacis* (1625) bis in die katholische Soziallehre und mithin in Gundlachs Kontroverse mit der liberalen Soziologie und in dessen Sozialphilosophie reicht.

2. Theozentrik des philosophischen Realismus als Methode Gustav Gundlachs versus Anthropozentrik der „reinen Theorie“ Max Webers

Die katholische Soziallehre basiert auf einem solchen Verständnis von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, dass sie durch Vernunft erkennbar sind und durch Gottes Selbstmitteilung geoffenbart gelten und diese Erkenntnisse somit überzeitliche Wahrheit und Geltung beanspruchen.

Kants Kritik der *theoretischen Vernunft* und die damit vollzogene Abspaltung der „praktischen Vernunft“ ermöglichte die Generierung positiver Wissenschaft

des Papstes vgl. K. SCHATZ, *Tyrannenmord, Potestas indirecta und Staatssouveränität. Widerstandsrecht und Gallikanismus-Problematik Anfang des 17. Jahrhunderts*, in N. BRIESKORN, M. RIEDENAUER (Hgg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, Bd. I, Kohlhammer, Stuttgart 2000, 245-257.

¹ Vgl. K. WOLZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Marcus, Breslau 1916, 95-123.

² Vgl. J. BIEDERLACK, *Die Völkerrechtslehre des Franz Suárez*, in IDEM, *P. Franz Suárez SJ*, 147-169; J.B. SCOTT, *Suárez and the International Community*, in P. V. MASTERSON U.A. (Hg.), *Francisco Suárez. Addresses in Commemoration of his Contribution to International Law and Politics*, Selbstverlag, Washington 1933, 44-50; J. SODER, *Francisco Suárez und das Völkerrecht*, Metzner, Frankfurt/M. 1973.

³ SUÁREZ, *DL*, 19 n. 9.

⁴ Vgl. ROMMEN, *Staatslehre*, 270-293.

⁵ LOYOLA, *GÜ*, 313-327.

⁶ Vgl. BRIESKORN, *Francisco Suárez*, 338.

⁷ Vgl. Sa * 152, * 216; J.W. O'MALLEY SJ, *Die ersten Jesuiten*, Echter, Würzburg 1995, 20.

ten seit Auguste Comte (1798-1842),¹ die die ontologische Seins-, Wesens- und Sollensfragen als nicht entscheidbar bzw. als Scheinprobleme darstellen.² Das Sein wird so bei Émile Durkheim (1858-1917)³ zu empirisch feststellbaren gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen als Formalobjekten der Sozialwissenschaften, die analog zur Methode induktiver Naturwissenschaften beobachtend beschreiben und in Wenn-dann- Kausalbeziehungen so analysieren, dass die methodischen Verfahren und die durch sie gewonnenen Resultate intersubjektiv, d. h. von den am Forschungsprozess Beteiligten überprüfbar sein müssen.⁴

Ethische Normen stehen fortan nicht mehr in einem Wesenszusammenhang mit der Natur des Menschen, sondern sind nach kontingenten Kommunikationsprozessen entstanden. Sie haben somit eine durch Geschichte und Kultur bestimmte und damit begrenzte Reichweite und Geltung. Der Kultur- und der Wertrelativismus sind dem wissenschaftlichen Positivismus inhärent.

Bereits in seiner bei Werner Sombart (1863-1941) geschriebenen Dissertation *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens* 1927⁵ übt Gundlach scharfe Kritik an der Methodologie Max Webers. Dabei bezieht sich Gundlach auf die scholastische Lehre des philosophischen Realismus: Indem die menschliche Vernunft das Seiende vom Sein als intelligibel erkennen kann, kann sie die Zweckursache dieser Erkenntnistheorie in Gott finden.⁶ Diese Theozentrik der scholastischen Erkenntnistheorie führt Gundlach gegen die anthropozentrische Wissenschaftstheorie Max Webers ins Feld, die in der Bewusstseinsphilosophie des neukantianischen transzendentalen Idealismus gründet. Max Webers „verstehende Methode“ will rationales Handeln als Mittel-Zweck-Relation und affektuelles Handeln idealtypisch als sinnhaft rational erklären. Nach Gundlach verfehlt Max Weber die Subjekt-Objekt-Dialektik formal, da er auch affektiv motiviertes Handeln zweckrational „umdeutet“.⁷ Sie gelten Weber als „Abweichung“⁸ vom Idealtypus zweckrationalen Handelns. Da das soziale

¹ A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, 6 Bde., Bachelier, Paris 1830-1842.

² Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder, Freiburg/Br. 2006; vgl. hierzu F. RICKEN, *Nachmetaphysische Vernunft und Religion*, in M. REDER, J. SCHMIDT (Hgg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008, 69-78.

³ E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris 1924; Nachdruck Paris 1963; deutsch: Suhrkamp, Frankfurt/M. 1967.

⁴ Vgl. K.R. POPPER, *Logik der Forschung*, Mohr, Tübingen 2002¹⁰.

⁵ G. GUNDLACH, *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens* (= *Jesuitenorden*), in IDEM, *Ordnung*, Bd. I, 202-287. Zur Entstehungsgeschichte dieser Dissertation vgl. IDEM, *Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft* (23. Februar 1962), in G. GUNDLACH, A. RAUSCHER (Hgg.), *Wider den Rassismus*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2001, 192-208.

⁶ G. GUNDLACH, *Christliche Soziallehre: Was sie ist und was sie nicht ist*, in IDEM, *Ordnung*, Bd. I, 40-49.

⁷ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 211; vgl. J. SCHWARTE, *Gustav Gundlach SJ*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1975, 312. Unzutreffend ist Schwartes Behauptung, Gundlach habe M. Webers Wissenschaftstheorie missverstanden. In diesem Falle hätte Sombart Gundlachs Dissertation wohl kaum mit einer Prädikatsnote angenommen.

⁸ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (= *WuG*), Mohr, Tübingen 1972⁵, 2-3.

Phänomen des religiösen Handelns nicht dem Idealtypus der Zweckrationalität entspricht, kann Weber nicht anders, als Religion materiell immanentistisch „intellektuell deuten“, ¹ indem er bereits frühe Formen religiösen Handelns „nach präanimistischen Anfängen [...] über Magie und Orgie, über vorrationalistische zu rationalistischen Epochen mit der steten methodischen Tendenz der anthropozentrischen Zweckrationalität“ ² versteht: „Das religiöse oder ‚magische Handeln‘ oder Denken ist also gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern, zumal auch seine Zwecke selbst überzeugend ökonomisch sind.“ ³ Max Weber lässt auch den Charismatiker zweckrational gegenüber der Natur handeln. Aus dieser Zweckhaftigkeit entsteht nach ihm die christliche Gnadenlehre. ⁴

Auch der Begriff des „wertrationalen Handelns“ ⁵ bei Max Weber kann Gundlach nicht überzeugen, da er nicht konsistent sei. Valenz habe daher für Max Weber nur die Zweckrationalität, mit der er letztlich die Wertrationalität deute.

Die Reduktion des Sinns religiösen Handelns auf zweckrational verfolgte wirtschaftliche Interessen belegt Gundlach abermals, dass Webers anthropozentrische Methode am Phänomen des religiösen Handelns scheitert.

In seiner Dissertation sollte Gundlach den Kausalzusammenhang zwischen dem französischen Katholizismus und dem Frühsozialismus (Fourier, Proudhon, Saint-Simon) nachweisen. Sombart hatte bereits einen solchen geistesgeschichtlichen Kausalzusammenhang hypothetisch angenommen, ⁶ wie auch Eberhard Gothein (1853-1923) zwischen dem „Jesuitenstaat“ in Paraguay und der Sozialphilosophie der Gesellschaft Jesu eine Affinität sehen wollte. ⁷

So sollte Gundlach auf Initiative Sombarts hin den soziologischen Beweis erbringen, dass eine Variante des Katholizismus, die „Spielart des Jesuitismus“, für die Entstehung des modernen Sozialismus kausal verantwortlich war. ⁸

Methodologisch setzte sich Gundlach in der Einleitung zu seiner Studie von der rein kausalen Betrachtung Sombarts ebenso wie von der Fragestellung Ernst Troeltschs (1865-1923) ab, der die sozialen Wirkungen der sozialphilosophischen Prämissen des Christentums auf Gesellschaft, Wirtschaft und Staat kausal zu erklären versuchte. ⁹ Wenn Gundlach von der „Soziologie als Kulturwissenschaft“ ¹⁰ erwartet, sie solle bei ihren Gegenständen „finale Kausalität(en)“ ¹¹ untersuchen, lehnt er gleichermaßen die Untersuchung von Motiven und Zwecken der handelnden Subjekte ab, wie es die „verstehende Soziologie“ Max Webers intendiert, ¹² dem Gundlach die sachfremde Anwendung naturwissen-

¹ WEBER, WuG, 2.

² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 213.

³ WEBER, WuG, 245.

⁴ Vgl. *ibidem*, 245-246.

⁵ *Ibidem*, 12-13.

⁶ W. SOMBART, *Der proletarische Sozialismus*, 2 Bde., Fischer, Jena 1924¹⁰, Bd. I, 77ff.

⁷ E. GOTHEIN, *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten im Paraguay*. Nachdruck in IDEM, *Reformation und Gegenreformation* (Gesammelte Werke, hg. von E. SALIN), Bd. II, Duncker & Humblot, München 1924, 207-275.

⁸ GUNDLACH, *Meine Bestimmung*, 195-196.

⁹ E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (= *Soziallehren*), Mohr, Tübingen 1912, 13ff.

¹⁰ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 206.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Vgl. WEBER, WuG, 2-5.

schaftlicher Methoden bei der Interpretation menschlicher Sozialgebilde vorwirft.¹ Für Gundlach steht der „objektiv gegebene Sinngehalt“² seines Formalobjekts „Katholische Ideenwelt und Jesuitenorden“ den Motiven und Zwecken der Einzelnen, „ja sogar der gesetzgebenden und gesetzauslegenden Ordensautorität gegenüber“.³ Gundlach versteht einerseits die Ganzheit des „handelnden Sozialgebildes“⁴ im Sinne der scholastischen *causa finalis* als hypostasiertes, kollektives „intentionales Sein“.⁵ Andererseits vermeidet er eine vollständige Hypostasierung seines Formalobjektes, das gleichwohl nicht als Kollektivsubjekt erscheint, das über seinen individuellen Gliedern stünde.⁶

Zugleich widerspricht Gundlach dem relationalen Ansatz, die Individuen nur zueinander in Beziehung zu sehen.

Mit Max Weber verbindet Gundlach die Anwendung der „verstehenden“⁷ Methode; sie ist aber für den Jesuiten nur Mittel zum Zweck, nicht ideologischer Selbstzweck.

Für Gundlach bleibt Max Webers Methodologie ein formales Konstrukt, das weder seine transzendente Voraussetzung noch seine Erkenntnisreichweite reflexiv untersucht. Gundlach erkennt als erster das technizistische Erkenntnisinteresse der „reinen Theorie“⁸ und nimmt somit den Positivismusstreit in der deutschen Soziologie⁹ und die Kritik der technisch-instrumentellen Vernunft von Jürgen Habermas¹⁰ vorweg, – im Unterschied zu diesem aber nicht in geschichtsphilosophischer, sondern in metaphysischer Perspektive.

Gundlach vermag mit seiner Metatheorie der Sozialwissenschaft der Subjekt-Objekt-Dialektik der „reinen Theorie“ mit ihren hermeneutischen Zirkeln ebenso zu entkommen wie einem positivistischen Szientismus, da seine theozentrische, formale Prämisse seinsmetaphysisch begründet und im Sinne seiner *analogia entis* mit dem Materialobjekt „katholische Ideenwelt“ seines Untersuchungsgegenstandes identisch ist. Der dynamische, von Suárez rezipierte Gottesbegriff vermeidet es, „die bunte Fülle und Individualität der geschaffenen Welt in einem einzigen, lückenlosen Gedankenbau adäquat“¹¹ erfassen zu wollen „und dadurch auch den Schöpfer in einem allzu festen System von Prinzipien und Denk- und Seinsnotwendigkeiten gewissermaßen einzuengen.“¹²

So erlaubt es auch die an Suárez angelehnte individualisierende und hylomorphistische Erkenntnistheorie Gundlach, die empirische Komplexität und Ge-

¹ G. GUNDLACH, *Grundzüge der Gesellschaftslehre*. Vorlesungsmanuskript entstanden während der Lehrtätigkeit in der Ordenshochschule Valkenburg/Niederlande (= *Gesellschaftslehre*), 1932, in IDEM, *Ordnung*, Bd. I, 66-107, hier: 73. ² IDEM, *Jesuitenorden*, 206. ³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 207 Anm.9; vgl. IDEM, *Gesellschaftslehre*, 76.

⁵ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 206 Anm. 9.

⁶ Vgl. PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. I, 143-144: „Der Verband als Persönlichkeit“.

⁷ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 208.

⁸ *Ibidem*, 214.

⁹ Zum Positivismusstreit vgl. T. W. ADORNO U. A. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Darmstadt, Neuwied 1970².

¹⁰ J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, 48-103.

¹¹ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 244.

¹² *Ibidem*; vgl. ROMMEN, *Staatslehre*, 45-51.

schichtlichkeit seines Formalobjekts in ihrer jeweiligen Modalität¹ zu erkennen. Daher läuft die Kritik Waldemar Gurians (1902-1954), Gundlachs Erkenntnistheorie sei unterkomplex, da sie die geschichtliche Erfahrung und Kontingenz sowie die empirische Realität nicht genügend berücksichtige,² ins Leere,³ zumal sich Gundlach deutlich vom weitgehend ahistorischen Naturrechtsverständnis der Aufklärung abgrenzt.

Nicht zu übersehen ist die Asymmetrie der wissenschaftlichen Kommunikation: Setzt sich Gundlach metatheoretisch mit der „wertneutralen“ Soziologie Max Webers explizit auseinander, so erweist sich die liberale Soziologie ihm (Gundlach) gegenüber als weitgehend dialogunfähig, sieht man von der positiven Evaluierung der Gundlach'schen soziologischen Dissertation durch Werner Sombart ab.

IV. DIE DEDUKTION AUS DER ERKENNTNISTHEORIE: GUSTAV GUNDLACHS THEORIE DER SOZIALGESTALT DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Gundlachs Erkenntnislehre, die von Duns Scotus und Suárez geprägt ist, entspricht die formale und materielle Bestimmung seines Forschungsgegenstandes: Gundlachs ekklesiologisches Konzept leitet sich einerseits aus seiner hylo-morphistischen Erkenntnislehre so ab, dass die Schöpfung in ihrer Kontingenz und Komplexität der Erscheinungen nicht auf wenige Denkprinzipien reduzierbar ist.

1. Die theologische Grundlage

Damit ist ein Verständnis von (Heils-)Geschichtlichkeit der Kirche impliziert, das andererseits eines theonomen Ansatzes bedarf: „Religion ist [...] in der Natürlichkeit des Menschen begründet, in dem Bestimmtheit des ganzen menschlichen Seins und Handelns vom Göttlichen her. Dass Gott ist, und zwar unabhängig von allem ‚Interesse‘ des Menschen, stellt den Ursinn christlich-religiösen Handelns dar.“⁴

Dagegen muss Max Weber die Religion im Allgemeinen und die katholische Kirche im Besonderen als Irrationalität,⁵ d. h. als Nicht-Existenz der Mittel und Zwecke in Beziehung setzenden (Zweck-)Rationalität erscheinen. Unbeeindruckt vom anthropozentrischen Reduktionismus Max Webers argumentiert Gundlach ontologisch-theozentrisch, dass die Kirche „als schlechthinnige Hin-

¹ Vgl. GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 245.

² W. GURIAN, *Die Gestaltungskraft sozialer Theorie der Katholiken*, «Soziale Revue» 30 (1930), 241-249. Gurian bezieht sich auf Gustav Gundlach: Artikel „Klassenkampf“, in H. SACHER (Hg.), *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Bd. III, Herder, Freiburg/Br. 1929⁵, Sp. 394-399; auch in GUNDLACH, *Ordnung*, Bd. II, 212-216.

³ Vgl. die Replik von G. GUNDLACH, *Gewerkschaften und Klasse*, «Deutsche Arbeit» 15 (1930), 354-359; auch in GUNDLACH, *Ordnung*, Bd. II, 230-236, besonders 231.

⁴ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 212-213.

⁵ WEBER, *WuG*, 12-13.

gabe aller Beteiligten an den sich offenbarenden Gott bzw. den christlichen Erlöser wurzelt.“¹ Dagegen stellt die Kirche in der Konstruktion Max Webers als „hierokratischer Anstaltsbetrieb“² mit der Sicherung von Herrschaftsinteressen vermittelt „psychischen Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern“³ in der Perspektive Gundlachs eine Verkenntung ihres theozentrischen Selbstverständnisses und ihrer heilsgeschichtlichen Wirklichkeit dar.⁴ Gundlach deutet in Übereinstimmung mit Troeltsch⁵ Religion von ihrem Gottesbegriff her: Die „katholische Ideenwelt“ (Gundlach) versteht sich aber nicht nur so, sondern ist laut Gundlach in ihrer Geschichtlichkeit von Gott in freier Tat begründet.⁶ Gott ist Ursache und Ziel seiner Schöpfung; die Kirche weiß sich von dieser Schöpfung und ihrem Fortwirken in der Heilsgeschichte bestimmt. Damit widerspricht Gundlach dem Theorem Othmar Spann's (1878-1950) von der wesenhaften Notwendigkeit der Vergesellschaftung religiösen Handelns,⁷ A. Bonus von der biologischen Notwendigkeit der Religion⁸ und Hermann Schmalenbachs (1885-1950) individualistischem Religionsverständnis.⁹

2. Kirche in den Modi der Gegenständlichkeit und der Objektivität

Bei der Analyse der Theozentrik bleibt aber Gundlach nicht stehen: Seine Ekklesiologie nimmt auch die Modalitäten der äußeren Form und der organisatorischen Strukturen der Kirche in den Blick und setzt sich damit deutlich ab von einem spiritualistischen Kirchenverständnis pietistischer Provenienz aber auch von dem Max Schelers (1874-1928),¹⁰ der die objektiven Momente wie die Organisationsstrukturen zugunsten des die Gemeinschaft bildenden Willens der Kirchenmitglieder zurücktreten lässt.¹¹ Diese Perspektive auf die historisch-soziale Gestalt der Kirche verdankt Gundlach der schon von den Kirchenvätern vertretenen Inkarnationstheologie und der die empirischen Einzelphänomene in ihrem So-Sein erkennenden Ontologie des Suárez: Die Kirche ist nach Gundlach göttliche Stiftung *divini iuris*; damit weist er Carl Schmitts (1888-1985) Bestimmung zurück, der in der juridischen Form der Repräsentation den Charakter der Kirche als einer Vermittlerin sakramentaler Gnade sieht.¹² Darüber hinaus erkennt Gundlachs ontologisch-naturrechtlich geschärfter Blick in Schmitts

¹ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 214.

² WEBER, *WuG*, 29. Vgl. die Kritik Otto Hintzes in seiner Rezension zur 2. Auflage von Webers *WuG*, «Schmollers Jahrbuch» 50.1 (1926), 83-95, bes. 94.

³ WEBER, *WuG*, 29.

⁴ Vgl. GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 214; vgl. IDEM, *Gesellschaftslehre*, 76.

⁵ TROELTSCH, *Soziallehren*, 445.

⁶ G. GUNDLACH, Artikel „Kirche“, in SACHER, *Staatslexikon*, IV, Freiburg/Br. 1959⁶, 968-971; auch in GUNDLACH, *Ordnung*, Bd. I, 367-380.

⁷ O. SPANN, *Der wahre Staat*, Quelle & Meyer, Leipzig 1923, 44.

⁸ A. BONUS, *Die Kirche*, Rütten & Loening, Frankfurt/M. 1909.

⁹ H. SCHMALENBACH, *Die soziologischen Kategorien des Bundes*, «Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften», Meyer u. Jessen, München 1922, 35-105, bes. 62.

¹⁰ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Verl. Der Neue Geist, Leipzig 1921.

¹¹ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 215-216.

¹² C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hegner, Hellerau 1923.

„Politischer Theologie“ und Dezisionismus frühzeitig den ideologischen Wegbereiter der künftigen totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus.¹

Deutlich wendet sich auch Gundlach gegen Troeltschs Konstruktion einer Antinomie zwischen Religion und Recht,² obwohl Troeltsch im Gegensatz zu Rudolf Sohm (1841-1917), weitgehend in Übereinstimmung mit der Auffassung des Kanonischen Rechts, keine Inkompatibilität zwischen Kirche und Recht zu sehen vermag.³ Im Anschluss an Hartmann Grisars SJ (1845-1932) Auseinandersetzung mit Martin Luthers (1483-1546) Reformation⁴ sieht Gundlach die Entstehung des protestantischen Staatskirchentums weniger in der „Gewissensnot“ (Grisar)⁵ des Reformators als vielmehr in der „Logik der Tatsachen“.⁶ Erst aber die Subjektivierung des Transzendenten habe die Auslieferung der Kirche an den frühneuzeitlichen Anstaltsstaat ermöglicht.⁷ „Dann wird allerdings alles Transzendente, Lehre und Sakrament, Kirche und Erlöser-Christus, ja Gott selbst, der selbständigen Geltung, der eigenständigen Objektivität entkleidet, wird zur Funktion des eigenen Innern, behält und verliert seinen Wert nur als ‚Symbol‘ der eigenen Zuständlichkeit und Gesinnung.“⁸ Soziologisch versteht Troeltsch ganz im Sinne einer Rhetorik der Verfallsgeschichte⁹ kirchliche Institutionen als deviante religiöse Erscheinungen, die aus diffusen „spiritualistischen Gruppen“¹⁰ hervorgehen. Gundlach verortet Troeltsch Ekklesiologie in der modernen Lebensphilosophie; von daher sei das ahistorische Konstrukt der fließenden, nicht institutionalisierten religiösen Gruppe als regulative Idee zu verstehen: „Alles Historische, Autoritative, Kultische, ist nur ‚Anregungsmittel‘, nur wertvoll als ‚Symbol‘ des eigenen Innenlebens. Gemeinbildungen, überhaupt jede Organisation sind Provisorien, Zugeständnisse.“¹¹ Im Kontrast zu diesem soziologischen Verständnis von religiöser Vergesellschaftung als „reine(r) Seelengemeinschaft“¹² auf der Grundlage von Friedrich Schleiermachers (1768-1834) Religionsverständnis setzt Gundlach das katholische, ontologisch begründete und geschichtlich orientierte Kirchenverständnis: „Der transzendente Gott als Schöpfer der in der Raum-Zeitlichkeit Geschichte schaffenden Menschheit, die Erlösung, die Stiftung der Kirche mit ihren Heilslehren und Heilmitteln als einmalige historische Taten Gottes sind unverrückbare Gegebenheiten, objektive Inhalte für das religiöse Leben des einzelnen wie der Gemeinschaften.“¹³

Die soziale Form und Organisation hat für Gundlach nicht nur ein theologisches, sondern auch ein ontologisches Fundament. Gegen die formfeindliche

¹ Vgl. M. DAHLHEIMER, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, 354-360.

² TROELTSCH, *Soziallehren*, 454.

³ R. SOHM, *Kirchenrecht*, 2 Bde., Duncker & Humblot, Leipzig 1892 u. 1923, 461.

⁴ H. GRISAR SJ, *Luthers Leben und sein Werk*, Herder, Freiburg/Br. 1926.

⁵ GRISAR, *Luthers Leben*, 88.

⁶ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 216 Anm. 24.

⁷ GRISAR, *Luthers Leben*, 220-221, 449.

⁸ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 217.

⁹ Zur protestantischen Deszendenztheorie vgl. bereits die *Magdeburger Centurien* 1560 ff.; vgl. VD 16, E 218ff.

¹⁰ Zitiert nach GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 217.

¹¹ *Ibidem*, 218.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Lebensphilosophie und die Soziologie des „Bundes“ (Schmalenbach),¹ gegen die „naturalistische Metaphysik“² von Ferdinand Tönnies (1855-1936), der eine Antinomie zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ konstruiert,³ versteht Gundlach mit seinem Ordensbruder Erich Przywara SJ (1889-1972)⁴ die Form als „innerstes Lebensprinzip“ (Gundlach)⁵ menschlicher Vergesellschaftung, und wendet damit die aristotelische Form-Materie-Metaphysik der Spätscholastik des Suárez auf die Gesellschaft an. Die Form bezeichnet damit die *substantia*, das „Eins-Sein“⁶ eines Sozialgebildes, durch das es auch in seiner Normativität bestimmt ist.⁷ In der Form als „innerstem gestaltendem Prinzip des Gemeinschaftslebens“⁸ realisiert sich die „innere Einheit von Seele-Leib, von Geistigkeit und Raumzeitlichkeit.“⁹

Folglich muss Gundlach Max Webers Reduktion der sozialen Gruppe auf den „gemeinten, empirischen Sinngehalt“ (M. Weber)¹⁰ von Handlungen bzw. auf ihre „Chance“,¹¹ soziale Handlungen zu stiften, einer scharfen Kritik¹² unterziehen.

Erst recht ist für Gundlach die geistgeprägte Gemeinschaft gegenüber einer lebensphilosophisch motivierten und spontanen Erlebnisgruppe mit ihrem unreflektiert triebhaften Handeln formgeprägt. Die soziale Organisation einer Gruppe, verstanden als die „planmäßig zur Erreichung eines Erfolgs erfolgende Anordnung der Handlungen“,¹³ kann nach ihm „einen mittelbaren Einfluss auf den Vorrang der geistigen Vergemeinschaftung“¹⁴ ausüben. Das Formprinzip der Organisation macht nur Sinn in Hinsicht auf seine aus ihm herausgehende aktive Funktion, die im Medium des sichtbaren Handelns innerhalb einer Gruppe und zwischen gegebenen Gruppen „das geistige Gemeinschaftsleben technisch möglich zu machen“¹⁵ vermag. Die soziale Organisation verleiht so der durch ihre Form bestimmten Gruppe Beständigkeit, „indem der Vollzug der organisierenden Handlungen einen erzieherischen und anregenden Wert zur Pflege des Gemeinschaftslebens für die Beteiligten hat.“¹⁶

Gerade an der Geschichte der kirchlichen Orden, besonders des Franziskaner-Ordens, vermag Gundlach die Bedeutung der Organisation zu zeigen, ohne die es „höchstens zu einem ‚Parallelismus religiöser Spontaneitäten‘ gekommen“¹⁷ wäre. In der Kirche selbst sieht Gundlach kraft ihrer, wesentlich auf göttlicher Satzung beruhenden Organisationsstruktur die Garantie dafür, dass sie ihren von Christus gestifteten Heilsauftrag durch die Geschichte hindurch erfüllt. Die kirchliche Organisation ist daher mehr als ein Mittel zum Zweck der Instituti-onalisierung geistlichen Lebens: Ihr geistiger Gehalt muss in ihrer Funktion als

¹ SCHMALENBACH, *Soziologische Kategorien*, 35-105.

² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 221 Anm. 37.

³ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues, Leipzig 1887.

⁴ E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Oldenbourg, München – Berlin 1927.

⁵ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 219.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, 219 Anm. 32.

⁸ *Ibidem*, 221.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ WEBER, *WuG*, 13.

¹¹ *Ibidem*, ebd.

¹² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 219 Anm. 30.

¹³ *Ibidem*, 219.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, 220.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Formprinzip in institutionalisierten Interaktionsprozessen „der geistig Vergemeinschafteten“¹ sichtbar, d. h. empirisch überprüfbar im Modus der Organisation zum Ausdruck kommen. Was für Gruppierungen im Allgemeinen gilt, trifft im Besonderen auf die Kirche zu: „Insofern also nun die Organisiertheit nach unserer Darstellung nur die Auswirkung des gemeinsamen Forminhaltes auf die Geist-Leiblichkeit der in Gemeinschaft verbundenen Menschen ist, wird man an sich auch ihr eine lebensschaffende Bedeutung nicht absprechen können.“²

Im Unterschied zu protestantisch-spiritualistischen Vorbehalten gegenüber Macht und Herrschaft, aber auch gegenüber Max Webers Definition von geistlicher Herrschaft der Kirche, deren „Verwaltungsstab das Monopol legitimen hierokratischen Zwanges in Anspruch nimmt“,³ weiß Gundlach um die sittliche Verpflichtung von Herrschaft in Kirche und Staat. Er macht deutlich, welche Auswirkungen ontologische Fehldeutungen der menschlichen Natur auf die Ekklesiologie zur Folge haben: Wird die Geist-Leib-Einheit gedanklich aufgelöst, führt einerseits die Überbetonung des Geistigen zu Spiritualismus und Ablehnung von Organisation, andererseits im umgekehrten Fall die Überbetonung des Materiellen zu ihrer Vergötzung. So wenig eine prophetische Position haltbar ist, so wenig eine dem Machbarkeitswahn verfallene, der in der Optimierung von kirchlichen Organisationsstrukturen aufgeht.

Gundlach erörtert auch die Konsequenzen für die „Erziehung zwischen geistiger Vergemeinschaftung und Organisation.“⁴ Die sinnentleerte geistliche Organisation, in der geistige Gehalte nicht mehr existieren, und der organisationslose geistliche Inhalt, der ebenso wenig existieren kann, „weil in der Geist-Leiblichkeit und Raum-Zeitlichkeit des Menschentums die lebendige Seele nun einmal auf einen Körper angewiesen ist“,⁵ sind logische Resultate einer falschen Anthropologie. Überorganisation liegt dann vor, wenn die freie Initiative der Einzelpersonen zum Wohle des Ganzen blockiert wird, Unterorganisation, wenn ein Überschuss an Einzelinitiative zur Desintegration eines Sozialgebildes führt.

Im Unterschied zu kulturpessimistischen Tendenzen seiner Zeit, z. B. der „Konservativen Revolution“,⁶ verurteilt er nicht Massenorganisationen, insofern sie „eine Auswirkung des gemeinsamen geistigen oder real-physischen Inhalts auf die Geist-Leiblichkeit der im Sozialgebilde Zusammengeschlossenen“⁷ sind, ohne die „lebenshemmende und verflachende Wirkung der Masse“⁸ gerade für geistige Gemeinschaften zu übersehen. Dieser Gefahr sind Organisationen mit „real-physischen Interessen“⁹ wie Interessenverbände weniger

¹ *Ibidem*, 221.

² *Ibidem*, 221-222.

³ WEBER, *WuG*, 29.

⁴ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 224.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Vgl. u. a. S. BREUER, *Anatomie der konservativen Revolution*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1995²; F.R. STERN, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Scherz, Bern – Stuttgart – Wien 1963.

⁷ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 225.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

ausgesetzt als die Kirche, die „gewissermaßen im geistigen Leben vor der Masse [rettet], indem sie die Massen mannigfach“¹ in Vereine teilt.

Ein Interessenverband, der diverse Gruppen vereinigt, ist für Gundlach durch eine geistige oder materielle Zielsetzung gekennzeichnet. Fehlt im umgekehrten Fall einem interkonfessionellen Verband eine gemeinsame verbindliche Basis, so bezweifelt Gundlach die Konsistenz und den Erfolg seines Handelns, – eine dezidierte Position in der Debatte zu den christlichen Gewerkschaften.²

3. Die „harmonische Totalität“ durch den in der Kirche fortwirkenden Christus

Folgt man Gundlach weiter, so muss sich der theozentrische Sinn religiösen Handelns nicht nur durch die in Geschichte und Gesellschaft wirkenden Modi der Gegenständlichkeit und Objektivität, sondern auch in der Präsenz des fortwirkenden Christus verstanden werden, in dessen Ewigkeit alle Zeitlichkeit aufgehoben ist. Ähnlich wie Leopold von Ranke (1795-1886) will er das Individualitätsaxiom des frühen Historismus in der Theozentrik verankert wissen: „Gott ist auch in der Gegenwart zu finden, in dem jetzigen Zustand seiner geschaffenen ‚Welt‘ und ihrer zum Teil naturkausalen Entwicklung und ihren gegenüber dem rein Religiösen relativ eigenständigen und sich immer wieder anders erfüllenden Kultursinngelalten.“³ Indem sich Gundlach gegen das kulturpessimistische Ideologem der „Säkularisierung“ wendet, ermöglicht er eine Theologie des „In-der-Welt-Seins“⁴ und der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“⁵ im Sinne des II. Vaticanum.

Die einmalige und universale Erlösungstat Jesu Christi relativiert Gundlach mitnichten, wenn er postuliert, „dass an sich das Leben der Kulturmenschheit als Gesamtheit und das Leben des Kulturmenschen als Individuum in jedem Augenblick eine harmonische, alle Lebensbezirke umfassende Totalität sein könne mit dem Religiösen als Mittelpunkt.“⁶

Definiert Gundlach die Kirche soziologisch und historisch als „jene religiöse Gemeinschaft, die auf der gesellschaftsbildenden Auswirkung des lebendigen Christus und seiner Anerkennung durch die Menschen beruht“⁷ ähnlich dem genossenschaftlichen Verständnis des *coetus fidelium*,⁸ so versteht er die Evangelisierung als Inkulturation⁹ des Glaubens an Jesus Christus in die verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexte, „unbeschadet ihrer relativen Eigenständigkeit“.¹⁰ Gundlach begründet seine theologische Ekklesiologie auf dem christo-

¹ *Ibidem*, 225 Anm. 38.

² Vgl. H. HÜRTEN, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 92-96.

³ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 228.

⁴ Vgl. u. a. K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 17/2, Herder, Freiburg/Br. 2002, 1147.

⁵ II. VATIKANISCHES KONZIL, *Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, „*Gaudium et spes*“, in K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Kleines Konzilskompendium*, Herder, Freiburg/Br. 1996, 482.

⁶ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 229.

⁷ *Ibidem*, 236; so auch R. VON NOSTIZ RIENECK, „*Stimmen aus Maria Laach*“ 60 u. 61 (1901).

⁸ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 241 Anm. 28.

⁹ *Ibidem*, 230.

¹⁰ *Ibidem*.

logischen Zusammenhang zwischen der fortwährenden Schöpfung und der geschichtlich fortwirkenden Inkarnation Jesu Christi in und durch seine von ihm gestiftete Kirche mit ihren von ihm geschaffenen und erlösten Mitgliedern.¹ Formal ist daher die Kirche nach Gundlach ein in der Natur des Menschen und seiner Bestimmung begründetes Sozialgebilde,² das die Kirchenmitglieder in Freiheit anerkennen, „*material* bedeutet [die Kirche; Anm. des Verfassers] die Vergemeinschaftung auf Grund eines Christusbildes von solcher Lebensweite und Aufnahmefähigkeit, dass es *jedem* individuellen Leben den religiösen Mittelpunkt und somit die harmonische Totalität verleihen kann.“³

Ohne sich explizit mit einem sich humanistisch verstehenden Atheismus marxistischer Provenienz auseinanderzusetzen, entfaltet Gundlach eine Theorie der christlichen *humanitas*, die in der normativen Idee des Schöpfer-Gottes verankert ist: „In der Person des Gottmenschen Christus ist vorbildlich gezeigt, wie diese Idee [Humanität; Anm. des Verfassers] in Raum und Zeit eingeht, ohne ihre Herkunft und Weite zu verlieren.“⁴ Indem die katholische Kirche die Extrempositionen des Pelagianismus bzw. Semipelagianismus einerseits und des Protestantismus und Jansenismus andererseits zurückweist, bleibt sie nicht nur der das Göttliche und das Menschliche ungetrennt und unvermischt umfassenden Christologie treu, sondern entfaltet auch in der Geschichte die göttliche und menschliche Dimension des *Corpus Christi mysticum*.⁵ Daraus resultiert das von der Kirche kontinuierlich tradierte Bild von der Würde des Menschen, die in seinem von Gott Geschaffensein und Erlöstsein, aber auch in seiner Historizität und seiner Vergesellschaftung, letztlich in seiner Hinordnung auf Gott beruht.⁶

4. „Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“

Unbeschadet eines eschatologischen Vorbehalts ist die Kirche für Gundlach der Ermöglichungsgrund für die freie Entfaltung des Menschen als Person und Kulturwesen in der freien Hinwendung zu Gott.⁷ Er führt das Verständnis der Kirche als *societas perfecta* bei Robert Bellarmin SJ (1542-1621)⁸ ganz in der spätscholastischen Tradition von Form und Inhalt, Geist und Materie so fort, dass er

¹ Vgl. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg/Br. 1978², 716-735.

² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 230.

³ *Ibidem*, 231.

⁴ *Ibidem*, 236.

⁵ Vgl. PIUS XII., *Enzyklika Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), 200 und passim; II. VATIKANISCHES KONZIL, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in RAHNER, VORGRIMLER, *Konzilskompendium*, 123-132; vgl. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Johannes-Verl., Einsiedeln 1969, passim.

⁶ vgl. H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Müller, Salzburg 1950, 101-108.

⁷ Vgl. J.B. SCHUSTER, *Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft*, Herder, Freiburg/Br. 1935, 132-142; zur Ekklesiologie des vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in RAHNER, VORGRIMLER, *Konzilskompendium*, 180-183.

⁸ Vgl. S.R.E. Cardinalis Roberti Bellarmini politiani SJ *opera omnia*. Editio nova iuxta Venetam anni MDCCXI, Neapel 1872, Contr. V. 3; GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 252; zu Bellarmin vgl. GOTHEIN, *Reformation und Gegenreformation*, 100-101; T. DIETRICH, *Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Bonifatius, Paderborn 1999, 95-96.

sie als „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“¹ begreift, – eine Bezeichnung, die Pius XII. wörtlich übernahm.²

In deutlichem Widerspruch zu gleich lautenden, gleichwohl ästhetisierenden Sprachregelungen der Romantik verweist Gundlach auf die historische Tatsache, dass die Kirche auf Grund ihrer Naturrechtslehre nie der Gefahr theokratisch-monarchischer Strukturen erlegen sei. Gleichwohl habe die Kirche gerade auch in der Zeit der „von der nationalstaatlichen Entwicklung verursachten Atomisierung der Völkergemeinschaft“,³ – von Gundlach als „schweres Kulturverhängnis“⁴ bezeichnet, – die sittliche Aufgabe, gemeinsame Werte in den Völkern nicht weiter erodieren zu lassen. Mit Blick auf die orthodoxe Kirche Russlands lehnt er den die Aktivitäten der menschlichen Person verachtenden Supranaturalismus und Liturgizismus in seinem erneuten Plädoyer für den Christozentrismus ab. Ausgehend vom Verhältnis von Natur und Übernatur sieht Gundlach im beruflichen Handeln Ziel und Form in der harmonischen Ganzheit des Menschen als Leib-Geist-Wesen: „Indem der ewige, fleischgewordene Logos sich in der Gnade mit dem Menschen zu einem eigenartigen, neuen Leben verbindet, stiftet der Logos der Schöpfung und der Gnade jene *wunderbare Harmonie des christlichen Berufsmenschen* [...]“.⁵

Aber auch die einzelnen Kulturbereiche wie Familie, Wirtschaft und Staat als Teile der Schöpfungsordnung sollen von der Kirche auf Christus hin geformt werden:⁶ „Darin ist es begründet, dass die Kirche immer und immer wieder die Grundsätze der Offenbarung, des natürlichen Sittengesetzes und vor allen Dingen des Naturrechts verkündet, und dass sie den Hauptinhalt ihrer Wirksamkeit nach der Welt hin darin sieht, jene Grundsätze zu verwirklichen.“⁷

Die Kirche als fortwirkender Christus ist Mitträgerin an der „kosmischen Funktion“⁸ zur heilsgeschichtlichen Vollendung der Menschheit in Christus. Im Rahmen der hierarchischen Ordnung der Kirche sind alle Christen gesendet, an dieser kosmischen Aufgabe mitzuwirken, – auch dies ein Konzept, das das Kirchenverständnis des II. Vaticanum antizipiert.⁹

ABSTRACT

In den Geistes – und Sozialwissenschaften nimmt die formale, „reine“ Theorie Max Webers (1864-1920) zumindest in Deutschland eine dominierende Position ein.

Wenig bekannt ist, dass einer der profiliertesten Vertreter der katholischen Soziallehre, Gustav Gundlach SJ (1892-1963), sich in seiner Dissertation *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens*, Freiburg/Breisgau 1927, bei Werner Sombart

¹ GUNDLACH, *Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft* (= *Kirche als das Lebensprinzip*), in IDEM, *Ordnung*, Bd. 1, 381-387.

² vgl. SCHWARTE, *Gustav Gundlach*, 199.

³ GUNDLACH, *Kirche als das Lebensprinzip*, 383.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 386.

⁶ Vgl. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, 680-715.

⁷ GUNDLACH, *Kirche als das Lebensprinzip*, 386.

⁸ *Ibidem*, 387.

⁹ II. VATIKANISCHES KONIZIL, *Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* „*Gaudium et spes*“, in RAHNER, VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, 482.

(1863-1941) mit Max Webers Wissenschaftstheorie und Religionssoziologie kritisch auseinandersetzte.

Ausgehend vom spätscholastischen Ansatz Francisco Suarez' (1548-1617) entwickelt Gundlach in seiner Theorie des philosophischen Realismus die Erkenntnisbedingungen, die er im *lumen naturale* verankert: Die menschliche Vernunft erkennt so, dass sie von ihrem Schöpfer eingestiftet wurde, um die Schöpfung als intellegible Welt zu begreifen.

Diese Erkenntnismetaphysik erlaubt es Gundlach, normative Schlüsse zu ziehen, die er in seiner Ekklesiologie der Sozialgestalt der Kirche konkretisierte und die sich in der Enzyklika Pius' XI. *Quadragesimo anno* 1931 sowie in der Lehrverkündigung Pius' XII. niederschlugen.

The formal „pure“ theory Max Weber's (1864-1920) plays a dominant role in the philological and social sciences – at least in Germany.

It is not so very well-known yet that one of the leading exponents of the Catholic social teaching, Gustav Gundlach SJ (1892-1963), dealt with the economic theory and sociology of religion Max Weber's in his dissertation *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens* (*About the Sociology of the Catholic Ideas and of the Jesuit Order*), Freiburg/Breisgau 1927, which was written under Werner Sombart's (1863-1941) supervision.

Starting from the late scholastic approach Francisco Suarez' (1548-1617) Gundlach develops the conditions of knowledge, which he anchors to the *lumen naturale*, within his theory of philosophical realism. The human reason can recognize that it was donated by its creator in order to understand the creation as an intelligible world.

This metaphysics of knowledge allows Gundlach to draw normative conclusions, to which he gives a concrete form in his ecclesiology of the social image of the Church and which finds expression in Pius' XI encyclical *Quadragesimo anno* in 1931 as well as in Pius' XII proclamation of teaching.

LA «PROPOSTA ERMENEUTICA»
NEL DOCUMENTO DELLA
PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA DEL 2008:
BIBBIA E MORALE.
RADICI BIBLICHE DELL'AGIRE CRISTIANO

GIUSEPPE DE VIRGILIO

SOMMARIO: I. I precedenti interventi della Pontificia Commissione Biblica. II. L'«abbozzo ermeneutico» di H. Schürmann. III. Le linee direttrici del documento: Bibbia e Morale. IV. La criteriologia ermeneutica per fondare un «nuovo progetto». V. Conclusione.

PROGETTATO fin dal 2002, il documento della Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*¹ è stato pubblicato nel 2008 quale autorevole contributo offerto dai biblisti al dibattito sul rinnovamento della teologia morale.² Il nostro intento è quello di cogliere la rilevanza ermeneutica della presente proposta, senza entrare nel merito dell'analisi biblica e dei suoi risvolti morali.³ Riteniamo che la riflessione circa la relazione tra Bibbia e teologia morale proposta dai biblisti, soprattutto nella parte del documento relativa alla criteriologia, può offrire un significativo contributo per migliorare l'approccio ermeneutico e metodologico delle due «discipline».⁴ Dopo aver se-

¹ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Lev, Città del Vaticano 2008. Per una sintesi critica del documento, cfr. R. FABRIS, *Analisi del documento Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, «Rivista di Teologia Morale» 4 (2009) 11-16.

² Sarebbe stato auspicabile un documento a «due voci», una sorta di laboratorio metodologico che poteva risultare espressivo del «dialogo condiviso» tra biblisti e teologi morali. Per una valutazione complessiva del rapporto tra biblisti e teologi morali, cfr. P. BORDEYNE (ed.), *Bible et Morale*, Cerf, Paris 2003.

³ Cfr. L. ALVAREZ VERDES, *La ética bíblica frente a las nuevas propuestas de la hermenéutica*, «Moralia» 20 (1997) 171-198; IDEM, *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de S. Pablo*, Aeditiones Academiae Alphonsianae, Roma 2000, 25-127.

⁴ Con il termine «disciplina» applicata alla Bibbia si intende alludere alle «scienze bibliche», cioè all'insieme di quelle specifiche discipline che concorrono a formulare un giudizio di verità sui dati letterari, storici e teologici contenuti nel canone ebraico-cristiano della Bibbia. Tra queste discipline, sul versante dell'ermeneutica biblica sono coinvolte in prima persona la linguistica, la storiografia, l'archeologia, mentre sul versante del contenuto dottrinale, la ricerca biblica implica l'elaborazione di una «teologia biblica». All'interno della teologia biblica, con i medesimi procedimenti dell'analisi esegetica e i rispettivi presupposti ermeneutici, si elabora l'etica biblica. Pertanto quando si evoca il rapporto tra Bibbia e morale, si presuppone l'utilizzazione e la mediazione necessaria delle scienze bibliche al fine di pervenire ad una teologia biblica e segnatamente ad un'etica biblica, in grado di comunicare le sue conclusioni utili per la riflessione sistematica nel campo della morale.

gnalato il contributo di H. Schürmann allo sviluppo della riflessione, presentiamo le linee direttrici del documento, focalizzando la parte riguardante la criteriologia e le sue conseguenze applicative.

I. I PRECEDENTI INTERVENTI DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA

Nel periodo post-conciliare gli interventi della Pontificia Commissione Biblica¹ si sono concentrati sui seguenti temi: «Il ruolo della donna nella società e nell'attività religiosa secondo la Sacra Scrittura» (1975-76); «L'uso della Sacra Scrittura negli scritti che riguardano la teologia della liberazione» (1977); «L'acculturazione nella stessa Sacra Scrittura».² Dal 1980 al 1983 la Commissione studia il «Problema ermeneutico e cristologia» ed elabora un testo comune, poi pubblicato insieme a nove relazioni di singoli membri.³ Il tema successivo, indagato dal 1985 al 1988 tratta di «Rapporti tra Chiese locali e universalità dell'unico Popolo di Dio».⁴

Iniziata la riflessione sui metodi di interpretazione della Bibbia nel 1989, la Commissione pubblica nel 1993 il documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, nella ricorrenza centenaria della *Providentissimus Deus* di Leone XIII e cinquantenario della *Divino Afflante Spiritu* di Pio XII. Il documento sul *l'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* fa riferimento alle problematiche relative alla morale biblica e dà alcuni orientamenti ermeneutici di carattere generale.⁵ Quasi nello stesso periodo inizia una ulteriore riflessione sul ruolo del popolo ebraico e della Scrittura nella Bibbia cristiana, che culmina con la pubblicazione del documento *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* nel 2001. Anche quest'ultimo documento risulta importante per via dei criteri ermeneutici che sorreggono la relazione tra Bibbia ebraica e interpretazione cristiana e che vengono richiamati ed ampliati nella riflessione sul rapporto tra "Bibbia e morale". È proprio la relazione "Bibbia e morale" ad essere posta a tema fin dal 2002. Dopo una lunga gestazione, che ha visto l'avvicinarsi al soglio pontificio di papa Benedetto XVI, la Commissione pubblica nel 2008 il documento: *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*. Come si può constatare il nostro documento è stato preceduto da una gradualità di interventi di natura ermeneutica che hanno caratterizzato il percorso della ricerca teologica dopo il Concilio.

¹ Cfr. K. STOCK, *Cento anni della Pontificia Commissione Biblica*, «La Civiltà Cattolica» 154 (2003) 209-220.

² L'importante discorso che Giovanni Paolo II tenne in questa occasione è stato pubblicato insieme alle relazioni dei membri della Commissione in *Fede e Cultura alla luce della Bibbia. Atti della Sessione Plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica*, Elledici, Leumann 1981.

³ Cfr. COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *Bible et Christologie*, Cerf, Paris 1984.

⁴ Il frutto di questo lavoro è la pubblicazione di un testo comune, insieme a 20 studi personali, sotto il titolo COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Lev, Città del Vaticano 1989.

⁵ Circa il ruolo dell'interpretazione biblica in relazione alla teologia morale cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 1993, n. 101.

II. L' "ABBOZZO ERMENEUTICO" DI H. SCHÜRMAN

È noto come il confronto circa il ruolo della Bibbia in teologia morale si colloca all'interno del più ampio processo di rinnovamento auspicato dai padri conciliari. Un primo tentativo di riflettere sulla questione ermeneutica della relazione tra "Bibbia e morale" viene sollecitato dal dibattito post-conciliare relativo alla specificità della morale cristiana.¹ L'interesse crescente per questo tema è testimoniato anche dall'ampia e diversificata letteratura prodotta in questo periodo.²

Una tappa significativa che precede il nostro documento è rappresentata dall'intervento sul valore obbligante delle norme e degli insegnamenti neotestamentari e della validità delle norme bibliche svolto dalla Commissione Teologica Internazionale nell'autunno del 1974. Tra gli autorevoli contributi presentati nella sessione di lavoro, la Commissione accoglie sostanzialmente lo studio di H. Schürmann, che ancora oggi è ritenuto un punto di riferimento del dibattito ermeneutico.³ Fermiamo la nostra attenzione sulla proposta di Schürmann, la cui sintesi illumina l'impianto concettuale della recente relazione tra Bibbia e morale. Secondo H. Schürmann il giudizio circa il significato e le modalità del valore "obbligante" derivato dagli insegnamenti biblici è una "questione ermeneutica" della teologia morale. Tuttavia tale questione ermeneutica comprende il "problema esegetico" relativo al tipo di valore obbligante che la Bibbia espi-

¹ Cfr. J. M. GUSTAFSON, *The Place of Scripture in Christian Ethics*, «Interpretation» 24 (1970) 430-455; D. H. KELSEY, *The uses of Scripture in recent theology*, Fortress, Philadelphia 1975; G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1989, 30-62; J. S. SIKER, *Scripture and ethics: twentieth century portraits*, Oxford University Press, New York 1997.

² L'ampio dibattito circa il rinnovamento della morale cristiana, sviluppatosi soprattutto nel periodo post-conciliare è riassunto nei lavori di O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, Dehoniane, Bologna 1981; V. GÓMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica. Il cambiamento della matrice disciplinare dopo il concilio Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 1988; L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993.

³ Lo studio dal titolo originale: *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlicher Wertungen und Weisungen*, è stato pubblicato in italiano con il titolo *La questione del valore obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti neotestamentari. Un abbozzo*, in J. RATZINGER, H. SCHÜRMAN, H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Città Nuova, Roma 1986, 9-35. Il testo fu presentato in occasione della seduta plenaria della Commissione Teologica Internazionale, tenutasi a Roma dal 16 al 21 dicembre 1974. Esso fu approvato dalla stessa commissione «in forma generica ut textus CTI». In quella occasione intervennero anche J. Ratzinger con un contributo dal titolo: *Magistero ecclesiastico – Fede – Morale*, e H. U. von Balthasar, con un contributo dal titolo: *Nove tesi per un'etica cristiana*. È la prima volta che la Commissione Teologica Internazionale, il cui segretario del tempo era Ph. Delhay, che fu anche presidente della sotto-commissione di morale, pubblicava dei documenti lasciando la firma degli autori. Secondo Delhay si trattava di testi talmente densi e organici che metterci le mani sarebbe stato guastarli; perciò la sotto-commissione li ha approvati "in forma generica" – cioè in blocco, ma non nelle singole affermazioni – e li ha pubblicati così com'erano (cfr. *Enchiridion Vaticanum*, v [1974-1976], Dehoniane, Bologna 1979, 613); cfr. gli interventi di Ph. Delhay sui lavori della Commissione Teologica Internazionale, «La Rivista del Clero Italiano» (1975) 721-722; 890-893.

me.¹ Il fondamento teologico su cui si basa la proposta dell'esegeta tedesco consiste nel rivendicare il "carattere normativo" degli scritti neotestamentari, in quanto essi sono il riflesso del giudizio etico della Chiesa delle origini, la quale come Chiesa "in divenire" fu destinataria prima e privilegiata della rivelazione.²

Alla luce di questa considerazione Schürmann distingue nel Nuovo Testamento due tipi di insegnamento: 1) il comportamento e la parola di Gesù come "tipo di insegnamento etico infine obbligante", visti alla luce postpasquale del Signore risorto; 2) le valutazioni e gli insegnamenti degli apostoli e degli altri pneumatici protocristiani nonché le diverse tradizioni delle comunità protocristiane.³ Sulla base di questa distinzione, l'autore sviluppa una serie di argomentazioni di carattere ermeneutico e teologico.⁴ Negli scritti evangelici come nella letteratura epistolare si sottolinea primariamente il comportamento esemplare di Cristo e solo in un secondo momento seguono gli insegnamenti etici. Per tale ragione Schürmann prende in esame separatamente il "comportamento" di Gesù rispetto alla sua "parola". Particolarmente negli scritti paolini e giovannei l'invito all'amore esprime una radicalità che deriva la sua motivazione dal comportamento del «Figlio dell'uomo che spogliò se stesso (Paolo) ovvero discese (Giovanni), tanto più che questo amore che si dà dentro nell'esistenza umana e nella morte rappresenta e illustra l'amore di Dio». ⁵ È questo invito all'amore (*agapē*) che definisce la vita cristiana, motivandola alla luce del futuro. Secondo Schürmann l'«amore che serve e si dona» rappresenta un singolare postulato dell'etica neotestamentaria. In risposta a questo amore si ha la sequela e l'imitazione di Gesù. La sequela e l'imitazione consistono nell'associazione della vita dei battezzati al mistero di Cristo e definiscono il concreto comportamento umano-etico dei credenti nel mondo.⁶ Non potremmo comprendere il compor-

¹ Rileva l'autore: «Anche i libri del Vecchio Testamento divinamente ispirati, conservano valore perenne (cfr. Rm 15,4) e Dio sapientemente dispose "che il Nuovo Testamento fosse nascosto nel Vecchio e che il Vecchio diventasse chiaro nel Nuovo" (*Dei Verbum*, 14). La proposta si limita all'analisi degli scritti neotestamentari, dato che "i libri del Vecchio Testamento integralmente assunti nella predicazione evangelica, ricevono e manifestano il loro pieno significato nel Nuovo Testamento" e che la questione relativa al valore obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti biblici va posta alla luce degli scritti neotestamentari», SCHÜRMANN, *La questione del valore obbligante*, 13.

² Cfr. *Dei Verbum*, 8.16. Annota Schürmann: «"La predicazione apostolica è espressa in modo speciale nei libri ispirati" (DV 8); tuttavia, gli apostoli "tramandarono ciò che avevano ricevuto" a loro volta (cfr. Eb 2,3) dalla tradizione delle comunità protocristiane e, infine, dal Signore stesso», SCHÜRMANN, *La questione del valore obbligante*, 13.

³ Cfr. *ibidem*, 14. La distinzione segue l'indicazione paolina in 1Cor 7,10.17 con 1Cor 7,12.40.

⁴ Considerando i singoli scritti neotestamentari si può notare come l'accento è posto in modo diverso, ora sul *kerigma*, ora sull'insegnamento (*didakē*), con la presenza di affermazioni indicative ed imperative. Il comportamento prepasquale di Gesù diventa intelligibile solo alla luce della sua parola, così come gli insegnamenti prepasquali vanno compresi nel più ampio orizzonte dell'annuncio del Regno di Dio e della salvezza universale.

⁵ *Ibidem*, 17.

⁶ Afferma l'autore: «L'intero comportamento etico dei credenti deriva – in cerchi che si allargano – la sua proprietà dal *proprium* cristologico menzionato: da qui diventano comprensibili: il precetto della rinuncia di sé fino al martirio (cf. Mc 8,35 e altrove), il precetto di amare il nemico (cf. solo Mt 5,43-47), quello della rinuncia alla giustizia (cf. ad es. 1Cor 6,1-8), la rinuncia al divorzio (Mc 10,2-12; 1Cor 7,10s.). Da qui sono resi possibili e improntati in maniera distintiva anche il comportamento

tamento di Gesù senza interpretare le sue parole. Infatti le parole del Signore rendono intelligibile l'amore che serve e che si dona, illuminate dal mistero dell'Incarnazione e della Pasqua. Alla luce di questo duplice mistero le parole del Signore sono «la norma ultima del comportamento etico dei credenti». Sia in Paolo che nelle tradizioni dei Vangeli, possiamo vedere come le parole di Gesù, sotto forma di discorsi, costituiscono la fonte autorevole per l'ordinamento della vita dei singoli credenti e dell'intera comunità. In quanto tali, le parole assumono per la Chiesa un valore obbligante.¹ Soffermandosi infine sulla questione specifica dell'interpretazione delle parole di Gesù nell'ambito della comunità postpasquale, l'esegeta tedesco ritiene che non esistono parole che sono state intese come «leggi» nel senso della prassi rabbinica, ma come «insegnamenti intenzionali» che lasciano aperta la soluzione etica. Nelle due ricorrenze in cui Paolo cita esplicitamente gli insegnamenti del Signore,² l'Apostolo consiglia di osservare – in una situazione diversa e più difficile – gli insegnamenti di Gesù non legalisticamente, bensì «secondo le intenzioni ossia approssimativamente».³

Oltre alla valenza «cristologica», Schürmann ritiene che il carattere obbligante delle valutazioni etiche neotestamentarie si fondi sulla loro connotazione «ecclesiale». Infatti gli scritti neotestamentari riflettono il comportamento e la parola degli apostoli (o dei pneumatici protocristiani), nonché il modo di vita e la tradizione delle comunità del primo periodo della Chiesa, che è autorevole e normativa per i credenti. La tradizione apostolica deriva il suo valore obbligante dal fatto che in essa è stato accolto il messaggio del Cristo Signore e il suo modo di vita. Così nel comportamento e nell'insegnamento degli apostoli i credenti possono rintracciare l'autorità dell'esempio e delle parole di Cristo che continua nella tradizione della Chiesa.⁴ Negli scritti neotestamentari vi sono altre

distaccato, da un lato, impegnato nel mondo, dall'altro (cf. 1Cor 7,29 ss.), le rinunce e la povertà volontarie (cf. solo 2Cor 6,4-10), l'abbandono della famiglia (Lc 14,26), il celibato (cf. Mt 19,12; 1Cor 7). L'intero comportamento etico del credente è infine definito e radicalizzato in maniera distintiva da questa realtà centrale», *ibidem*, 18.

¹ Annota il nostro autore: «Se le parole di Gesù sono valutate come la norma ultima etica, bisogna che si tenga conto anche del loro carattere letterario: come genere letterario, la maggior parte delle parole di Gesù non vuole essere intesa intrinsecamente come «leggi»; talune parole si configurano chiaramente come *modelli comportamentali*, sono dunque intese in modo paradigmatico», *ibidem*, 19.

² L'autore prende ad esempio il caso della rinuncia ai beni (cfr. Lc 10,7b e paralleli in 1Cor 9,14) e la questione del divorzio (cfr. Mc 10,11s. e paralleli in 1Cor 7,12-16). In entrambi i casi il precetto di Gesù ha un significato obbligante solo in senso intenzionale, per il fatto che occorre che il credente tenga conto dello spirito del precetto e non della «lettera». Annota inoltre Schürmann: «Se questi esempi documentano di un'autorità dell'era apostolica o anche di quella della Chiesa postapostolica o dei singoli cristiani, l'esegeta non è in grado di deciderlo con i mezzi a sua disposizione», *ibidem*, 21.

³ *Ibidem*, 20.

⁴ Un tale fenomeno interpretativo dell'etica cristiana è rintracciabile nell'evoluzione teologico-letteraria degli scritti neotestamentari e nel successivo periodo dei primi secoli della Chiesa. Secondo Schürmann la maggior parte di tali insegnamenti ha un fine «praticamente pastorale», anche se la valutazione del carattere etico obbligante della paradosi protocristiana implica la distinzione tra: a) valutazioni e insegnamenti di tipo teo-logico/escato-logico; b) valutazioni e insegnamenti «particolari» che si riferiscono a differenti ambiti della vita e del mondo. Circa le valutazioni e gli insegna-

esortazioni ed imperativi che invitano a lasciarsi determinare dalla vicinanza del Regno, ossia dalla *parusia* ed implicano nei credenti l'esercizio della vigilanza nell'attesa dell'ora imminente. Tuttavia il complesso delle esortazioni e degli imperativi etici ha come orizzonte comune il precetto della donazione totale nell'amore, diversamente formulato nei vari contesti biblici. In definitiva il precetto dell'amore rivendica di essere la «legge di Cristo» (Gal 6,2), il «comandamento nuovo» (Gv 13,34; 15,12; 1Gv 2,7s.) ed implica il dovere dell'adempimento assoluto.

Circa le valutazioni e gli insegnamenti particolari, l'esegeta tedesco propone la distinzione tra «insegnamenti spirituali», dove è presente un «giudizio misto», e «insegnamenti etici» in senso più stretto. Gli «insegnamenti spirituali» definiscono complessivamente lo stile di vita della comunità e trattano in larga misura di un'etica improntata sulle «relazioni di fraternità».¹ Questi insegnamenti spirituali posseggono un notevole rilievo nella parenesi neotestamentaria; là dove sono formulati in termini generali, difficilmente è possibile mettere in questione il loro carattere obbligante permanente. Tra le esortazioni e gli insegnamenti etici in senso più stretto, vanno individuati gli atteggiamenti e le azioni sociali nei quali l'amore del prossimo si storicizza e si concretizza.² La loro stretta connessione con il precetto dell'amore conferisce a queste esortazioni ed insegnamenti una intenzione obbligante.³ In definitiva la questione ermeneutica della valutazione del carattere obbligante degli insegnamenti etici in senso stretto, rimane un problema non solo biblico ma anche della teologia morale,⁴ la quale deve chiedersi «come sarebbe possibile oggi formulare la loro rivendicazione di validità».⁵ Un ultimo accenno è riservato a quelle valutazioni

menti di tipo teo-logico/escato-logico, il nostro autore riconosce che negli scritti neotestamentari l'interesse principale parenetico implica una «donazione amorevole totale» del credente in risposta all'amore escatologico di Dio in Cristo. Il riferimento per eccellenza è al comandamento dell'amore di Dio e del prossimo (cfr. Mc 12,28-34 e paralleli), che invita a seguire un comportamento modellato sul «nuovo comandamento» e rivendica «un valore obbligante assoluto».

¹ Tra i diversi insegnamenti relativi alla fraternità l'autore menziona: le esortazioni alla gioia (Fil 3,1; Rm 12,15), alla preghiera incessante (cfr. 1Ts 5,17), a rendere grazie (1Ts 5,18; Col 3,17), alla stoltezza (1Cor 3,18ss.) all'impassibilità (1Cor 7,29). In modo del tutto speciale si pone l'esortazione ad essere ricolmi dello Spirito (cfr. Ef 5,18) e a camminare secondo lo Spirito (cfr. Gal 5,16). Negli insegnamenti di tipo spirituale possono trovarsi formulazioni concrete che non sempre sono applicabili al contesto ecclesiale odierno (cfr. 1Cor 7-14, Col 3,16; Ef 5,19), tuttavia «anche a siffatti insegnamento e direttive non si dovrebbe attribuire precipitosamente carattere paradigmatico e darne modelli d'azione; si dovrebbe piuttosto chiedersi seriamente se ancora oggi possono essere osservati in maniera analogica e approssimativa, adattivamente o intenzionalmente», *ibidem*, 29.

² Cfr. 1Cor 13,4-7; 1Ts 5,14; Col 3,12; Rm 12,9-21.

³ Tuttavia secondo il nostro autore: «là dove il comandamento dell'amore «prende corpo» in norme operative e singole direttive concrete, bisogna esaminare se e in che maniera non solo le valutazioni condizionate dal tempo, ma anche particolari situazioni storiche incidano sul precetto fondamentale, sicché in una situazione mutata non si potrà pretendere che un'osservanza analogica ossia approssimativa, adattiva o intenzionale», *ibidem*, 30.

⁴ Circa le norme condizionate dal contesto e dal tempo, Schürmann segnala i testi di 1Cor 7,1-7; Col 3,19; cfr. Ef 5,25-30; Col 3,22 e la problematica della schiavitù in Filemone.

⁵ *Ibidem*, 31.

etiche e insegnamenti neotestamentari che si riferiscono ad altri ambiti essenziali particolari e che sono condizionati dal tempo e dal contesto vitale di appartenenza.¹ Tali valutazioni richiedono sempre un'attenta e ponderata analisi ermeneutica dei testi biblici, sia sul piano dell'indagine esegetico-teologica che su quello propriamente morale.²

Il quadro complessivo che H. Schürmann traccia non incoraggia affatto al giudizio generalizzante secondo il quale tutte le valutazioni e gli insegnamenti sarebbero condizionati dal tempo e quindi escluderebbero la validità obbligatoria dei precetti contenuti nel Nuovo Testamento.³ Il commento conclusivo è indicativo per comprendere il pensiero dell'esegeta tedesco e anche l'attualità del nostro documento:

L'ermeneutica della teologia morale ha fondamentale diritto d'essere nei confronti di simili valutazioni e insegnamenti etici degli scritti neotestamentari. Tuttavia per pervenire ai *criteria moralitatis* e anche per pervenire ai *criteria theologiae moralis*, questa ermeneutica – se si prende sul serio il significato delle Sacre Scritture – non potrà procedere né biblicisticamente né a livello puramente razionale, essa dovrà pervenire alle sue conoscenze nell' "incontro": nel confronto sempre nuovo delle conoscenze critiche moderne con le conoscenze etiche delle Sacre Scritture [...]. Ciò però deve avvenire nella comunione del popolo di Dio, nell'unione del *sensus filium* e del magistero con l'aiuto della teologia nel suo insieme. L'esegeta non può decidere da solo le questioni dell'ermeneutica della teologia morale.⁴

Dopo lo studio della Commissione teologica internazionale e segnatamente la proposta di H. Schürmann non si sono avuti ulteriori interventi. Sul versante della riflessione ermeneutica vanno segnalate le indicazioni circa l'interpretazione della Bibbia nella cristologia (1984), nell'ermeneutica biblica (1993) e nella rilettura della Scrittura ebraica nella Bibbia cristiana (2001). È nel recente documento sul tema Bibbia e morale che si registra il "salto di qualità" ermeneutico e si aprono nuove prospettive per il rinnovamento della teologia morale.

¹ L'autore menziona come esempi gli avvertimenti relativi all'idolatria (cfr. Gal 5,20), i principali vizi pagani come l'impudicizia e l'inganno (cfr. 1Ts 4,3-6). Inoltre la valutazione viene estesa alle consuetudini del tempo, quali la subordinazione della donna nei riguardi dell'uomo (cfr. 1Cor 11,2-16; 14,33-36), il precetto di sottomissione alle autorità costituite (cfr. Rm 13,1-7) e l'atteggiamento riguardo alla condizione degli schiavi.

² Schürmann afferma: «Non può essere considerata comunque come modello per tutti i tempi la maniera unilaterale con cui – in espressioni verbali temporanee! – Matteo, riportando le parole del Signore, squalifica i farisei (ad es. Mt 23), e la successiva tradizione squalifica gli ebrei (ad es. 1Ts 2,15) o i pagani (ad es. Rm 1,26-32), gli eretici (2Pt 2,19-22; Gd 6-16 e altrove)», *ibidem*, 32-33.

³ Pur apprezzando lo sforzo ermeneutico della proposta di Schürmann, Segalla critica l'estrema prudenza con la quale l'esegeta tedesco procede nell'analisi letteraria: «Tale estrema prudenza non aiuta però a chiarire i problemi, anche se più di molti altri li mette acutamente in luce. Non vi è chiarezza tra elementi formali letterari e contenuti come criteri per la distinzione dei vari tipi di norme», SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica*, 59.

⁴ SCHÜRMAN, *La questione del valore obbligatoria*, 34.

III. LE LINEE DIRETTRICI DEL DOCUMENTO: BIBBIA E MORALE

L'ampia ed articolata analisi proposta nel testo della Pontificia Commissione Biblica è preceduta da un'*Introduzione* (nn. 1-6) nella quale si presentano gli obiettivi, i criteri di lettura e i destinatari di questo contributo biblico-teologico.¹ Segue il corpo del documento diviso in due grandi parti: I) *Una morale rivelata; dono divino e risposta umana* (nn. 7-91); II) *Alcuni criteri biblici per la riflessione morale* (nn. 92-154). Chiude il lavoro una *Conclusione* con le «prospettive per l'avvenire» (nn. 155-162). Nell'*Introduzione* vengono suggeriti gli obiettivi e i criteri che hanno guidato gli estensori del testo. Si tratta di un lavoro svolto da biblisti che non intende invadere il campo riservato alla scienza filosofica e morale.

Circa gli obiettivi, il documento intende: a) situare la morale cristiana nell'orizzonte più vasto dell'antropologia e delle teologie bibliche; b) facilitare l'uso appropriato della Bibbia a quanti vogliono approfondire una riflessione morale o cercano di rispondere agli interrogativi posti nelle situazioni attuali. Circa il metodo biblico prescelto, pur tenendo conto dei risultati dell'esegesi storico-critica, viene esplicitamente dichiarata l'opzione per l'«approccio canonico» alla Bibbia, che garantisce un'interpretazione il più possibile unitaria e sincronica del messaggio scritturistico.² Fin dall'*Introduzione* si dichiara l'assunzione di un principio centrale e originale che guida la riflessione degli estensori: il concetto-chiave di "morale rivelata" come dono di Dio,³ che si iscrive nell'orizzonte tracciato dal Concilio Vaticano II. Recita a proposito il documento:

¹ Si tratta di un lavoro singolare per il tema trattato, che si caratterizza per la sua ampiezza e ricchezza biblico-teologica. Commenta Fabris: «Il documento della Pontificia commissione biblica è uno strumento utile sotto il profilo della metodologia ermeneutica. Al di là dell'analisi esegetica dei singoli testi o libri biblici – che si può o meno condividere – si tenta di stabilire una connessione tra le istanze etiche attuali e l'orizzonte teologico della Bibbia, colmando, per quanto è possibile, la distanza storica e culturale che separa il testo biblico dai lettori di oggi», FABRIS, *Analisi del documento Bibbia e morale*, 16.

² Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I, C, 1. Una valutazione delle caratteristiche del metodo biblico è proposta in F. LAMBIASI, *Dimensioni caratteristiche dell'interpretazione biblica*, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, commento a cura di G. Ghiberti e F. Mosetto, Elledici, Leumann 1998, 299-363.

³ Il motivo del "dono" viene assunto in modo sistematico nello sviluppo del documento. K. Stock, segretario della Commissione, ha sottolineato come nell'analisi proposta i biblisti «hanno constatato tre doni principali di Dio: 1) *La Creazione*, dove sono già impliciti i modi giusti di accettare, vivere come creature di Dio. 2) *La Sua Alleanza con il Popolo di Israele*. Infatti, secondo il racconto biblico quando viene stipulata l'Alleanza al Monte Sinai, c'è anche la proclamazione del Decalogo, che è preceduto dall'autopresentazione di Dio: "Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù" (*Es* 20, 2). Il Decalogo è direttamente preceduto da questa proclamazione della liberazione. 3) *La venuta del Figlio di Dio* e poi l'opera, l'esempio, il destino del Figlio di Dio, che si autoproclama come "la Via, la Verità, la Vita" (*Gv* 14,6). Gesù è quindi il dono di Dio all'umanità e allo stesso tempo l'esempio più alto per un giusto comportamento morale. Dunque questa è l'idea di fondo nella prima parte del nostro testo, che vogliamo presentare come la struttura principale della morale biblica», M. TESTA, *Intervista a padre Klemens Stock, Segretario della Pontificia Commissione Biblica*, in *www.Zenit.org* 15.06.2008.

Il termine “morale rivelata” non è forse classico né abituale. Ciononostante esso si iscrive nell’orizzonte tracciato dal Concilio Vaticano Secondo nella Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione. Il Dio della Bibbia non svela anzitutto un codice, ma “se stesso” nel suo mistero e “il mistero della sua volontà”. “Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole tra loro intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole proclamano le opere e illuminano il mistero in esse contenuto.” (*Dei verbum*, I, 2) Pertanto, tutti gli atti con i quali Dio si rivela hanno una dimensione morale per il fatto che richiamano gli esseri umani a conformare il loro pensiero e il loro agire al modello divino: “Siate santi, perché io il SIGNORE Dio vostro, sono santo” (Lv 19,2); “Voi dunque siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48).¹

Pertanto nella definizione di “morale rivelata” entrano in gioco due idee fondamentali: 1) l’iniziativa gratuita di Dio nella quale svela se stesso; 2) il mistero della sua volontà espresso “negli eventi e nelle parole” che contrassegnano la sua azione nella storia della salvezza.² In una forma tutta originale, la morale cristiana viene collocata nell’“orizzonte propriamente spirituale” e definita in relazione alla rivelazione proveniente di Dio come “seconda, senza essere secondaria”, perché ciò che è primo e fondante è l’iniziativa di Dio.³ Assumere questa prospettiva significa che

la rivelazione può essere usata per definire e discernere il carattere morale dei problemi morali avvertiti oggi come più urgenti. La morale, quindi, deriva da un’esperienza di Dio e del suo atteggiamento verso di noi. È meno interessata a dare senso all’esperienza terrena che a imparare la via della salvezza, l’*imitatio Dei* insegnata da Dio.⁴

Un secondo principio non meno importante è rappresentato dall’asserto teologico secondo il quale l’unità dei due Testamenti è fondata cristologicamente, nel senso che tutta la rivelazione converge verso Cristo. Questo principio è importante sia per la riflessione biblico-teologica, che per le sue ricadute nell’ambito della teologia morale.⁵ La sua applicazione evita di opporre Antico e Nuo-

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 4.

² Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

³ Cfr. A. FUMAGALLI, *Il dinamismo graduale della morale biblica*, «Rivista di Teologia Morale» 4 (2009) 17-22; T. KENNEDY, *La Sacra Scrittura e i problemi etici della nostra epoca*, «Rivista di Teologia Morale» 4 (2009) 23-27.

⁴ *Ibidem*, 23.

⁵ La questione viene sottolineata fin dall’esordio nel documento della Pontificia Commissione Biblica, che rileva: «Tutta la rivelazione – ossia il progetto di Dio che vuole farsi conoscere e aprire a tutti il cammino della salvezza – converge verso Cristo. Nel cuore della Prima Alleanza il “cammino” designa contemporaneamente un percorso di esodo (l’evento liberatore primordiale) e un contenuto didattico, la Torah. Nel cuore della Nuova Alleanza, Gesù dice di se stesso: “Io sono la via, la verità e la vita” (Gv 14,6). Condensa dunque nella sua persona e nella sua missione tutta la dinamica liberatrice di Dio e anche, in un certo senso, tutta la morale, concepita teologicamente come dono di Dio, cioè cammino per accedere alla vita eterna, all’intimità totale con lui. Si percepisce di qui l’unità profonda dei due Testamenti. Ugo di San Vittore esprimeva questa intuizione con una formula incisiva: “Tutta la divina Scrittura è un libro solo e quest’unico libro è Cristo” (*De arca Noe*,

vo Testamento in materia di morale, come in ogni altro campo. A supportare questa posizione è l'analisi offerta dal precedente documento della Pontificia Commissione Biblica: *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, in cui veniva elaborato il rapporto tra i due Testamenti in termini di «continuità, discontinuità e progressione».

La Prima Parte si articola in cinque sezioni, che seguono uno sviluppo canonico dall'Antica alla Nuova Alleanza. Gli estensori hanno scelto di impiegare la categoria del «dono» per tradurre l'idea secondo la quale la storia degli avvenimenti è frutto della provvidenza divina che implica la corrispondenza dell'uomo.¹ Nella prima sezione il discorso si incentra sul «dono della creazione e le sue implicazioni morali». L'intento teologico è quello di fondare la riflessione morale sulla base antropologica dei racconti di creazione (Gen 1-2) nei quali «si presenta qui un programma di antropologia teologica nel senso stretto del termine, in quanto può parlare di Dio solo colui che parla dell'uomo, e viceversa, dell'uomo può parlare solo colui che parla di Dio».² I tratti distintivi dell'antropologia emergente dai racconti di creazione sono sei:

1. la razionalità, cioè la capacità e l'obbligo di conoscere e di comprendere il mondo creato, 2. la libertà, che implica la capacità e il dovere di decidere e la responsabilità per le decisioni prese (Gn 2), 3. una posizione di guida, però in nessun modo assoluta, bensì sotto il dominio di Dio, 4. la capacità di agire in conformità con colui di cui la persona umana è l'immagine, o di imitare Dio, 5. la dignità di essere una persona, un essere «relazionale», capace di avere rapporti personali con Dio e con gli altri esseri umani (Gn 2), 6. la santità della vita umana.³

L'elenco di queste caratteristiche è un tentativo di interpretare con categorie attuali l'espressione biblica dell'uomo «immagine di Dio». Poiché l'uomo e il mondo sono un dono di Dio, da questo dono deriva la responsabilità morale dell'essere umano. Sussiste una connessione tra antropologia biblica e impegno

11, 8). Si avrà cura dunque di non opporre Antico e Nuovo Testamento, in materia di morale come in ogni altro campo. In questo caso il documento precedente della Pontificia Commissione Biblica potrà fornire gavitelli utili, quando segnala i rapporti tra i due Testamenti in termini di continuità, discontinuità e progressione (*Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, nn. 40-42)», PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 5. Per lo sviluppo della riflessione teologica, cfr. C. DOHMEN, F. MUSSNER, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Herder, Freiburg i.B. 1993; S. ROMANELLO, R. VIGNOLO (a cura di), *Rivisitare il compimento. Le scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento*, Glossa, Milano 2006; E. ZENGER, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i cristiani*, Queriniana, Brescia 1997; E.S. GERSTENBERGER, *Teologie nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2005, 11-26 (la questione del contesto teologico); 283-306 (le conseguenze per la teologia e l'etica cristiana); M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Dehoniane, Bologna 2005; IDEM, *Unità tra Antico e Nuovo Testamento*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1459-1468.

¹ Per una riflessione sulla categoria del «dono» in teologia morale, cfr. A. GNADA, *Le principe don en éthique sociale et théologie morale. Une implication de la philosophie du don chez Derrida, Marion et Brunière*, L'Harmattan, Paris 2009.

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 8.

³ *Ibidem*.

morale: da questa relazione si ricavano indicazioni morali che vanno dall'obbligo di indagare il progetto di Dio e cercare di discernere la sua volontà per poter agire giustamente, alla responsabilità nei confronti del mondo creato di amministrare in modo saggio, al rispetto verso l'altro e alla continua ricerca di un equilibrio non solo verso i sessi ma anche fra la persona e la comunità.¹

Nella seconda sezione si presentano «il dono dell'alleanza nell'Antico Testamento e le norme per l'agire umano». Viene proposta una distinzione previa tra «la progressiva percezione» della realtà dell'alleanza nella storia d'Israele e la presentazione narrativa che si trova nella redazione finale della Bibbia canonica. L'esodo dall'Egitto rappresenta per Israele l'evento storico fondamentale e fondatore e l'intuizione iniziale di questo evento si concretizza in quattro tratti principali in cui Dio è protagonista: «il Dio d'Israele accompagna, libera, dona e raccoglie». ² In questa azione liberatrice di Dio si snoda il dono della *Torah* come «cammino per entrare e rimanere in rapporto con Dio, cioè per donarsi a Dio in risposta». ³ È in questo contesto che matura la consegna del Decalogo come via da seguire (*derek*), la legge fondamentale del Sinai, introdotta dalla presentazione di Yhwh liberatore (Es 20,2). Per cogliere la potenzialità etica del Decalogo, il documento evidenzia i valori condivisi nei dieci comandamenti: Dio (assoluto), la riverenza religiosa, il tempo, la famiglia, la vita, la stabilità della coppia, la libertà, la reputazione, la casa e le persone che vi appartengono con i loro beni materiali. ⁴ Il motivo dell'alleanza e della Legge è ripreso nell'analisi dei profeti (cfr. Ger 31,31-34) e dei libri sapienziali (Qoelet e Siracide). ⁵ Circa lo sviluppo neotestamentario del tema si sottolinea come l'etica del Decalogo e della Legge viene proiettata nella nuova prospettiva del compimento cristologico dell'amore. È ponendosi sulle «tracce di Gesù» che la Legge e i comandamenti trovano la loro piena comprensione ed applicazione morale. ⁶

Nella terza sezione si presenta «La nuova alleanza in Gesù Cristo come ultimo dono di Dio e le sue implicazioni morali». La trattazione si sviluppa a tre livelli: a) La venuta del Regno di Dio e le sue implicazioni morali; ⁷ b) la proclamazione delle beatitudini; ⁸ c) Il dono del Figlio e le sue implicazioni morali negli scritti neotestamentari. ⁹ Una sottolineatura specifica è riservata al dono dell'Eucaristia. Infatti celebrando il mistero eucaristico la comunità cristiana prolunga la memoria di Gesù, che con il dono di se stesso fonda la nuova alleanza. In essa si trova la sintesi della rivelazione dell'amore di Dio e dell'impegno etico dei credenti. Recita a proposito il documento:

¹ Cfr. *ibidem*, n. 11. Nel Nuovo Testamento l'antropologia teologica fondata sulla creazione assume una connotazione cristologica con conseguenze morali: tutte le cose create sono buone, razionalità e libertà dell'essere umano, dimensione relazionale dell'uomo e della donna creati a immagine di Dio, cfr. *ibidem*, n. 13.

² *Ibidem*, n. 14.

³ *Ibidem*, n. 16.

⁴ Si pone la distinzione tra i «valori verticali», contenuti nei primi tre comandamenti, e quelli «orizzontali» indicati nei restanti sette comandamenti, cfr. *ibidem*, n. 31.

⁵ Cfr. *ibidem*, nn. 36-40.

⁶ Cfr. *ibidem*, n. 32.

⁷ Cfr. *ibidem*, n. 42-46.

⁸ Cfr. *ibidem*, nn. 47.

⁹ Cfr. *ibidem*, nn. 48-73.

Nell'eucaristia Gesù dà se stesso alla comunità dei partecipanti proprio nel suo atto supremo, nella sua totale dedizione a Dio Padre e nel suo sconfinato impegno per gli uomini peccatori. Dando se stesso, Gesù comunica il suo Spirito, lo Spirito di Cristo (Rm 8,9; Fil 1,19). Questo dono chiede in esseri liberi una accoglienza attiva, un adeguarsi allo Spirito di Gesù, un agire nel suo Spirito. Paolo giunge perciò a questa conclusione: "Se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito" (Gal 5,25). Non si tratta di un imperativo imposto dall'esterno e da realizzare con le proprie forze ma di un imperativo interno, dato con lo stesso Spirito di Gesù. Rimane un compito continuo di aprirsi allo Spirito di Gesù, lasciarlo determinare le proprie azioni, seguirlo. Lo Spirito, vivo in Gesù e comunicato da Gesù specialmente attraverso il dono dell'eucaristia, diventa una realtà dinamica all'interno dei cuori dei cristiani, se essi non si oppongono al suo operare.¹

Nella quarta sezione si registra il passaggio «Dal dono al perdono», mediante una lettura sapienziale del tema della riconciliazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Gli estensori sottolineano preliminarmente l'importanza di vedere Dio non come «creditore severo che mette in ordine dei debiti ma Creatore benevolo che riporta gli esseri umani alla loro condizione di esseri amati da lui e che ripara i danni che hanno causato al mondo». ² Nella sua infinita misericordia il Padre si prende cura dell'uomo ferito e peccatore in modo costante lungo tutta la storia della salvezza. Il soggetto del perdono dei peccati, espresso nei testi biblici mediante la categoria dell'espiazione, è Dio. Negli scritti del Nuovo Testamento lo spazio del perdono definitivo è dato dall'amore di Dio, compiutosi nel mistero pasquale del Figlio, Gesù Cristo. Su questa epifania dell'amore di Dio che perdona si fonda la motivazione dell'impegno morale dei credenti, che si estende all'amore verso i nemici e al perdono reciproco.

La quinta ed ultima sezione ha come tema «La meta escatologica orizzonte ispirativo dell'agire morale». ³ Basandosi sulla teologia paolina e sul messaggio dell'Apocalisse, il documento evidenzia come questa meta escatologica «ha i suoi risvolti morali, che si riflettono sull'agire cristiano. Guardando ad essa il cristiano dovrà, anzitutto, prendere atto di essere, già fin da adesso, portatore di quella vita che poi avrà questa fioritura». ⁴ Attraverso il dono della vita eterna, espresso nella simbologia nuziale dell'incontro tra Cristo e la Gerusalemme nuova, si sottolinea l'invito alla cooperazione responsabile dei credenti in vista del compimento del Regno e del dono escatologico. In definitiva sia la concezione paolina dell'impegno nel presente storico che quella apocalittica della proiezione verso il compimento futuro finiscono per convergere e coincidere: «da una parte spostano con insistenza lo sguardo del cristiano dal presente al futuro, alla pienezza di vita che l'attende; dall'altra richiamano incessantemente l'attenzione al presente e all'impegno costante richiesto perché si realizzi, in futuro, quella pienezza di vita». ⁵

¹ *Ibidem*, n. 79.

² *Ibidem*, n. 81.

³ Cfr. *ibidem*, nn. 85-91.

⁴ *Ibidem*, n. 87.

⁵ *Ibidem*, n. 91.

IV. LA CRITERIOLOGIA ERMENEUTICA PER FONDARE UN "NUOVO PROGETTO"

Dopo aver presentato il ricco percorso teologico dei due Testamenti, nella seconda parte del documento vengono proposti «alcuni criteri biblici per la riflessione morale». Va premesso come gli estensori pongono la questione ermeneutica come una mediazione necessaria in vista della problematica morale attuale.¹ Si afferma:

Di fronte a questa complessa problematica, negli ultimi decenni s'è potuto essere tentati, in teologia morale, di marginalizzare, in tutto o in parte, la Scrittura. Che fare quando la Bibbia non dà risposte complete? E come integrare i dati biblici, quando per elaborare un discorso morale su tali questioni bisogna ricorrere ai lumi della riflessione teologica, della ragione e della scienza?²

Non è facile costruire un rapporto fecondo tra la teologia morale, che deve dare soluzioni alle questioni contemporanee, e la "morale rivelata", che si basa su una collezione di libri ispirati provenienti da autori ed epoche molto diversificate. Il documento intende proporre un "progetto" mediante la definizione di «criteri metodologici che permettano di fare riferimento alla Sacra Scrittura in materia morale, tenendo conto contemporaneamente dei contenuti teologici, della complessità della sua composizione letteraria e in fine della sua dimensione canonica».³

È importante sottolineare come i "criteri fondamentali e specifici" indicati nel testo sono il frutto di un processo interpretativo basato sull'antropologia biblica, così come emerge dall'analisi della prima parte del documento. In questo contesto va sottolineata l'importanza del n. 93, dove vengono indicati i criteri ed esplicitati i passi determinanti del progetto:

Nell'esposizione, per rischiarare quanto si può, a partire dalla Scrittura, le scelte morali difficili, distingueremo due criteri fondamentali (conformità alla visione biblica dell'essere umano e conformità all'esempio di Gesù) e sei altri criteri più specifici (convergenza, contrapposizione, progressione, dimensione comunitaria, finalità, discernimento).⁴

Si comprende come i due fondamentali ambiti che orientano la scelta ermeneutica del documento sono rappresentati dall'antropologia biblica e dalla cristologia.⁵ La Pontificia Commissione Biblica sostiene che nel giudizio «di scelte

¹ Cfr. ALVAREZ VERDES, *Ética bíblica y Hermenéutica*, 68-87. Per una riflessione sul ruolo della mediazione ermeneutica tra Bibbia e teologia morale, cfr. J. I. H. McDONALD, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, University Press, Cambridge 1993.

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 92.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, n. 93.

⁵ La relazione tra antropologia e cristologia rappresenta un elemento costitutivo della riflessione post-conciliare: cfr. i contributi in P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002.

morali difficili»¹ biblisti e teologi morali “insieme” devono ispirare la loro valutazione privilegiando le due prospettive ermeneutiche convergenti: la prospettiva antropologica e quella cristologica. La ragione di questo doppio riferimento che parte dalla Sacra Scrittura e arriva alla teologia morale per «un giusto discernimento morale» nell’attualità odierna è fondata sulla convinzione secondo la quale i due criteri fondamentali «svolgono un doppio ruolo essenziale... servono come ponte fra la prima parte (assi fondamentali) e la seconda (piste metodologiche) e dunque assicurano la coerenza globale dell’argomentazione».² Questi due criteri fondamentali «introducono ed inglobano in qualche modo i sei criteri specifici». Il documento passa a spiegare che i sei criteri specifici sono desumibili dall’insieme della Sacra Scrittura e contribuiscono a raggiungere «prese di posizione morali solide, che si appoggiano sulla rivelazione biblica». Il documento ne esplicita il valore con la seguente descrizione:

1. un’apertura alle diverse culture e dunque un certo universalismo etico (convergenza); 2. una presa di posizione ferma contro i valori incompatibili (contrapposizione); 3. un processo di affinamento della coscienza morale che si trova all’interno di ognuno dei due Testamenti e soprattutto dall’uno all’altro (progressione); 4. una rettifica della tendenza, in buon numero delle culture attuali, a relegare le decisioni morali nella sola sfera soggettiva, individuale (dimensione comunitaria); 5. un’apertura a un avvenire assoluto del mondo e della storia, suscettibile di segnare in profondità l’obiettivo e la motivazione dell’agire morale (finalità); 6. e finalmente una determinazione attenta, secondo i casi, del valore relativo o assoluto dei principi e precetti morali della Scrittura (discernimento).³

Un’approfondita analisi letteraria delle formule criteriologiche mostra come la proposta della Pontificia Commissione Biblica offre un vero e proprio “paradigma ermeneutico” che non è solo di matrice biblica, ma che pone in relazione il macrocosmo biblico con la razionalità e la metodologia proprie della teologia morale.⁴ Lo sforzo consiste nel creare un “ponte comunicativo” tra il dato della rivelazione biblica e l’esigenza teologica della ragione morale, mediante categorie linguistiche espressive e condivise nei due sistemi epistemologici.⁵

¹ Dal contesto dei nn. 92-93 si desume che gli estensori intendono alludere con l’espressione «rischiare, per quanto si può, le scelte morali difficili» (n. 93) ai problemi morali che la Sacra Scrittura non prevede o che non sono direttamente risolvibili attraverso il ricorso alla “morale rivelata” contenuta nella Bibbia.

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 93.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. FABRIS, *Analisi del documento Bibbia e morale*, 15-16. Il dibattito sulla criteriologia e sull’impiego dei metodi biblici nell’etica si è sviluppato soprattutto nel contesto nord-americano. Si vedano a proposito i lavori di C. COSGROVE, *Appealing to Scripture in Moral Debate. Five Hermeneutical Rules*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids (Mi) 2002; D. M. DORIANI, *Putting the Truth to Work: The Theory and Practice of Biblical Application*, P. & R. Publishing, Phillipsburg (NJ) 2001; D. P. HOLLINGER, *Choosing The Good: Christian Ethics in a Complex World*, Baker Academic, Grand Rapids (Mi) 2002.

⁵ Gli estensori sottolineano il valore esemplificativo e non “esaustivo” di questo sforzo, annotando: «Il lettore avrà certamente capito che non deve attendersi che siano affrontate e trattate tutte le questioni morali che fanno problema. Abbiamo scelto un certo numero di punti che, senza essere esaustivi, esemplificano il modo o i modi più fecondi per chiarire una riflessione morale fondandosi

Per illustrare i due criteri generali, vengono presi in esame due testi-chiave della morale biblica: il decalogo (Es 20,1-17) e le beatitudini (Mt 5,3-12). Circa il criterio fondamentale di tipo antropologico, la valutazione morale del messaggio biblico ha come primario riferimento il giudizio di «conformità alla visione biblica dell'essere umano». Il documento contrasta la posizione di coloro che ritengono che la Sacra Scrittura non possiede una “rivelazione morale originale” in quanto media i suoi contenuti da altre culture. Per tale motivo la soluzione ai problemi morali va affidata non tanto alla rivelazione biblica ma al protagonismo della ragione. Per rispondere a questa obiezione, gli estensori riprendono la tesi di J. Ratzinger sull'originalità della Sacra Scrittura in ambito morale: la novità consiste nell'assimilare il contributo umano, trasfigurandolo nella luce divina della Rivelazione, che culmina in Cristo.¹ Anche se nel testo ispirato non troviamo la soluzione a tutti i problemi della teologia morale, tuttavia la Bibbia offre un orizzonte prezioso per «chiarire tutte le questioni morali, anche quelle che non vi trovano una risposta diretta e completa». Concretamente viene indicato l'approccio metodologico che il teologo morale deve seguire in relazione alla riflessione biblica:

Quando si tratta di portare un giudizio morale, devono essere poste anzitutto due domande: Una determinata posizione morale: 1. è conforme alla teologia della creazione, cioè alla visione dell'essere umano in tutta la sua dignità, in quanto “immagine di Dio” (Gn 1,26) in Cristo, che è lui stesso, in un senso infinitamente più forte, “icona del Dio invisibile” (Col 1,15)? 2. è conforme alla teologia dell'alleanza, cioè alla visione dell'essere umano chiamato, sia collettivamente sia individualmente, a una comunione intima con Dio e a una collaborazione efficace nella costruzione di una umanità nuova, che trova il suo compimento in Cristo?²

Si nota come siano presenti nella ponderazione morale le due istanze di fondo: la dimensione umana e la costruzione di una “nuova umanità” (dimensione tra-

sulla Scrittura. Si tratta in somma di mostrare quali siano i punti che la rivelazione biblica offre per aiutare noi, oggi, nel processo delicato di un giusto discernimento morale», PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 93.

¹ «A dir vero, secondo il Card. Joseph Ratzinger “l'originalità della Sacra Scrittura in ambito morale non consiste nell'esclusività dei contenuti proposti, bensì nella purificazione, nel discernimento e nella maturazione di quanto la cultura circostante proponeva.” Il suo apporto specifico è doppio: 1. “Il discernimento critico di ciò che è veramente umano, perché ci assimila a Dio, e la sua purificazione da quanto è disumanizzante”; 2. “il suo inserimento in un nuovo contesto di senso, quello dell'Alleanza”. In altre parole, la sua novità “consiste nell'assimilare il contributo umano, ma trasfigurandolo nella luce divina della Rivelazione, che culmina in Cristo, offrendoci così il cammino autentico della vita.” Originalità, dunque, e anche pertinenza per il nostro tempo, dove la complessità dei problemi e il vacillare di talune certezze richiedono un nuovo approfondimento delle fonti della fede. “Senza Dio infatti non si può costruire nessuna etica. Anche il Decalogo, che è senza dubbio l'asse morale della Sacra Scrittura, e che è così importante nel dibattito interculturale, non va inteso innanzitutto come legge, ma piuttosto come dono: è Evangelo, e si può comprendere pienamente nella prospettiva che culmina in Cristo; non è quindi una realtà di precetti definiti in se stessi ma una dinamica aperta ad un approfondimento sempre più grande.” (*Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, in L. MELINA, J. NORIEGA (ed.), *Camminare nella luce: Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Pul, Roma 2004, 39-40 e 44-45)», PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 95.

² *Ibidem*, n. 95.

scendente), il cui compimento è Cristo. Per tale ragione questo primo criterio converge verso la cristologia, nel senso che il cammino di purificazione dell'antropologia biblica attraverso la storia culmina nella persona di Gesù di Nazaret. Seguendo questa prospettiva cogliamo l'esplicitazione del secondo criterio:

L'altro criterio fondamentale ci concentra ancora di più, per dir così, sul cuore della morale propriamente cristiana: l'imitazione di Gesù, modello ineguagliabile di perfetta conformità tra le parole e il vissuto e di conformità alla volontà di Dio. [...] Siccome Gesù è per i credenti il modello per eccellenza dell'agire perfetto, il problema che si pone concretamente, in materia di discernimento morale, è il seguente: occorre considerare il comportamento di Gesù come una norma, un ideale più o meno inaccessibile, una fonte di ispirazione o un semplice punto di riferimento?¹

Partendo dal dato biblico delle beatitudini, il documento ribadisce come l'esempio di Gesù spinge i credenti «ad adottare un modo di agire che riflette fin da ora la realtà futura del Regno». In tal modo si conclude che l'insegnamento e la testimonianza di Cristo non sono inaccessibili per i cristiani, ma costituiscono la strada praticabile per il compimento morale della propria esistenza. Sul versante della riflessione teologico-morale si afferma che:

Gli orientamenti dati da Gesù hanno valore di veri imperativi morali: forniscono un orizzonte di fondo, che conduce il discepolo a cercare e trovare modi simili per aggiustare il proprio agire ai valori e alla visione di fondo del vangelo, in modo da vivere meglio nel mondo, nell'attesa del Regno che viene. Il discorso morale e l'esempio di Gesù stabiliscono le basi teologiche e cristologiche della vita morale e incoraggiano il discepolo a vivere in accordo con i valori del regno di Dio quali Gesù li rivela.²

In definitiva la finalizzazione cristologica della morale biblica costituisce la chiave di lettura della riflessione teologica del documento. Ai due criteri fondamentali seguono sei criteri specifici, finalizzati a completare «una metodologia utile per trattare i problemi morali». È importante notare come anche per i sei criteri specifici si evidenzia uno sforzo notevole di comunicazione tra linguaggio biblico e linguaggio teologico-morale. Gli estensori indugiano nella precisazione degli ambiti tematici a cui legano i criteri:

La sistematizzazione di questi criteri riposa sulle seguenti osservazioni: 1. Convergenza: la Bibbia manifesta un'apertura alla morale naturale nell'enunciazione di un gran numero di leggi e orientamenti morali. 2. Contrapposizione: la Bibbia prende posizione in modo molto netto per combattere i controvalori. 3. Progressione: la Bibbia attesta un affinamento della coscienza su certi punti della moralità, anzitutto all'interno stesso dell'Antico Testamento, poi sulla base dell'insegnamento di Gesù e sotto l'impatto dell'evento pasquale. 4. Dimensione comunitaria: la Bibbia mette fortemente l'accento sulla portata collettiva di tutta la morale. 5. Finalità: fondando la speranza nell'aldilà sull'attesa del regno (Antico Testamento) e sul mistero pasquale (Nuovo Testamento), la Bibbia fornisce all'uomo una motivazione insostituibile per tendere verso la perfezione morale. 6. Discernimento: in fine, la Bibbia enuncia principi e offre

¹ *Ibidem*, n. 100.

² *Ibidem*, n. 103.

esempi di moralità che non hanno tutti lo stesso valore: di qui la necessità di un accostamento critico.¹

Al criterio della *convergenza* è collegato il motivo della “sapienza”, che rappresenta un’apertura alle diverse culture, nella prospettiva di un universalismo etico. Al criterio della *contrapposizione* è collegato il motivo della “fede”, per la quale si prende posizione contro i valori incompatibili con gli orientamenti di fondo. Al criterio della *progressione* è collegato il motivo della “giustizia”, che consiste in un processo di affinamento della coscienza morale, presente nella Sacra Scrittura e soprattutto in progressione dall’Antico al Nuovo Testamento.² Al criterio della *dimensione comunitaria* è collegato il motivo dell’“amore fraterno”, che supera il limite del personalismo ed evita di relegare alla sola sfera soggettiva il giudizio morale. Al criterio della *finalità* è collegato il motivo della “speranza”, che implica un’apertura al futuro, oltre la storia e il mondo presente ed è in grado di segnare profondamente l’obiettivo e la motivazione dell’azione morale. Al criterio del *discernimento* è collegato il motivo della “prudenza”, che comporta una determinazione attenta, secondo i casi, del valore relativo o assoluto dei principi e dei precetti morali desunti dalla Sacra Scrittura.³

Per ogni criterio si ripropone una selezione essenziale di specifici temi,⁴ se-

¹ *Ibidem*, n. 104.

² Cfr. la riflessione sulla progressione e l'affinamento della coscienza morale in FUMAGALLI, *Il dinamismo graduale della morale biblica*, 21-22.

³ Cfr. FABRIS, *Analisi del documento Bibbia e morale*, 15 e PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 104.

⁴ Per il criterio della *convergenza* i temi toccati sono: il peccato, il male, la legge, la sapienza, il confronto tra Paolo e i filosofi del suo tempo (cfr. nn. 106-110). Per il criterio della *contrapposizione* i temi toccati sono: il monoteismo e l'idolatria, la legge, la predicazione anti-idolatrice dei profeti, la rivolta maccabaica contro il culto pagano, l'opposizione paolina all'idolatria e il conflitto anti-demoniaco dell'Apocalisse (cfr. nn. 112-116). Per il criterio della *progressione* i temi toccati sono: la rivelazione dinamica e progressiva di Dio dal tepo di Mosè (legge) fino a Gesù (beatitudini), la questione del conflitto e dell'amore verso il prossimo, la morale coniugale, lo sviluppo della teologia cultica dal modello sacrificale anticotestamentario al “nuovo culto” cristiano (cfr. nn. 121-124). Per il criterio della *dimensione comunitaria* i temi toccati sono: la forma socio-comunitaria di Israele a partire dal contesto tribale fino alla sua evoluzione statutale e nazionale, la dimensione ecclesiale della prima comunità cristiana, il valore delle relazioni interpersonali nella Chiesa e fuori dalla Chiesa, il ruolo degli emarginati e la pretesa della comunicazione etica universale (cfr. nn. 127-134). Per il criterio della *finalità* i temi toccati sono: il motivo teologico della tempo e della speranza futura rintracciabile nella concezione giudaica e nello sviluppo della teologia cristiana, l'atteggiamento e l'insegnamento escatologico di Gesù, la sequela esemplare dei martiri, la prospettiva escatologica paolina (resurrezione, giudizio, parusia), la rilettura dell'escatologia nell'Apocalisse (centralità di Cristo nella Chiesa, presenza / parusia di Cristo nella storia, compimento escatologico) (cfr. nn. 137-146). Per il criterio del *discernimento* i temi toccati sono: i momenti storici in cui Israele formula un giudizio ed emana un sistema normativo in seguito ad un evento (l'alleanza, la terra, l'esilio e la ricostruzione), la dinamica del discernimento in alcuni contesti neotestamentari di natura ecclesiale e personale (cfr. nn. 151-153). Occorre notare come questa seconda parte del documento appare non ben collegata con la prima parte: nella prima parte si propone una ricostruzione dell’“etica biblica” mentre nella seconda parte si intende giustificare mediante temi biblici il paradigma degli “otto criteri”, suggerito nel n. 93. Sul piano dell'analisi biblica questo tentativo di sintesi si espone ad una riflessione critica, sia per il merito dei temi prescelti che per il metodo utilizzato.

condo uno schema consolidato (dato biblico / evoluzione AT-NT / conclusione), che interpreta il dato biblico nello sviluppo canonico dall'Antico al Nuovo Testamento e culmina con «gli orientamenti per l'oggi». L'aspetto applicativo del dato ermeneutico, nel quale si nota maggiormente lo sforzo del dialogo interdisciplinare, è fornito negli «orientamenti per l'oggi».¹ In questi paragrafi si offrono le istanze concrete per la riflessione teologico-morale ed è a partire da queste affermazioni-conclusioni della riflessione biblica che dovrebbe prendere forma un ripensamento-rinnovamento della teologia morale e delle sue specializzazioni. Occorre infine sottolineare la rilevanza ermeneutica del sesto criterio specifico, quello relativo al «discernimento», che fa da ponte tra l'ermeneutica biblica e la riflessione teologico-morale. Nel testo viene segnalata la convergenza di «tre piani» su cui si effettua il discernimento: «In materia di morale la Sacra Scrittura fornisce i gavitelli essenziali di un sano discernimento. Questo si effettua su tre piani: letterario, spirituale comunitario e spirituale personale».²

Circa il piano letterario occorre evitare di procedere nella valutazione di una norma estrapolata dal suo contesto letterario e privata di un'effettiva analisi morfo-sintattica e strutturale.³ In secondo luogo il documento ricorda che per fondare una decisione morale oggi, il discernimento deve accordare una particolare attenzione a quelle norme bibliche «che sono fornite d'un fondamento o d'una giustificazione teologica. Si giunge così a distinguere meglio ciò che riflette la cultura di un'epoca e ciò che ha valore transculturale».⁴

Sussiste un rapporto di continuità e di discontinuità tra il dato biblico e la situazione odierna dei credenti.⁵ Occorre ribadire che questo processo è già presente nello stesso testo ispirato, quando riflette la tensione tra la riflessione morale delle comunità cristiane e quella delle società circostanti.⁶ È in questo contesto che la comunità assume un ruolo importante per l'affinamento progressivo della coscienza morale dei credenti.⁷ Infatti il discernimento non può

¹ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, nn. 110; 117; 125; 135; 147; 154.

² *Ibidem*, n. 150.

³ «Si deve badare anche ai generi e alle forme letterarie (imperativi, casistica, cataloghi, codici, parenesi, sapienziali ecc.) che spesso indicano il peso di un discorso etico. L'autorità particolare di certi testi, in materia morale, risulta precisamente dalla loro posizione letteraria», *ibidem*, n. 151.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Un altro aspetto da tenere presente nel processo di discernimento è rappresentato dalla continuità di un tema morale attestato in diversi testi biblici. Tale continuità «tanto dal punto di vista delle tradizioni letterarie, degli autori e della datazione quanto dei generi letterari, conduce a considerare questo tema come strutturante ed essenziale per l'interpretazione morale dell'intero corpus biblico», *ibidem*.

⁶ Si pensi al contesto delle comunità paoline e al confronto sui modelli etici rappresentati dalle «tavole dei doveri domestici» (Ef 5,21-6,9; Col 3,18-4,1). Per una introduzione alla morale in San Paolo, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Introduzione allo studio della morale in San Paolo*, «Annales Theologici» 21(2007) 417-450.

⁷ Annota il documento: «La ricerca di modelli più adeguati al nostro tempo, in caso di mancanza, si porterà piuttosto su un altro aspetto essenziale di discernimento: il discernimento spirituale, soprattutto comunitario», PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 151. L'esempio fornito è quello delle proibizioni alimentari, soprattutto la proibizione di mangiare carne con sangue (Lv 3,17; 7,26; Dt 12,23-24). Il Nuovo Testamento assume questa prescrizione senza reticenza, al punto da

limitarsi al solo percorso esegetico, ma implica come “luogo essenziale di sintesi” il ruolo della comunità cristiana, illuminata dalla Spirito Santo.¹ La riflessione si conclude con un'accentuazione dell'importanza della “coscienza personale”, indicata nella tradizione biblica con diversi termini e simboli,² che resta la sede ultima delle decisioni morali.³

V. CONCLUSIONE

Una rapida rivisitazione del documento della Pontificia Commissione Biblica ha consentito di focalizzare la rilevanza del dato ermeneutico della presente proposta, che rimane comunque aperta al confronto e al miglioramento. Tra i diversi aspetti positivi del documento, il contributo ermeneutico più immediato ed efficace della proposta può essere riassunto in tre punti: a) la necessità di trovare un linguaggio comune e comunicativo tra le due discipline; b) la comprensione della natura “progressiva” della formazione della coscienza morale;⁴ c) una sistematizzazione criteriologica ampia ed articolata, che tiene conto della storia precedente, della complessità delle due discipline e del loro contesto ecclesiale.

Circa il primo aspetto occorre riconoscere che sussiste una problematica di tipo linguistico nella relazione tra i contenuti delle “scienze bibliche” e l'elaborazione sistematica della teologia morale. Questa problematica, sollevata anche dallo stesso documento, è una delle ragioni che non sempre ha permesso una

imporla ai cristiani venuti dal paganesimo (At 15,29; 21,25). Dal punto di vista dell'esegesi, la giustificazione esplicita della proibizione non è propriamente teologica, ma risente piuttosto di una rappresentazione simbolica: “la vita (*nephesh*) di ogni carne è nel sangue” (Lv 17,11.14; Dt 12,23). Dopo l'età apostolica la Chiesa non si è più sentita obbligata, su questa sola base, a emettere regole precise per il macello e la cucina, e meno ancora nei nostri tempi, per proibire le trasfusioni di sangue. Il valore transculturale soggiacente alle due proibizioni, il solo che può e deve ispirare tutta l'etica, è il rispetto dovuto a ogni creatura vivente. E il valore transculturale soggiacente alla decisione particolare della Chiesa, in Atti 15, è la preoccupazione di favorire l'integrazione armoniosa dei gruppi diversi, anche a prezzo di compromessi provvisori.

¹ A tale proposito viene evocato il concetto di “coscienza collettiva”, introdotto e reso popolare dalle ricerche del sociologo E. Durkheim, cfr. *ibidem*, n. 153.

² Il tema è approfondito nel quadro della teologia paolina, cfr. *ibidem*, n. 153; RODRÍGUEZ LUÑO, *Introduzione allo studio*, 440-449.

³ «Questo discernimento è eminentemente personale, e per questo nella morale cattolica si è sempre presentata la coscienza come l'ultima istanza decisionale. Ma nel processo – mai compiuto definitivamente – della formazione della coscienza, il credente ha la responsabilità e il dovere di confrontare il suo proprio discernimento con quello dei responsabili della comunità. In questo caso, i modelli forniti, tra gli altri, da Atti 15 e 1 Corinzi 7-8, resteranno sempre una fonte indispensabile d'ispirazione nel processo di discernimento ecclesiale di fronte alle nuove problematiche», PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 154.

⁴ Insiste su questo aspetto l'analisi di A. Fumagalli, che rileva: «Inserito come terzo dei sei criteri specifici, che insieme ad altri due criteri fondamentali costituiscono la criteriologia biblica per la riflessione morale tracciata nella seconda parte del documento, la progressione si prospetta come il criterio più originale e meno frequentato nell'elaborazione morale-teologica. [...] Ciò che, invece, il criterio della progressione dovrebbe suggerire – e che nel documento meritava forse maggiore risalto – è che l'affinamento della coscienza costituisce la forma progressiva con cui l'uomo e la donna di ogni cultura ed epoca crescono nella percezione e nella disposizione morale», FUMAGALLI, *Il dinamismo graduale della morale biblica*, 21.

comunicazione adeguata tra biblisti e teologi morali.¹ Lo sforzo comunicativo della ricerca nell'ambito delle due discipline dovrà tendere sempre di più ad una mediazione espressiva, dinamica e capace di rispettare la verità fondamentale della rivelazione biblica e la libertà creativa della ragione umana che riflette la "specificità" del messaggio rivelato nel contesto della storicità dell'esistenza.² Pur valorizzando la positività dei diversi approcci segnalati, l'orientamento ermeneutico emergente dal nostro documento è quello di utilizzare l'approccio canonico per mettere in luce il carattere unitario e progressivo del dono divino e della corrispondenza umana. Unitamente all'approccio canonico si pone in evidenza il ruolo della "narrazione biblica", intesa come "ponte comunicativo" tra il mondo della Sacra Scrittura e la complessa elaborazione teologico-morale.³

In merito al secondo aspetto, il documento propone di considerare il "carattere progressivo" della morale rivelata tenendo conto delle principali articolazioni del canone biblico e del suo sviluppo dall'Antico al Nuovo Testamento. Alla lettura del testo sacro la coscienza del credente viene coinvolta nella dialettica tra dono divino e corrispondenza umana seguendo quattro passaggi. Il primo è rappresentato dal dono iniziale della creazione. Il secondo è costituito dall'evento sinaitico che sancisce la "prima alleanza" tra Jhwh e il suo popolo. Il terzo si compie nella "nuova ed eterna alleanza" realizzata nella Pasqua di Cristo. Il quarto è tematizzato nel "dono escatologico" della vita eterna. Da ciascuno di questi passaggi che scandiscono il progressivo donarsi di Dio, scaturiscono le implicanze morali per il credente⁴ e la formazione della sua coscienza. Infatti al dinamismo graduale della morale rivelata nella Bibbia corrisponde il progressivo affinamento della coscienza morale. Secondo A. Fumagalli il criterio della "progressione" si prospetta come il «criterio più originale e meno frequentato nell'elaborazione morale-teologica».⁵ La lettura di questo documento permet-

¹ La problematica è ben riassunta nei contributi di P. BORDEYNE, *Les promesses d'une collaboration renouvelée entre biblistes et moralistes*, in IDEM, *Bible et Morale*, 179-199; IDEM, *Le nouveau biblique de la théologie morale*, 31-50.

² A proposito del linguaggio delle beatitudini e della rilettura del contesto sinaitico dei dieci comandamenti il documento recita: «Presentando il Decalogo come fondamento perenne di una morale universale, si realizzano tre scopi importanti: aprire il tesoro della Parola, mostrarne il valore, trovare un linguaggio che può toccare le corde sensibili degli uomini e delle donne d'oggi», PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 32. Il compito di "trovare il linguaggio" rappresenta una mediazione necessaria non solo in vista della comunicazione per l'uomo di oggi, ma anche al fine di una fruttuosa collaborazione interdisciplinare.

³ Lo sviluppo di questa istanza trova negli studi di P. Ricoeur un riferimento utile, che mira ad articolare sistematicamente i contenuti della Bibbia e la riflessione teologico-morale. Per lo sviluppo di questo modello cfr. A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Una poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 1996; FUMAGALLI, MANZI, *Attirerò tutti a me*, 22-29; 403-438; IDEM, *Il dinamismo graduale della morale biblica*, 18-19.

⁴ Cfr. FUMAGALLI, *Il dinamismo graduale della morale biblica*, 19.

⁵ Secondo l'autore milanese tale criterio permette di cogliere come l'affinamento della coscienza costituisce la forma progressiva con cui i popoli di ogni cultura ed epoca crescono nella percezione e nella disposizione morale, cfr. *ibidem*, 21.

te di comprendere meglio il ruolo della Bibbia nella formazione morale del credente: attraverso il dialogo con la Sacra Scrittura ciascun uomo viene attratto, sollecitato e plasmato verso quella maturità morale che raggiunge sempre di più l'altezza della sua vocazione in Cristo.

Relativamente al terzo aspetto, il documento rappresenta un ulteriore sviluppo del cammino ermeneutico iniziato con la riflessione conciliare e la sistematizzazione pionieristica di H. Schürmann. L'impegno per individuare una criteriologia adeguata e in grado di ponderare le esigenze delle due discipline ottiene esiti positivi. Si danno molti criteri e si offrono piste di riflessione e di attualizzazione. Questo itinerario è senz'altro frutto di una maturazione della riflessione biblico-teologica, difficilmente immaginabile prima. Sia i biblisti che i teologi morali possono trarre beneficio dalle ampie coordinate fornite in questo contributo. Un ulteriore elemento positivo, già prefigurato nell'impostazione di H. Schürmann, è dato dalla dimensione ecclesiale del discernimento biblico e morale. È la comunità insieme il contesto vitale e il luogo più idoneo per la formulazione di un discernimento: «Il processo del discernimento non saprebbe limitarsi al cammino esegetico, anche se volesse usare le diverse risorse congiunte dei diversi metodi oggi in voga. A riguardo della Scrittura la comunità è un luogo essenziale di discernimento».¹

In definitiva il documento non solo segnala il quadro della possibile relazione tra Bibbia e teologia morale ma offre nuove aperture per il dialogo interdisciplinare. Indicando un concreto paradigma ermeneutico, la finalità della proposta della Pontificia Commissione Biblica è quella di mostrare la natura teologica della morale cristiana, la cui originalità è data dalla funzione dello Spirito Santo che opera nel cuore degli uomini.² Biblisti e teologi morali devono poter proseguire con fiducia il lavoro di ricerca e di rinnovamento mediante un reciproco rispetto dei ruoli e una maggiore consapevolezza della fecondità del dialogo interdisciplinare.³ Il documento ricorda a tutti che il riferimento alla Bibbia è la garanzia più efficace e sicura dell'autenticità della vita etica dei credenti e della riflessione teologico-morale. È quanto viene auspicato nell'*Optatam Totius* del Concilio Vaticano II:

Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur; congrua introductione praemissa, in exegeseos methodum

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, n. 152.

² Cfr. E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. I. Morale Fondamentale*, Edusc, Roma 2008, 252-258; KENNEDY, *La Sacra Scrittura*, 25-27.

³ Riflettendo sul valore della "comune collaborazione" tra biblisti e teologi morali, Bordeyne parla di mutui benefici circa l'aspetto epistemologico della ricerca (192-196) e soprattutto in vista dell'apprendimento di un *habitus* etico ed esegetico (196-198). Egli conclude: «La question des sources bibliques de la théologie morale nous vient de Vatican II, il faut bien reconnaître que le salut de l'éthique dans la société a beaucoup changé depuis. Non seulement nous connaissons un pluralisme alors insoupçonné, mais l'idée de fonder l'éthique dans un corpus religieux est désormais parçue comme una tentation communautarienne. Il faut donc s'expliquer sur la contribution spécifique du christianisme à la fondation d'une pensée de l'universel, sans laquelle les sociétés modernes croient qu'il n'y a pas de morale possible», BORDEYNE, *Les promesses d'une collaboration renouvelée*, 199.

accurate initientur, maxima divinae Revelationis themata perspiciant et in Sacris Libris quotidie legendis et meditandis incitamentum et nutrimentum recipiant [...] *Specialis cura impendatur Theologiae morali perficiendae*, cuius scientifica expositio, *doctrina S. Scripturae magis nutrita*, celsitudinem vocationis fidelium in Christo illustret eorumque obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi.¹

ABSTRACT

Dopo aver accennato allo studio di H. Schurmann circa la validità obbligatoria dell'etica del Nuovo Testamento, il presente articolo tratta della "proposta ermeneutica" del documento della Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano* (2008). Considerando il rapporto tra la Bibbia e la teologia morale, lo studio analizza i punti centrali del documento, soprattutto con la seconda parte, che presenta «Alcuni criteri biblici per la riflessione morale» (nn. 93-154). Il documento distingue due criteri fondamentali (di conformità alla visione biblica dell'essere umano, della conformità all'esempio di Gesù) e sei criteri specifici (Convergenza, Contrasto, progressione, Dimensione comunitaria, Finalità, Discernimento). Da questo studio emergono tre importanti aspetti ermeneutici: a) La necessità di trovare un linguaggio comune e comunicativo tra queste due discipline, b) La comprensione della graduale formazione della coscienza morale, c) L'elaborazione di una sistematizzazione della criteriologia, che rispetti la complessità di queste due discipline. In conclusione il documento della Pontificia Commissione Biblica rappresenta un "valido progetto ermeneutico", utile per un dialogo interdisciplinare tra i biblisti e teologi morali.

After mentioning the study of H. Schurmann ethics binding on the validity of the New Testament, this article treats of the "hermeneutical proposal" of the document of the Pontifical Biblical Commission, *The Bible and Morality. Biblical Roots of Christian Conduct* (2008). Considering the relation between the Bible and the Moral Theology, the study analyzes the central points of the document, most especially the Second Part, that presents «Some biblical criteria for moral reflection» (nn. 93-154). The document distinguishes two fundamental criteria (Conformity to the Biblical Vision of being human; Conformity to the example of Jesus), and six specific criteria (Convergence, Contrast, Progression, Communitarian Dimension, Purpose, Discernment). This study highlights three important aspects of hermeneutics: a) The necessity to find out a common language that is communicative between these two disciplines; b) The comprehension of the gradual formation of the moral conscience; c) The development of the systematization of criteriologia, that respects the complexity of these two disciplines. In conclusion, the document of the Pontifical Biblical Commission is a "valid hermeneutic project", useful for an interdisciplinary dialogue between biblical and moral theologians.

¹ *Optatam totius*, n. 16.

STATUS QUAESTIONIS

EXAMEN DE LA SOTERIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

ANTONIO DUCAY

SUMARIO: I. *El fundamento bíblico*: 1. Soteriología y evolución teológica en los últimos decenios. 2. El fundamento de la soteriología en la vida y pascua de Cristo. 3. La conceptualización bíblica de la obra salvadora de Cristo. II. *Los principales contenidos*: 1. La cuestión del “horizonte” y de la unidad de la soteriología. 2. El Mediador y su acción salvadora. 3. En torno a la obra redentora. III. *Observaciones conclusivas*.

LA renovación teológica que madura en el concilio Vaticano II, y se prolonga en los decenios sucesivos, no afecta por igual a todos los tratados teológicos. Algunos de ellos, ya sea porque su contenido esencial fue fijado en épocas precedentes (como el Dios uno y trino) o porque el último concilio dio con su doctrina una estructuración esencial (como en el *De Ecclesia*, o la mariología) han podido asumir la renovación con una identidad mejor definida. En otros ámbitos, esto ha sido más difícil. La historia de la teología ha conocido épocas en las que se ha preocupado intensamente de una u otra área del dogma: de la Trinidad, de la cristología, de la gracia, de lo que hoy llamamos “teología fundamental” ..., pero no ha habido períodos dedicados a la soteriología. Las afirmaciones magisteriales que tocan este ámbito son sobrias y escasas. Anclada en pocos puntos de referencia y convertida en emblema de la nueva sensibilidad teológica, la soteriología ha sufrido como pocos otros tratados los vaivenes del proceso de renovación. Se ha visto obligada a prestar servicio en áreas muy diversas, secundando el juego del “giro antropológico” y de los parámetros que han ido mostrando ambiciones de protagonismo en la escena teológica: la revelación, la fe y la existencia humana, la historia de la salvación, el “Jesús histórico”, la “imagen” de Dios... Todo ello ha determinado un notable pluralismo de horizontes y contextos en la producción soteriológica, y no ha facilitado una serena renovación de este tratado teológico.¹ De ahí puede derivarse

¹ En 1989, afirmaba O. González de Cardedal: «la soteriología sistemática se encuentra hoy ante una montaña de problemas. No es casual la aparición de una serie de trabajos que se comprenden como esbozo de una nueva soteriología. Se tiene la impresión de tener que comenzar a pensar un problema con categorías nuevas, con nueva sensibilidad, en una nueva lectura de la sagrada Escritura. En pocos campos es tan evidente la condición y limitación del lenguaje teológico a la que aludía la *Mysterium Fidei* como en este campo. Las expresiones teológicas anteriores al proponer el dogma a un tiempo concreto han quedado afectadas por las esperanzas y precomprensiones de ese tiempo, de tal forma que nosotros hoy no podemos reasumir esas expresiones sin una corrección de acentos presupuestos e intuiciones». *La soteriología contemporánea*, «Salmanticensis» 36 (1989) 294-295.

cierta desorientación, especialmente para quien conoce poco esta área de la dogmática.

En este artículo nos proponemos ofrecer un instrumento que permita (a quien tiene ya familiaridad con la teología), orientarse en el ámbito de la teología de la redención y de sus recientes desarrollos. Nos limitaremos a la teología católica¹ y a las cuestiones que parecen de mayor relieve para la “disciplina” soteriológica.² No es nuestra intención hacer una crónica de lo que se ha dicho, sino poner de manifiesto los aspectos principales, las líneas de tendencia o corrientes, que presenta la soteriología reciente; por ello, privilegiaremos los aspectos de novedad, pero sin detenernos en planteamientos individuales, salvo cuando sea imprescindible.³ La exposición se estructurará en dos grandes secciones: en primer lugar haremos una revisión de los contenidos bíblicos de la soteriología, que están en el nivel del fundamento; en segundo lugar examinaremos los principales contenidos teológicos.⁴ Conviene detenerse primero brevemente en lo que constituye el cuadro común a todo ello, es decir, en el camino que recorre la soteriología, que sigue las mismas pautas de renovación de la teología del período y conduce a un realce de las cuestiones bíblicas.

I. EL FUNDAMENTO BÍBLICO

1. *Soteriología y evolución teológica en los últimos decenios*

El cuadro general está determinado por la problemática cuestión de la “comunicabilidad” de la fe, en un mundo que se percibe cada vez más lejano de la doctrina cristiana. Como explica Ratzinger, cada vez que se introduce una distancia o una contradicción entre el aspecto histórico del hombre y lo que para él es esencial, se abre también una dinámica de revisión en la que el hombre, por así decir, “desmonta” su pasado y lo reconstruye desde sus raíces.⁵ La ruta

¹ Otros autores o ideas tendrán espacio en la medida en que influyen sobre la misma.

² En rigor, la dicción “soteriología” es más amplia que la de “teología de la redención” (pues la primera abraza todo lo relativo a la salvación). Sin embargo en el contexto de este trabajo los usaremos como términos equivalentes. Nuestra perspectiva, en todo caso, será la de una “teología de la redención”, porque ahí se centra la soteriología como “disciplina” teológica.

³ En atención a la amplitud de la exposición y para facilitar la lectura en ámbito académico nos ha parecido oportuno reportar las citas directas de todos los autores en castellano; cuando el original está en otra lengua y hemos podido disponer de traducción castellana, usamos ésta; en caso contrario traducimos nosotros.

⁴ No trataremos aquí de algunas cuestiones que, por su gran actualidad, han sido ya objeto de excelentes exposiciones. En particular no trataré del tema de la universalidad salvífica de Cristo en el cuadro de las religiones, ni de temas cercanos a éste como la salvación fuera de la Iglesia. Me remito a modo de introducción a G. CANOBBIO, *Salvezza solo in Gesù Cristo?*, «La Rivista del Clero Italiano» 88 (2007) 340-354; J. RATZINGER, *La unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia*, en *Cristo, camino, verdad y vida*, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2003, 307-322; A. AMATO, *L'unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo*, en M. CROCIATA, *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Edizioni paoline, Milano 2000, 13-44; G. O'COLLINS, *Christ and the Religions*, «Gregorianum» 84 (2003) 347-362.

⁵ *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 181.

ambicionada por el ideal del hombre en los siglos XVIII y XIX creaba esa distancia y planteaba el desafío de una formulación del cristianismo en categorías acordes con ese nuevo rumbo. Tanto el ámbito católico como el protestante se lanzaron a esta tarea, buscando nuevas vías de comunicación y de renovación doctrinal, volviendo para ello a las fuentes genuinas del cristianismo, a sus raíces. Lo hicieron, sin embargo, de modo algo diverso. El mundo protestante privilegió inicialmente la vía antropológica, es decir, la búsqueda de conexión de lo genuino cristiano con las instancias que resultan más verdaderas y familiares para el espíritu moderno. Este deseo de “actualización” moderna de la fe estuvo sin duda tras los intentos de llegar al Jesús auténtico, capaz de conmover al hombre,¹ o al Jesús que introduce al hombre en su existencia auténtica (Bultmann).² Estos proyectos fracasaron cuando se puso de manifiesto el riesgo de arbitrariedad que entrañaban, lo que originó una fuerte reacción dirigida a subrayar la objetividad de la Revelación cristiana. Vale la pena detenerse brevemente en ella, pues comporta dos elementos que influyen notablemente en la soteriología católica.

En primer lugar, con K. Barth³ se subraya fuertemente el carácter verbal, divino e indisponible de la Revelación (entendida como Palabra de Dios en Jesucristo que se autopresenta al hombre por la fe que ella misma suscita), por lo que el sujeto/objeto de la teología no es ya el hombre con sus inquietudes, sino el Dios soberano (Totalmente Otro) que traza en Cristo el único camino de salvación. Aunque la teología católica no seguirá al teólogo suizo en su pretensión de anular el significado teológico del mundo y del hombre, no pasará

¹ Éste fue el intento principal de la escuela protestante liberal en lo que se ha solido designar como “primera búsqueda” de la vida de Jesús (*First Quest*). La *First Quest* tuvo lugar principalmente en el siglo XIX, leyó los evangelios como documentos biográficos surgidos por el impacto de la figura de Jesús, e intentó reconstruir la evolución psicológica de su fascinante personalidad. La bibliografía sobre el desarrollo de los varios métodos de acceso al Jesús de los evangelios es muy numerosa. Destacamos a nivel introductorio: J.-N. ALETTI, *Exégètes et théologiens face aux recherches historiques sur Jésus*, «Recherche de Science Religieuse» 87 (1999) 423-444; G. BARBAGLIO, *L'attuale ricerca storica su Gesù. Un'opera monumentale*, «Cristianesimo nella storia» 25 (2004) 877-896; A. CADAVID, *La investigación sobre la vida de Jesús*, «Teología y vida» 43 (2002) 512-540; V. FUSCO, *Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica*, «Studia Patavina» 41 (1994) 37-94; A.J. GODZIEBA, *From «Vita Christi» to «Marginal Jew»*, *The Life of Jesus as Criterion of Reform in Pre-critical and Post-critical Quests*, «Louvain Studies» 32 (2007) 111-133; D. MARGUERAT, *La ricerca del Gesù storico tra storia e teologia: nessi e tensioni*, «Teologia» 33,1 (2008) 37-54; J. SCHLOSSER, *La recherche historique sur Jésus: menace et/ou chance pour la foi?*, «Revue des Sciences Religieuses» 80,3 (2006) 331-348; G. SEGALLA, *La verità storica dei vangeli e la “terza ricerca” su Gesù*, «Lateranum» 61 (1995) 461-500.

² La constatación de Albert Schweitzer en 1906 de que la reconstrucción del Jesús histórico dependía de las preferencias de cada historiador, el cual acababa esbozando la figura de Jesús que más le interesaba, marcó el final de la *First Quest* y llevó algunos autores a la conclusión de que el Jesús de los evangelios era inaccesible e inútil para la fe: la fe cristiana no podía depender de la historia de Jesús. De ahí la conclusión de R. Bultmann de que la historia de Cristo es irrelevante para la fe, pues lo decisivo es predicar el mensaje de Jesús acerca del deseo de Dios de salvar el mundo. Este mensaje conecta con los interrogantes del hombre sobre el sentido de su propia existencia y le permite orientar auténticamente su vida.

³ Sobre todo en su obra monumental *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, 13 tomos, Zürich 1932-1967.

por alto, sin embargo, su reivindicación de la prioridad de la acción salvadora de Dios, ni el hecho de que la economía de salvación se funda en este movimiento descendente.

Además, con O. Cullmann [*Cristo y el tiempo* (1946)¹] y la escuela de la *historia salutis*² se llega a una comprensión de la Revelación en la forma de una historia de salvación, preparada en la Antigua Alianza, realizada por Cristo, y permanentemente orientada hacia su futura consumación escatológica. Al carácter verbal de la Revelación subrayado por Barth, Cullmann opone una visión en la que ésta es sobre todo acontecimiento, *kairós*, sucesión de las obras salvadoras que Dios cumple en la historia. Son años de renovación también para la teología católica y la idea de fondo del teólogo de Estrasburgo no pasa desapercibida,³ aunque, eso sí, se depura de la oposición entre palabra y evento, puesto que las dos realidades se implican y explicitan mutuamente (como dirá años después la *Dei Verbum*).

En ese mismo periodo el enfoque histórico-salvífico encuentra, en cierto modo, vientos favorables en el ámbito de la Escritura. Por un lado se empieza a superar el escepticismo de Bultmann y a tomar conciencia de la pertenencia ineludible de la historia al *kerigma*,⁴ es decir, de que los evangelios no son puro mensaje revestido de ropaje histórico, sino que la historia es parte integrante del mensaje, pues los evangelios desean transmitir la memoria de la historia de Cristo recogida por quienes fueron testigos de ella. Por otro lado, los estudios sobre el Antiguo Testamento del baviense G. von Rad afrontan desde otra perspectiva la integración de la historia en la Revelación.⁵ El profesor alemán propone una lectura dinámica de los textos bíblicos, comprendidos desde el seno de la tradición particular en que nacieron y desde los contextos históricos y de fe en que fueron editados y reelaborados. Desde este punto de vista, la Palabra de Dios que la Escritura transmite está encarnada en la historia de la comprensión de fe del pueblo de Israel y sólo desde ella es plenamente accesible.

Muchas de estas instancias conciernen también al mundo católico.⁶ Éste com-

¹ Original *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zollikon (Zürich), 1946.

² Cfr. G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Elledici, Leumann 2006, 44-45.

³ Se hace eco especialmente J. Daniélou en 1953 cuando publica su *Essai sur le mystère de l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris 1953.

⁴ Reside en esto la principal aportación de la segunda "búsqueda" de la vida de Jesús (llamada también *New Quest*). El inicio de esta segunda fase suele fijarse con la conferencia que E. Käsemann (uno de los discípulos de Bultmann) pronunció en Marburgo en 1953, publicada bajo el título, *Das Problem des historischen Jesus*, «ZTK» 51 (1954) 125-153. Como indica Bordoni, «para Käsemann es necesario admitir que el Jesús terrestre pertenece constitutivamente a la fe en el Cristo pascual y que la investigación sobre el Jesús histórico es una exigencia de esa fe en Cristo Salvador». M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, I: Problemi di metodo*, Herder-Pul, Roma 1982, 46.

⁵ *Theologie des Alten Testaments*, Bd I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957; Bd II, *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960.

⁶ Cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1982, 609-672; G. CANOBBIO, *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900*,

parte con el protestante las solicitaciones que llegan desde la cultura, aunque sus particulares circunstancias lo conducen a emprender un camino algo diferente. Sobre todo se siente como inadecuada la concepción teológica dominante – de cariz neoescolástico y apolológico – que aparece como un sistema de pensamiento estrecho y excesivamente rígido para la mentalidad del tiempo.¹ Se abre entonces un conflicto entre dos sensibilidades distintas (una más ontológica, otra más histórica), que da lugar a dos sistemas y dos métodos teológicos diversos.² Por una parte, la doctrina cristiana en su versión escolástica pretendía ser una verbalización del absoluto, de la inmutable verdad divina, y estar de ese modo al reparo de los vaivenes del tiempo, en la posición de quien detiene una verdad revelada por Dios, y por tanto eterna; por otra parte, para una mentalidad que se había habituado a captar en los fenómenos su carácter histórico, esa inmutabilidad no podía parecer sino absolutismo, fruto de la imposición autoritaria de un particular modo de acceso a la realidad, pero no exigencia necesaria de la transmisión del genuino núcleo cristiano.³

En su forma modernista aguda este conflicto había sido justamente reprimido por el Magisterio de la Iglesia en los primeros años del siglo xx; sin embargo la instancia de verdad presente en el movimiento renovador estaba destinada a emerger tanto en el nivel del debate sobre lo específico cristiano (la esencia del cristianismo) como en el plano metodológico del acceso a esa especificidad. Se ponía en evidencia (Daniélou) que «la revelación cristiana no es una teoría sobre el orden ideal del cosmos, sino testimonios sobre acontecimientos, de modo que éstos y su sucesión progresiva son las categorías que caracterizan la “historia de la salvación”». ⁴ Se volvía entonces la mirada a la teología de los Padres, cuyo esquema de *oeconomia salutis* ofrecía la oportunidad de enlazar la Tradición con la renovación teológica deseada, a la vez que se instaba a una mayor aceptación de los métodos históricos en el estudio de la Sagrada Escritura, pues se reconocían los buenos resultados que algunos exégetas protestantes estaban obteniendo. ⁵ Todo ello buscaba, según Doni, introducir «una mayor libertad en

in IDEM, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 7-32; J.M. CONNOLLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine* (original inglés: *The voices of France. A survey of contemporary theology in France*), Éditions Saint-Paul, Paris - Fribourg 1966; R. AUBERT, *La théologie catholique durant la première moitié du xx siècle*, en R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (dir.), *Bilan de la Théologie du xx siècle*, I, Costerman, Paris 1970, 423-478; B. MONDIN, *Storia della teologia*, Edb, Bologna 1996-1997, 446-571; A. DONI, *La riscoperta delle fonti*, en R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*, III: *Da Vitus Pitcher a Henry de Lubac*, Edb, Roma - Bologna 1995, 443-474; R. GIBELLINI, *La teologia del xx secolo*, Queriniana, Brescia 2007, 161-270; R. WINLING, *La théologie contemporaine: (1945-1980)*, Le centurion, Paris 1983, 60-92.

¹ Cfr. WINLING, *La théologie contemporaine*, 67.

² Las corrientes que intentan renovar en esos años el modo y la forma de hacer teología constituyeron el movimiento de la *Nouvelle Théologie*.

³ Sobre estos aspectos cfr. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 105-109; CANOBBIO, *Uno sguardo complessivo*, 10.

⁴ Cfr. G. ANGELINI, *Storia, storicità*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, 343, que resumía la posición de Daniélou.

⁵ Este último aspecto lo recordaba hace algunos años el cardenal J. Ratzinger, en una conferencia

el campo de las interpretaciones de las construcciones teológicas, [...] y tener una percepción más rica y global del misterio revelado». ¹ El mundo teológico católico se desplazaba desde una concepción más bien conceptual y centrada en las formulaciones dogmáticas hacia otra más histórica y personal, centrada en Cristo y en sus misterios.

Las ventajas de este desplazamiento parecían evidentes: al anclar centralmente el discurso cristiano en lo que constituye su fundamento, es decir, en el obrar salvador de Dios, se evidenciaba en primer lugar la prioridad del dato revelado sobre las especulaciones teológicas o las doctrinas de escuela; se facilitaba la presentación de la dimensión apologética del cristianismo, que se funda en hechos testimoniados y no en doctrinas teóricas; finalmente, se enlazaba con una cultura cuya inclinación hacia lo histórico era ostensible. Pero sobre todo, dando espacio a la historia de la salvación se evidenciaba la lejanía de la fe cristiana de toda forma de mitología y de subjetivismo religioso, y se afirmaba la realidad del *extra-nos* de la salvación tal como Dios la quiso, es decir, dada en el hacerse carne del Hijo de Dios y en sus misterios, que están en el origen de la comprensión de la Iglesia. Esto permitía ver la profunda unidad entre el acontecimiento fundador del cristianismo, su comprensión en la primera comunidad cristiana y su posterior formulación dogmática, mostrando la coherencia que la Iglesia había mantenido tanto respecto a su origen como a su posterior desarrollo. ²

En todo caso, como afirma Serenthà, «redescubrir el primado de la economía, la centralidad de la dimensión histórico-salvífica, llevaba consigo como consecuencia lógica poner en primer plano, en el discurso cristológico, la acción de salvación obrada por Cristo en su globalidad, incluyendo por tanto toda su biografía histórica que culmina con la Pascua». ³ La atención no sólo de los exégetas sino también de los teólogos se orientó entonces hacia el significado de la vida de Cristo, de su mensaje y predicación, de sus curaciones y milagros, del proceso que le condujo a la muerte y de su posterior glorificación. Nos detenemos a continuación en tres aspectos destacables de esta revisión de la figura de Cristo: su concepción del reino de Dios, su pensamiento acerca de su propia muerte, y la realidad de su resurrección corpórea.

2. El fundamento de la soteriología en la vida y pascua de Cristo

a) Jesús y el Reino

Una de las preguntas más importantes que se han planteado en los últimos decenios en teología se podría formular así: ¿Qué intentó hacer Jesús? ¿Cómo entendió su misión? Aunque se trata de una cuestión cuya respuesta tiene resonancias en toda la dogmática cristiana, afecta de modo particular a la teología

a la Pontificia Comisión Bíblica con motivo de los 100 años de esta institución. Cfr. J. RATZINGER, *La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis*, www.Zenit.org, 9-V-2005.

¹ DONI, *La riscoperta delle fonti*, 458.

² Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, I, 24.

³ Cfr. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre*, Elledici, Torino - Leumann 1986, 15.

de la redención, pues el fundamento del discurso soteriológico cristiano no puede ser otro que la misión que Cristo vino a realizar, y ésta sólo puede basarse en lo que Cristo mismo dijo y obró.

La cuestión ha recibido modos diversos de aproximación. El más reciente, en línea con la *Third Quest*,¹ trata de determinar los objetivos que se propuso Jesús, dando espacio a la comprensión que Jesús tuvo de las Escrituras de Israel y de las expectativas de su tiempo. El punto de partida podría formularse así: ¿Desde qué perspectiva consideraba Jesús las promesas de Dios a Israel?² La respuesta, sin embargo, no es sencilla, sobre todo si se acepta la opinión de Dunn de que los distintos motivos de esperanza de Israel en la época de Jesús no son algo uniforme y determinado, y constituyen, más bien, «una serie de realidades dispersas, de esperanzas y aspiraciones puestas unas junto a otras sin pretensiones de totalidad».³ En todo caso, a partir de los relatos evangélicos y de las formulaciones de esas esperanzas en el Antiguo Testamento, es posible establecer algunos aspectos fundamentales.

Prácticamente todos los especialistas están de acuerdo en que «la misión de Jesús se orientó por completo a la llegada del reino de Dios y de Dios mismo en su soberanía salvadora, presente y futura».⁴ El reino de Dios fue el centro unitario de la misión y de la obra de Cristo. Para determinar cómo entendió Jesús este Reino y qué papel se atribuyó a Sí mismo en él, vale la pena retomar tres “problemáticas” de la historia del tema, surgidas en ámbito protestante. Las mencionamos ahora simplemente, puesto que se irán aclarando poco a poco.

La primera es la conocida objeción de von Harnack (†1930) de que en el evangelio la “cristología” es marginal y lo importante es la relación de los hombres con el Padre.⁵ De ahí se puede deducir que la Iglesia primitiva corrompió el

¹ La *New Quest* constató la imposibilidad de separar la vida de Jesús de su anuncio por parte de los primeros discípulos (lo notamos en la sección precedente), y se orientó a individualizar lo característico de Jesús, con plena conciencia que sus fuentes estaban constituidas por testigos creyentes. Posteriormente, con el descubrimiento de nuevas fuentes sobre el contexto socio-religioso judío del primer siglo, se abrieron nuevas perspectivas para encuadrar la figura de Cristo. El interés teológico (escatológico) de la *New Quest* cedió el paso a una nueva orientación con carácter más sociológico que se suele llamar *Third Quest*.

² En esta dirección ha sido objeto de debate el libro de N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, SPCK, London 1996. Wright propone una interpretación de las intenciones de Jesús en la línea de Is 52,7-12 (la restauración de Israel por parte de Dios). Escribe: «Jesús compartió el sentimiento de muchos de sus contemporáneos: el Dios de Israel había decidido actuar definitivamente en la historia para cumplir sus promesas: liberar Israel e instaurar el derecho en el mundo entero. Jesús pensó que su tarea y vocación consistían en desencadenar (*bring about*) estos acontecimientos». N.T. WRIGHT, *In Grateful Dialogue. A Response*, en C.C. NEWMAN (ed.), *Jesus & the Restoration of Israel. A critical assessment of N.T. Wright's 'Jesus and the Victory of God'*, InterVarsity Press - Paternoster Press, Downers Grove (IL) - Carlisle (UK) 1999, 270.

³ J.D.G. DUNN, *Jesus and the Kingdom: how Would his Message Have Been Heard?*, in D.E. AUNE et alii (edited by), *Neotestamentica et Philonica. Studies in honor of Peder Borgen*, Brill, Leiden - Boston 2003, 8-9.

⁴ G. SEGALLA, *Il Regno di Dio centro unitario della missione e dell'opera di Gesù*, in IDEM, *Teologia biblica*, 131.

⁵ «El único que forma parte del evangelio predicado por Jesús es el Padre, no el Hijo». A. von

cristianismo cuando centró la doctrina cristiana en Jesús, Hijo de Dios, sacándola del contexto del reino de Dios que Jesús predicaba. Un segundo aspecto es la tesis (hoy ampliamente superada) del “secreto mesiánico” de Wrede (†1906), según el cual Jesús no tuvo intención de proclamarse Mesías antes de su resurrección, lo que se fundaría en el silencio que Jesús impone con frecuencia sobre su identidad, especialmente presente en el evangelio de Marcos.¹ Finalmente hagamos alusión a la pregunta, formulada sobre todo a partir de la obra de J. Weiss, sobre el carácter de fondo de la predicación de Cristo, y concretamente si Jesús concibió su predicación como anuncio de conversión radical en la inminencia del fin del mundo.²

Teniendo presentes estas cuestiones tratemos ahora de ver dónde se centró el ministerio público de Jesús, qué tipo de Reino predicó y cómo entendió su relación con ese Reino. Para ello conviene describir brevemente la actividad inicial de Jesús junto con su desarrollo posterior.

No hay duda de que en un cierto momento de su vida, Jesús comprendió que había llegado la hora de actuar públicamente. En los sinópticos ese momento está marcado por la experiencia del Espíritu, que tuvo lugar con ocasión de su bautismo en el Jordán por manos de Juan. A partir de ahí Jesús empezó a recorrer «toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (Mt 4,23). El evangelista Marcos sintetiza la predicación de Cristo con estas palabras: «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15).

A los contemporáneos de Jesús no debió sorprender que Él pusiera al centro de su mensaje el reino de Dios. La confesión monoteísta y la particular relación del único Dios con Israel constituían el fundamento de la vida social judía. Todo israelita piadoso recitaba la profesión que se lee en Dt 6,4-5: «Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza». Sentía como propia la expresión que David había cantado con ocasión del traslado del arca a Jerusalén, abundantemente recogida en los Salmos: “el Señor es Rey” o “el Señor reina” (*Jhwh malak*): Dios se ha proclamado rey y gobierna sobre Sion. Cuando Jesús

HARNACK, *La esencia del cristianismo* (1900), [trad. esp.: J. MIRÓ FOLGUERA, I, Palinur, Barcelona 1904, 133].

¹ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901. Para Wrede el evangelio de Marcos surgió como intento de explicar por qué Jesús tuvo una actitud tan poco “mesiánica” durante su vida. Mediante el artificio literario del “secreto” (Jesús que prohíbe a los demonios, o a los beneficiados por sus milagros, o a los discípulos revelar su identidad), Marcos conseguiría establecer a la vez que Jesús era el Mesías – como pensaba la Iglesia de su tiempo – y que nadie lo supo hasta después de su muerte, pues fue revelado sólo con la proclamación de su resurrección.

² J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892. La tesis fue después sostenida de modo más sistemático en los trabajos de A. Schweitzer. Cfr. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1926⁴.

habla del “reino de Dios” o del “reino de los cielos” (*hē basileía tou̱ theou̱* o *tôn ouranôn*) se refiere a esa soberanía real de Dios, aunque la imagen del Reino que predicaba Jesús, centrada en el rostro de un Dios Padre misericordioso que ama a los hombres, era profundamente original.¹ Jesús no sólo afirma la proximidad del Reino como Juan el Bautista, sino también su presencia: el Reino ha llegado,² está en medio a los discípulos,³ y eso se deduce de las mismas obras que Jesús realiza: exorcismos, milagros, curaciones. Esta presencia – que tal vez constituye «el aspecto del Reino más característico de Jesús»⁴ – lo muestra como «un don puramente gratuito de Dios, un bien que Él ofrece al hombre, sin que éste pueda forzarlo a venir o apresurar su tiempo»;⁵ el inicio de la salvación definitiva de la condición de miseria y de pecado en que se encuentra el hombre. El acento se pone, por tanto, en el cambio de época: el tiempo de la promesa ha pasado y se ha entrado en el tiempo decisivo, escatológico, del cumplimiento.

Ciertamente, hay en la predicación de Cristo un sentido de urgencia y de inminencia, que se manifiesta en la radicalidad de la llamada a disponerse enteramente al requerimiento de Dios,⁶ y en la convicción de que se ha entrado en la hora decisiva de la conversión y de la acción salvadora. También es verdad que Jesús encuadra su mensaje en la óptica de un futuro último, en el horizonte del juicio final y de la consumación del mundo.⁷ Sin embargo, Jesús no centra su predicación en ese juicio o Día último, sino en el carácter definitivo de la salvación que Dios ofrece por medio de Él, y en la necesidad de no despreciarla.⁸ No es el mensajero del inminente final de los tiempos, sino del ingreso de una época definitiva, que en cuanto tal está estrechamente conectada a ese final.

¹ SEGALLA, *Teología bíblica*, 133. Según J.D.G. Dunn, en el cuadro de la expectación mesiánica de Israel era común pensar que «Yahweh es rey y que Él tiene un designio coherente sobre Israel en proceso de cumplimiento». Pero eso no significaba que hubiera una visión uniforme del modo de ese cumplimiento (cfr. *Jesus and the Kingdom*, 8 y 9).

² Cfr. Mt 12,28.

³ Cfr. Lc 17,21.

⁴ SEGALLA, *Teología bíblica*, 157. Que el Reino esté ya presente en la persona, enseñanzas y obras de Jesús es la posición casi unánime entre los exégetas de ámbito católico. En el mundo protestante se reconoce a esta posición su equilibrio entre las corrientes de la escatología “consecuente” que, con A. Schweitzer, afirmaban que Jesús pensaba en una irrupción inminente de la consumación última, y las de la escatología “realizada”, que con C.H. Dodd, sugerían que el Reino consistía precisamente en el don que penetraba la historia por acción de Jesús. Estas dos corrientes, sin embargo, continúan influyendo en el ámbito de la Reforma.

⁵ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 1988, 141. La formulación misma que Jesús emplea cuando habla de “la venida del Reino” (Mc 9,1; Mt 6,10), indica el carácter de don gratuito y, a la vez, definitivo de éste: *el Reino*.

⁶ Cfr. P. STUHLMACHER, *Gesù di Nazaret, Cristo della fede*, Dehoniane, Bologna 1992, 29-39 (en particular: 31).

⁷ Es característica la expresión «en aquel Día», dicha en referencia al juicio último de Dios y a la consumación del mundo. Cfr. Mt 7,22; Mc 2,20; Lc 5,3; 10,12.

⁸ No vaya a ser que ese Día llegue como un ladrón y no se esté preparados. Esta disposición de vigilancia – presente en las parábolas de las diez vírgenes (Mt 25,1-13), del ladrón nocturno (Lc 12,39-40 / Mt 24,43-44), del administrador infiel (Lc 12,41-46 / Mt 24,45-51), de los talentos o de las minas (Mt 25,14-30 / Lc 19,11-27) – es lo que interesa a Jesús. No significa, sin embargo, que Jesús haya vivido Él mismo a la espera de ese día mesiánico, como conjeturó J.A.T. Robinson (*The Most Primitive Christology of All*, «Journal of Theological Studies» 7 [1956] 177-189).

Tampoco sus milagros¹ fueron manifestaciones apocalípticas de una época en vías de conclusión, sino signos reveladores de un mundo nuevo, que tenía en su misión origen y cumplimiento.²

Especial interés tiene la relación de Jesús con el Reino, que se muestra más claramente a medida que avanza su misión terrena. Esta relación se puede abordar, por así decir, “desde dentro”, a partir de lo que se ha venido llamando “cristología implícita”,³ que tiene principalmente dos focos: la “autoridad” (*éxousía*) de Cristo y el “seguimiento” de Cristo.

Por un lado, conforme va adelante su misión, las obras que Jesús realiza, la autoridad y sabiduría con que habla, no dejan de sorprender al pueblo y plantean con mayor fuerza la cuestión de la identidad de Jesús: ¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen? (Mt 8,27) ¿Quién es éste que hasta perdona los pecados? (Lc 7,49). ¿Quién es, pues, éste de quien oigo tales cosas? (Lc 9,9). La pregunta surge natural, pues por medio de Él se despliega una acción poderosa de Dios en el mundo y, «cosa notable, esa soberanía divina parece ejercerse en la autoridad del mismo Jesús».⁴ A esta pregunta el Señor no da una respuesta directa, al menos inicialmente; deja, por así decir, que hablen las obras por sí mismas. Incluso, siguiendo a san Marcos, se puede decir que Jesús no quiere que su identidad sea claramente desvelada (“secreto mesiánico”: o más propiamente “reserva”). Sin embargo, la actitud del Señor manifestará un cambio en este punto. Veámoslo con más detalle.

La actividad inicial de Cristo se concentró en la Galilea y en las comarcas limítrofes, interrumpida de vez en cuando por breves viajes a Jerusalén con ocasión de fiestas importantes. Puesto que Jesús procuraba predicar en nuevos lugares y la Galilea no es una región extensa, tras algunos meses su mensaje era ya conocido y empezó a dar lugar a reacciones contrastantes. Es opinión bastante difundida entre los exégetas que tras un primer periodo de favor, en el que Jesús estuvo con frecuencia rodeado de multitudes, su actividad entró en una fase de creciente polémica y hostilidad. Se empezó a delinear cierta oposición, en parte por envidia de quienes le escuchaban, en parte por las exigencias de la doctrina que predicaba, y en parte también porque, tras un

¹ Sobre los milagros de Jesús y su historicidad cfr. B.L. BLACKBURN, *Miracles and Miracle Stories*, en J.B. GREEN et alii (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Inter-Varsity Press, Downers Grove (IL) - Leicester (UK) 1992, 549-560; L. ERDOZAIN, *Los milagros*, «Estudios Eclesiásticos» 77 (2002) 141-162. Una panorámica de las posiciones exegéticas recientes (excesivamente acrítica) en J.J. BARTOLOMÉ, *Jesús de Nazaret, “Ese varón acreditado por Dios con hechos prodigiosos”* (Hch 2,22). Una reseña de la investigación sobre los milagros, «Salesianum» 63 (2001) 225-266.

² Cfr. BORDONI, *Gesù de Nazaret. Presenza*, 143.

³ Es decir la cristología que se recaba indirectamente de lo que Jesús dice y obra. Cfr. J.M. CASCIAIRO, *La cristología implícita en los evangelios sinópticos*, en IDEM, *Jesús de Nazaret*, Alga, Murcia 1994, 433-484; J. SCHLOSSER, *Q et la christologie implicite*, en A. LINDEMANN, *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Peeters, Leuven 2001, 289-316.

⁴ I. DE LA POTTERIE, *Fundamento bíblico de la teología del Corazón de Cristo. La soberanía de Jesús. Su obediencia al Padre. Su conciencia filial*, en INSTITUTO INTERNACIONAL DEL CORAZÓN DE JESÚS, *Confirmación y desarrollo del culto al Corazón de Cristo*, Edapor, Madrid 1982, 84.

periodo de espera, parecía evidente que su figura no coincidía con la imagen del Mesías que se había forjado la gente.¹ Es lo que algunos han llamado «la crisis galilea».²

El evangelista Marcos estructura su relato en torno a esta temática. Mientras en la primera sección de su evangelio,³ cuando Jesús es aclamado, Marcos insiste en el “secreto mesiánico” dando a entender el riesgo de una mala interpretación del mesianismo de Cristo;⁴ a partir de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, cuando ya la incompreensión de los fariseos y la desafección de numerosos oyentes hace improbable ese riesgo, Jesús empieza a manifestar con mayor claridad su destino de cruz y su identidad, de modo que las dos cuestiones – identidad y tipo de mesianismo – están enlazadas. Desde ese momento, y a la vista del despegue de una parte de sus seguidores, Jesús dedica mayor tiempo a la formación de los suyos.⁵ Lo hace con una orientación clara, que se intuye ya en la dureza del reproche dirigido a Pedro,⁶ y se confirma en la enseñanza sucesiva dirigida a todos (discípulos y oyentes): «si alguno quiere venir en pos de

¹ En este sentido el evangelio nos presenta la incredulidad de sus familiares, las dudas de Juan el Bautista encarcelado, el conflicto que el propio Jesús tuvo con sus conciudadanos con ocasión de una visita a la sinagoga de Nazaret, algunos escribas que dudan de su condición mesiánica y le piden una señal del cielo. San Juan cuenta también el episodio del rechazo de su discurso del pan de vida, y dice que muchos lo abandonaron y ya no le seguían (cfr. Jn, 6,66). De esta incredulidad son un eco los lamentos de Jesús sobre las ciudades de Corozáin, Betsaida y Cafarnaún, situadas a orillas del lago de Tiberíades (cfr. Mt 11,21-24).

² Cfr. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 2002, 115; M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, II: *Gesù al fondamento della cristologia*, Herder - Pul, Roma 1982, 313. En todo caso no hay que pensarla como un fracaso o el hundimiento de lo que se había construido, sino más bien como una fase de desinterés y abandono por parte de muchos. Tras un buen periodo de actividad, no sólo los opositores, sino incluso los discípulos no le comprendían suficientemente. Cfr. R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, W.B. Eerdmans Paternoster Press, Grand Rapids (MI) - Cambridge Carlisle (UK) 2002, 309-319.

³ Es frecuente entre los especialistas distinguir dos secciones en el evangelio de Marcos: en la primera, Jesús se revela progresivamente como Mesías itinerante que predica el Reino, y que convoca a su alrededor los discípulos y la multitud (1,14-8,26); en la segunda se revela el misterio del Hijo del Hombre escatológico, que realiza el Reino mediante su pasión (8,27-16,8). El núcleo de esta segunda sección y de todo el evangelio marcano es 8,27-10,52, donde, a la confesión de Pedro en Cesarea, sigue el anuncio de la pasión-muerte-resurrección, con la necesidad para el discípulo de seguir a Jesús por su camino de renuncia y sacrificio. Una explicación detallada de la estructura de Marcos en R.A. GUELICH, *Mark, Gospel of*, en GREEN et alii, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 516-517. Cfr. también G. SEGALLA, *Teologia dei sinottici*, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, 375-378.

⁴ El énfasis del evangelista en el silencio «sirve a retrasar un juicio prematuro sobre la persona y ministerio de Jesús, hasta la cruz y la resurrección; ahí, y sólo ahí, se desvela plenamente el significado», A.J. HULTGREN, *Christ and His Benefits. Christology and Redemption in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1987, 60.

⁵ Cfr. J. POTIN, *Jésus. L'histoire vraie*, Centurion, Paris 1994, 316-317; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Macmillan & Co., New York 1963, 147.

⁶ «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días. Hablaba de esto abiertamente. Tomándole aparte, Pedro, se puso a reprenderle. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: “¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres”» (Mc 8,31-33). Recordemos que Marcos resume en su evangelio la predicación petrina: a Pedro esas duras palabras no dejarían de resonarle.

mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8,34). En estas palabras la soberanía real de Dios que Jesús predica, se realiza sólo a condición de seguirle por la vía de la renuncia y de la abnegación. Jesús no aparece aquí como mensajero del Reino, sino como su centro y modelo. En la intención de Jesús «el discípulo no se caracteriza sólo por su aceptación del mensaje del reino de Dios que viene mediante la conversión del corazón: incluye también una adhesión particular a Cristo y a su vida»,¹ es decir, la decisión radical de compartir con Él su misión y su destino.

Los dos aspectos que hemos señalado en referencia a la “cristología implícita” muestran suficientemente la centralidad de Cristo en el reino que predicó, la cual últimamente sólo se podía fundar en el misterio de su persona, tal como Jesús mismo la percibía, es decir, desde su condición filial de Hijo de Dios. La crítica bíblica de los últimos decenios ha estudiado a fondo también este aspecto: la conciencia filial de Jesús.² Los datos que proporcionan los evangelios permiten apurar que Jesús «hablaba de Dios como Padre suyo en un sentido totalmente único».³ En los cuatro evangelios aparece en boca de Jesús la distinción entre “mi Padre” y “vuestro Padre”.⁴ Se ha estudiado bastante también el particular uso que hace del término *Abba* (Padre mío: Mc 14,36), que debió quedarse grabado en los discípulos, tanto como para pasar a la primitiva comunidad cristiana, donde lo hallamos en san Pablo (Ga 4,6; Rm 8,15).⁵ En otras ocasiones Jesús se refería a Sí mismo usando el título “Hijo” en sentido absoluto (*el Hijo*).⁶ En definitiva, Jesús se sentía Hijo de Dios y esa filiación contenía un conocimiento íntimo y exclusivo del Padre y una conciencia de representarlo plenamente en el mundo.⁷ Sin embargo, su filiación, como su mismo mesianismo, podía ser incorrectamente entendida;⁸ de ahí que Jesús históricamente asoció su filiación a su obediencia al Padre y desveló su identidad principalmente en el contexto de su destino sufriente.⁹ Este modo de obrar permitía que la identidad filial de Cristo

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, II, 323.

² Los trabajos capitales se sitúan ya en los años 60 con W. MARCHEL, *Abba Père! La prière du Christ e des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament*, Biblical Institute Press, Roma 1971 (1ª ed.: 1963), y J. JEREMIAS, *Abba und das tägliche Gebet im Leben Jesu und der ältesten Kirche*, Göttingen 1966 (traducción española en *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1981, 17-89).

³ DE LA POTTERIE, *Fundamento bíblico*, 106.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Abba* se usaba normalmente en ámbito familiar, indicando “Padre” o “Padre mío”, pero no para la relación con Dios. Cfr. SEGALLA, *Teología bíblica*, 174. Lógicamente los discípulos recordarían la expresión como algo singular de Jesús, específico suyo. En el judaísmo del siglo I era frecuente referirse a Dios con la expresión “Padre nuestro que estás en los cielos”.

⁶ Entre los lugares de segura autenticidad se encuentran la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-9), el *logion* de la hora final (Mc 13,32) y el del conocimiento recíproco entre el Padre y el Hijo (Mt 11,27). Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 187-189.

⁷ Cfr. Lc 10,22.

⁸ Como de hecho ocurrió con los que le gritaban: «Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo: “Soy Hijo de Dios”». (Mt 27,43).

⁹ S. Juan lo expresa claramente en su evangelio cuando pone en boca de Jesús estas palabras: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo» (Jn 8,28).

quedara unida a la donación total de Sí mismo, lo que abría el camino para una comprensión de Dios y del Reino centradas en el amor (*agápe*).

b) Jesús ante su muerte

Se puede, sin embargo, cuestionar si una comprensión de este tipo en la que todo parece encontrar unidad (la concepción de Dios, la percepción del reino, el destino sufriente, etc.) responde realmente a la historia, o es más bien el punto de llegada del proceso de reflexión llevado a cabo por la comunidad primitiva, la cual, si quería tener alguna posibilidad de ser escuchada, necesitaba dar razón de la muerte de Jesús. En último término, y aunque con la Escritura en la mano se pudieran encontrar textos que prefiguraban el acontecimiento de la cruz, sin un modelo para explicar el sentido de la “muerte del Mesías”, la credibilidad de la predicación cristiana quedaba seriamente mermada.¹ Por eso se justifica la pregunta de si la centralidad de la cruz y la doctrina sobre su valor salvador tuvieron origen en Jesús mismo o en la comunidad primitiva. Intentando dar una respuesta, los especialistas se han concentrado sobre tres cuestiones: si se debe sostener, desde el punto de vista histórico, que Jesús previó y abrazó su destino de cruz; si, en caso positivo, atribuyó un sentido preciso a esa muerte; y, por último – ésta es la pregunta central – cómo compaginar su predicación del Reino con su muerte salvadora.

Respecto al primer asunto hoy no puede haber ya dudas. Ha sido superado el escepticismo de Bultmann que no le permitía decir nada de preciso.² Aunque las predicciones explícitas sobre la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33) admiten la posibilidad de ser precisadas desde el acontecimiento ya cumplido, textos como la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46) o la pregunta a dos discípulos sobre si pueden beber ellos el «caliz que Yo he de beber» y ser bautizados con «el bautismo con que he de ser bautizado» (Mc 10,39; Mt 20,23) garantizan suficientemente las exigencias críticas de historicidad.³ Lo mismo indica el comportamiento de Jesús que sube resueltamente a Jerusalén al encuentro de su destino, y no se detiene, aunque conoce la suerte que han corrido los profetas y ha seguido de cerca el doloroso final de Juan el Bautista.⁴ Además, Jesús se había encontrado desde muy pronto con la oposición de algunos fariseos y de

¹ Cfr. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988, 43.

² En la reacción a Bultmann tuvieron importancia, entre otros, algunos trabajos de J. Jeremias recogidos en su *Neutestamentliche Theologie. Teil 1. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971 (trad. española: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1985). En ámbito católico fue notable la contribución de H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Herder, Freiburg 1975 (trad. española: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegeticas y panorámica*, Salamanca, Sígueme 1982); IDEM, *Gottes Reich, Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Herder, Freiburg 1983 (trad. italiana: *Il Regno di Dio e il destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annunzio del Regno*, Jaca Book, Milano 1996).

³ En otra ocasión Jesús invita a los discípulos a seguirlo hasta el final sin temer a los que “matan el cuerpo” (Lc 12,4; 14,27).

⁴ Cfr. C. PORRO, *Sviluppi recenti della teologia della croce*, «La Scuola Cattolica» 105 (1977) 383.

las clases dirigentes, tanto en Galilea como posteriormente en Jerusalén, y era consciente de la determinación con que algunos se oponían a su doctrina, hasta buscar su muerte.¹ Todos estos datos no manifiestan sólo una presciencia sino también una disponibilidad a padecer, que ha dejado numerosas huellas en los evangelios, incluido el de san Juan. Cuando el cuarto evangelista relata el arresto de Jesús y el conato de oposición de sus discípulos a ella, pone en boca de Jesús la siguiente afirmación: «la copa que me ha dado el Padre, ¿no la voy a beber?» (Jn 18,11).

Es igualmente razonable pensar que si Jesús pudo prever su muerte le atribuyera un significado acorde con la misión que el Padre le había encomendado. En esta línea, J. Jeremias, tras estudiar los textos que verosíblemente recogen más a la letra afirmaciones de Jesús (las palabras de Cristo al instituir la Eucaristía,² los *logia* del rescate,³ de la espada⁴ y de Elías,⁵ la expresión “será consignado”,⁶ y los temas de la agresión al pastor⁷ y de la intercesión por los pecadores⁸), concluye: «la pasión se explica en general como acción vicaria en favor de la multitud»,⁹ es decir, teniendo como horizonte interpretativo el cuarto poema del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12).¹⁰ De entre estos textos los dos más importantes son probablemente el *logion* del rescate y las palabras sobre el cáliz en la Última Cena, tanto por el significado como por las garantías de autenticidad que ofrecen.

El *logion* del rescate corona algunas enseñanzas de Jesús sobre la necesidad de servir. Su formulación es la misma en Mateo y Marcos: «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45). En este último evangelio – que seguiré aquí – constituye un texto clave, pues con él termina la sección central del evangelio, que prepara la pasión de Jesús.¹¹ A favor de la historicidad de estas palabras están su marcado carácter semítico,¹² su presencia tanto en los sinópticos como en san Pablo (múl-

¹ Cfr. Mc 3,16; 11,18; Lc 13,31.

² Cfr. 1Co 11,23-33; Lc 22,15-20; Mc 14,22-25; Mt 26,26-28.

³ Cfr. Mc 10,45; Mt 20,28.

⁴ Cfr. Lc 22,35-38.

⁵ Cfr. Mc 9,12.

⁶ Cfr. Mc 9,31 par; 14,41 par; Lc 24,7.

⁷ Cfr. Mc 14,27b.

⁸ Cfr. Lc 23,34a. Según Jeremias los textos de Lc 22,16-18 par y Mc 14,25 se deben entender a la luz del ayuno practicado en la Iglesia de Palestina para apresurar la venida del Mesías.

⁹ JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 342.

¹⁰ No todos, sin embargo están de acuerdo, sobre una posible identificación de Jesús con la figura del Siervo sufriente. *Status quaestionis* parciales sobre las posiciones de los exégetas al respecto se pueden encontrar en W. M. BECKER, *The Historical Jesus in the Face of His Death. Internal, Historical, and Systematic Perspectives*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1994, 105-160 (esp. en pp. 98 y 99 las notas 58 y 59); S. MCKNIGHT, *Jesus and His Death: Some Recent Scholarship*, «Currents in Research: Biblical Studies» 9 (2001) 185-228. Señalamos también, aunque no lo hemos podido consultar, W. H. BELLINGER, W. R. FARMER (eds.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 1998.

¹¹ S. PAGE, *Ramson Saying*, en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 660. «Este dicho es uno de los más importantes del Evangelio», afirma V. Taylor (*The Gospel According to Saint Mark*, McMillan, London 1963, 444).

¹² Las expresiones: “Hijo del Hombre”, “dar su vida”, “por muchos” son buena prueba. Cfr. W. J. MOULDER, *The Old Testament Background and the Interpretation of Mark x, 45*, «New Testament Studies» 24 (1978) 120. El estilo semita se aprecia también si se compara con la forma paulina mucho más helenizada de 1Tim 2,5-6: «Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos».

tiple atestación),¹ y su colocación al término de una escena embarazosa para los discípulos: Jesús les reprende tras la discusión entre ellos sobre quién debe ser el mayor en el Reino. En este contexto, Jesús glosa su condición de servidor, que debe ser normativa para el discípulo. Algunos autores, notando que la segunda parte del *logion* (10,45b: «y a dar su vida como rescate por muchos») está ausente en la recensión de Lucas del altercado entre los discípulos,² la consideran una glosa del evangelista. Hay motivos, sin embargo, para pensar que también esta segunda parte transmite palabras de Jesús o, al menos, que la idea en ella recogida tiene su origen en Jesús.³ Por un lado está más unida con la primera parte de lo que parece a primera vista, e incluso da la impresión de ser requerida;⁴ además encuentra fuertes resonancias en Isaías,⁵ el profeta que más aparece en boca de Jesús; por último, es frecuente encontrar palabras de Cristo de indudable autenticidad que tienen un estilo literario y se sitúan en horizontes de pensamiento semejantes.⁶ Se sigue que, desde un punto de vista rigurosamente

¹ Mc 10,45; Mt 20,28; Lc 22, 27; 1Tim 2,5-6.

² Lc 22,24ss menciona sólo el tema del servicio de Cristo, pero no habla del “rescate”. Probablemente elabora el dato tradicional en modo independiente de Marcos (cfr. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 335-336).

³ Aunque el evangelista ha podido unirlos autónomamente en su labor de *editing* para transmitir mejor la idea.

⁴ El libro de Daniel (Dn 7,13-14) presenta la figura del Hijo del Hombre, personaje celeste que recibe del “Anciano” (Dios) imperio, honor y gloria, y al que todos los pueblos sirven para siempre. Se evoca la promesa que Dios hizo a David: «su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás». En el *logion* de Mc, sin embargo, la perspectiva da un vuelco: el Hijo del Hombre no es el servido, sino el servidor. Más aún, ha venido para hacer este servicio (V. Taylor: «*Kai gar* es uno de los dos, *etenim*, o el todavía más enfático *nam etiam*»; hay que traducir: «*pues ciertamente* el Hijo del Hombre no ha venido...», *The Gospel According*, 444). Hay aquí una proximidad con la teología del himno de Fp 2 que no ha pasado inadvertida (cfr. MOULDER, *The Old Testament*, 122). La magnitud de la paradoja demanda mayor explicación: ¿Por qué ha de rebajarse a servir tan grandioso personaje? La segunda parte del *logion* da la respuesta: puesto que él puede verdaderamente rescatar a la multitud.

⁵ Son numerosos los exégetas que ven puntos de contacto con la teología isaiana del Siervo de Jahvé, especialmente con Is 53,10-12. No se trata sólo de la terminología: «más allá de las semejanzas lingüísticas, la noción de dar voluntariamente la vida es central en Is. 53» (FRANCE, *The Gospel of Mark*, 420), aunque, como dijimos, la cuestión ha sido objeto de intenso debate. En cambio no se ha valorado suficientemente la radicación del *logion* en la teología de Is 43,3-4, salvo en P. Stuhlmacher (*Vicariously Giving His Life for Many*, *Mark 10, 45 [Mt 20, 28]*, en IDEM, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology*, Philadelphia, Fortress Press 1986, 16-29) y W. Grimm. En Is 43,3-4 se afirma que, por amor, Dios da hombres y naciones en cambio de la vida de Israel: «Pondré la humanidad en tu lugar, y los pueblos en pago de tu vida» (v. 4). De la misma opinión es HENGEL, *Crocifissione*, 181.

⁶ En varios textos (por ejemplo, en las parábolas de la oveja perdida y del hijo pródigo) Jesús considera el pecado como “perdición”. En Lc 19,10 esta perdición explica la misión de Jesús: «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido». En otros contextos se pone en relación con un precio, como en Mt 16,26: «¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?». El texto deja entrever la presencia del tema veterotestamentario del rescate: el pecador no puede rescatar su vida: «¡Si nadie puede redimirse ni pagar a Dios por su rescate!», dice el Salmo 49,8 (fuente para Mt 16,26). «Pero Dios rescatará mi alma, de las garras del *seol* me cobrará» afirma enseguida el salmista (Sl 49,16). Lo que en cambio el hombre puede hacer es dedicar su vida a la causa de Jesús: «porque quien quiera salvar su vida,

histórico, es probable que Jesús haya hecho alusión al rescate de los pecadores como motivo de su muerte.

Con mayor claridad emerge este sentido en el relato de la Última Cena. No debería haber duda alguna sobre la historicidad de lo narrado, aunque las cuatro versiones difieran levemente.¹ Son detalles accidentales que explican o precisan para cada lector-tipo el significado común a los textos. Por otro lado la práctica eucarística de la primitiva Iglesia está sólidamente testificada desde el inicio, como muestran los datos provenientes del epistolario paulino y la memoria de los primeros pasos de la Iglesia.² Por éste, y varios otros motivos, hay que atribuir a Jesús los gestos eucarísticos y su sentido.³ Éste último está ya implícito en la palabra esencial sobre el cuerpo: «mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio y dijo: “Tomad, este es mi cuerpo”» (Mc 14,22). La fracción del pan y su distribución a los presentes contienen la idea que ese Cuerpo que Jesús les entrega va a padecer/morir por ellos. El gesto siguiente es aún más explícito: «Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, y bebieron todos de ella» (v. 23). Todos participan de esa única copa, cuyo sentido se explica inmediatamente: «Y les dijo: “ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos”». La fórmula, sobria, pero densa de contenido, evoca presumiblemente tres referencias: la alianza nueva,⁴ el sacrificio del siervo⁵ y la liberación pascual.⁶ De todo ello se benefician los discípulos que participan del cáliz.

la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16,25). Tanto el lenguaje como las ideas de estos textos contextualizan nuestro *logion*: Jesús se ha podido considerar a sí mismo “medio” de la acción de Dios para rescatar a los pecadores, dando su vida por ellos.

¹ Cfr. 1Co 11,23-33; Lc 22,15-20; Mc 14,22-25; Mt 26,26-28. Cfr. P. BENOÎT, *Les Récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, en IDEM, *Exégèse et théologie*, I, Cerf, Paris 1961, 210-239.

² Cfr. A. GARCÍA-IBÁÑEZ, *La eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Eunsa, Pamplona 2009, que concluye (p. 51): «La cronología de los relatos muestra que, entre la muerte de Cristo y la fecha de aparición de esta tradición litúrgica no trascurrió un notable lapso de tiempo».

³ Pablo, por ejemplo, está convencido de haber recibido lo que trasmite sobre la Cena de una tradición que se remonta al Señor (cfr. 1Co 11,23). La importancia que los relatos atribuyen a los dos gestos sobre el pan y sobre el vino, y el hecho de que tienden a desligarse del contexto de la cena pascual, sólo es posible si se trata de un recuerdo de lo que Jesús hizo. Está presente el estilo de Jesús en el *amen* que precede la afirmación (Mc 14,25), en el pasivo divino que usa Lc 22,22, etc. Cfr. J. JEREMIAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, 220-221.

⁴ La sangre derramada evoca las palabras de Moisés (Ex 24,8) en la ceremonia original de la alianza sinaítica, que siguió la Pascua y la salida de Egipto y concluyó el proceso de formación del pueblo de Dios: «Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: “Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras”». Como la primera alianza fue sellada con un sacrificio y Moisés aspergió el pueblo con la sangre de la víctima, de modo análogo la nueva alianza se inaugura con un sacrificio del que participa el pueblo nuevo. Necesariamente se evocan a la vez las profecías de Jr 31,31-34 y el texto de Za 9,11 que se refieren a la nueva alianza que Dios habría de estipular. Cfr. FRANCE, *The Gospel of Mark*, 570.

⁵ El lenguaje sacrificial seguido del “por muchos” evoca también aquí los “muchos” de la traducción de los LXX del cuarto poema del Siervo de Jahvé, en Is 53,11-12, como ya ocurría con el *logion* del rescate. Cfr. *ibidem*, 570-571.

⁶ El contexto pascual está presente, sin duda, en las palabras de Jesús. La sangre del cordero pascual marcó las casas de los judíos y el sacrificio del cordero formó parte del plan liberador de Dios. Cfr. *ibidem*, 571.

A la luz de estos textos, Jesús dio a entender que su muerte era necesaria para instaurar el Reino. A través de ella se realizaba la definitiva reconciliación de Dios con su pueblo y se estipulaba una nueva alianza con valor y significado universal. Esto ha planteado una cuestión de compatibilidad con su ministerio precedente, pues también en éste estaba implicada la salvación. Es decir, si Jesús predica que la salvación o la perdición se deciden en la posición que se adopte ante Él y su mensaje, si es clave la aceptación de Jesús, entonces no parece serlo su muerte.¹ Desde otro punto de vista, si Jesús esperó que su predicación de conversión pudiera tener éxito y ser favorablemente acogida, entonces su muerte no debió tener inicialmente ninguna función.

En realidad no es necesario oponer las dos cosas (ministerio y muerte), ni es imprescindible conjugarlas en sentido puramente histórico (primero Jesús pensaba en una instauración del Reino por su misión, pero ante el fracaso de ésta, se persuadió de que su muerte era el único medio). Hay que notar con Schürmann que la *basileia* que Jesús predica está marcada por su conocimiento íntimo del Padre, y por su convicción de que el Padre lo envía para la salvación de los pecadores.² Con Wright, que Jesús entendió en todo momento sus palabras y acciones como actuación por su parte de aquello que Dios había prometido cumplir a favor de Israel y de la humanidad entera.³ Desde estas perspectivas lo verdaderamente central es el plan, lo que el Padre determina en orden a instaurar el Reino, lo que indican las Escrituras y lo que Él conoce en su intimidad filial: a eso atendió Cristo. Que las reacciones pudieran ser opuestas, incluso con radicalidad, no pudo ser una sorpresa para Jesús, ni algo que descubrió andando el camino. ¿Acaso esa oposición no aparecía patente en la historia de Israel, no sólo pasada, sino también presente? Desde el principio se le debió prospectar que ese proyecto apuntaba hacia el sacrificio de su vida.⁴ Si algunos detalles de ese destino pudieron perfilarse progresivamente, la realidad de la plena y filial disposición de su vida⁵ tuvo que animar desde el inicio su predicación de la *basileia*.⁶ Por lo demás, en la vida de Jesús quedó siempre un espacio de libertad

¹ «¿Cómo compaginar (con la predicación sobre el Reino) la convicción de que Dios realiza la salvación de los hombres sólo por la muerte de Jesús?, ¿no se desvaloriza así *a posteriori* toda la actividad anterior de Jesús, rebajándola a mero antecedente?» KASPER, *Jesús el Cristo*, 204-205. Cfr. también SCHÜRMANN, *Regno di Dio*, 20.

² Cfr. SCHÜRMANN, *Regno di Dio*, 45-46.

³ Cfr. WRIGHT, *Jesus and the Victory*, 653.

⁴ Notemos con Schürmann que tanto el celibato de Jesús (que contaba ya con más de treinta años) como su rica doctrina sobre el Padre, el Reino, etc. (que no pudieron formarse en el breve intervalo de su vida pública) son signo de que, antes de empezar su misión, Jesús había ya madurado lo fundamental de ella. Cfr. *Regno di Dio*, 36-37.

⁵ Su estar plenamente destinado a realizar la misericordia de Dios, aunque ésta siguiera una vía impracticable.

⁶ S. Juan evidencia el carácter nativo y divino del conocimiento de Cristo, que se da en armonía con el modo normal del conocer humano histórico. «Lo notable de la presentación que hace S. Juan del conocimiento de Cristo es que [...] por un lado, Cristo posee el conocimiento divino del Verbo, habla del Padre como un testigo ocular, y no se le oculta nada de la obra de la salvación; pero por otro el cuarto evangelio muestra también el conocimiento ordinario del hombre Jesús, che penetra, por simpatía e intuición, en la intimidad del corazón del hombre, o que, simplemente, se informa

para el Padre, por encima de cualquier certeza suya, como muestran las palabras de su oración en el huerto: Jesús entiende que ante la hora de muerte que se acerca inexorable, es siempre posible una diversa disposición del Padre.¹

c) El Resucitado y la salvación

«La salvación no es sólo algo obtenido por Jesús, es también algo que se realizó en Él».² Esta frase del padre Durrwell – uno de los autores que contribuyeron a renovar la teología de la resurrección³ – podría sintetizar la perspectiva desde la que la soteriología reciente afronta el misterio de la resurrección de Jesús. En los últimos siglos había prevalecido un encuadramiento de corte apologético, que presentaba este misterio desde la perspectiva de la credibilidad de la fe cristiana, pero que apenas dejaba espacio a la consideración soteriológica. Esta penuria era también el fruto de una polarización soteriológica hacia el misterio de la cruz, que parecía abocar a sí misma toda relación con la salvación del hombre. Había ciertamente un desequilibrio entre los dos acontecimientos salvadores, y colmarlo se presentaba como una tarea necesaria.⁴ Efectivamente, en el Nuevo Testamento, la resurrección de Cristo presenta una soteriología muy rica: «es un acto de Dios, un acto de creación»;⁵ es el acceso a una forma de existencia corpórea transfigurada, incorruptible, gloriosa, plena, *pneumatica*;⁶ es la apertura de una fuente de presencia y de vida nueva para la Iglesia y el cristiano;⁷

de los acontecimientos como cualquier otro hombre». I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, 309. En todo caso, este evangelio subraya, aún más que los sinópticos, la completa previsión que Jesús tuvo de su «hora», y que le permitió una entrega libérrima. Cfr. *ibidem* 308-309.

¹ «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa», Lc 22,42.

² F.-X. DURRWELL, *La Pâque du Christ selon l'Écriture*, en M. BENZERATH, A. SCHMID, J. GUILLET et alii, *La Pâque du Christ, Mystère du salut*, Cerf, Paris 1982, 11.

³ Sobre todo con su obra *La Résurrection de Jésus*, Le Puy 1950, reelaborada por el autor en diversas ocasiones y reescrita a partir de la 10 edición francesa en el 1976 [trad. española de esta 10 edición francesa en *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1979]. En este proceso de reelaboración el autor fue perdiendo continuidad con la *theologia recepta*, y sostuvo algunas opiniones criticables, como por ejemplo la simultaneidad entre la muerte y la resurrección de Cristo. J. Mimeault ha estudiado con profundidad la obra teológica de Durrwell, señalando, junto con los méritos del religioso redentorista, sus aspectos discutibles (cfr. J. MIMEAULT, *La soteriologie de François-Xavier Durrwell. Exposé et réflexions critiques*, Pug, Roma 1997).

⁴ Lo muestra bien Durrwell, recordando una experiencia de sus estudios cuando era seminarista: «El profesor de dogmática – escribe –, el P. Dillenschneider era el mejor de todos. Trataba de superar una larga tradición que privilegiaba los aspectos morales y jurídicos en el estudio de la Redención. Un día de 1937 hacia el final de mi estancia en el seminario, dedicó una hora al papel de la resurrección de Cristo (ndr: en la redención). Inspirándose en un artículo de santo Tomás, mostró que la resurrección no es causa meritoria, que tiene por objeto recompensar a Cristo, que es para nosotros modelo de la justificación y causa de la futura resurrección de los cuerpos. Tras esa hora yo estaba seguro, sin saber por qué, que la resurrección de Cristo era bastante más que aquello, que era algo verdaderamente grandioso». *La Pâque*, 11.

⁵ B. RIGAUX, *Dio l'ha risuscitato. Esegisi e teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1976, 429.

⁶ Cfr. *ibidem*, 491-492.

⁷ «La resurrección afecta al creyente hasta las fibras más íntimas de su ser, porque mediante la fe el cristiano entra en la dimensión escatológica, definitiva y última de la revelación divina, donde la salvación está determinada por la presencia viviente y dinámica de Cristo», *ibidem*, 511.

es causa eficiente y configuradora de la resurrección universal del final de los tiempos.¹ Estos elementos, que conforman la dimensión soteriológica de la resurrección de Jesús, obviamente se fundan en el realismo de ésta (: resucitó verdaderamente) y en su carácter corpóreo. Pero ambos aspectos han sido objeto de discusión.

La historicidad de la resurrección de Jesús continúa siendo argumento de numerosos estudios. La temática es una “espada de dos filos”, como en tiempos de san Pablo, porque, en definitiva, *tertium non datur*: los intentos de mediar entre las posiciones realistas (que afirman la resurrección corporal) y las escépticas (que la niegan o la relegan a la subjetividad del creyente) acaban en puro verbalismo. Existe un consenso bastante general de que, tras la muerte de Jesús, los discípulos se beneficiaron de experiencias particulares, formuladas en los evangelios como apariciones del Resucitado, que dieron origen a su proclamación del evangelio. Aunque algunos han teorizado que basta una genérica presencia de Cristo en el ánimo de los discípulos para explicar esas experiencias, la posición de que se trató de verdaderas apariciones ha hecho valer sus credenciales,² y es actualmente sostenida por los mejores especialistas.³ Pesa sobre todo el hecho de que la resurrección de Jesús se predica desde el primer momento (como testifica la cronología paulina junto con sus cartas), y de que, con el lenguaje de *resurrección*, el mundo judío del siglo I sólo podía entender un regreso a la vida en forma corporal (y que, por tanto, la predicación apostólica requería que la tumba de Cristo estuviera vacía). También algunos aspectos de los relatos muestran con claridad que se están recordando acontecimientos (el notable papel atribuido a las mujeres, por ejemplo), y algunas afirmaciones de los apóstoles Pedro y Pablo indican que ellos mismos eran bien conscientes de que el anuncio era difícil de aceptar, pero no podían sustraerse a él sin renegar de Dios,⁴ de ahí que estuvieran dispuestos a evangelizar incluso al precio de sus vidas. Una percepción mejor documentada de algunos de estos aspectos, unido

¹ Cfr. *ibidem*, 555.

² Una síntesis de las distintas posiciones sobre la resurrección de Jesús se encuentra en G.R. HABERMAS, *Mapping the Recent Trend towards the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions*, en R. STEWART (ed), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 78-92. Otros trabajos útiles en esta línea: IDEM, *Experiences of the Risen Jesus: The Foundational Historical Issue in the Early Proclamation of the Resurrection*, «Dialog: A Journal of Theology» 45 (2006) 288-297; G. O'COLLINS, *The Resurrection. The State of the Question*, en S. T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS (eds.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997, 5-28; J.A. SAYÉS, *La resurrección de Jesús y la historia. Problemática actual*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1983.

³ Como J. D. G. Dunn, N. T. Wright, W. L. Craig, R. H. Gundry, G. R. Habermas, M. J. Harris, T. Peters ...

⁴ Pablo, por ejemplo, afirma que si él estuviera predicando la resurrección de Cristo y ésta no hubiera tenido lugar, su predicación sería una especie de blasfemia: «Y si no resucitó Cristo [...] somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó» 1Co 15,15. Respecto a Pedro, cfr. Hch 4,19b-20.

a la ausencia de alternativas razonables, depone a favor de la historicidad sustancial de los relatos.¹

Sin embargo, a la hora de conceptualizar el carácter corpóreo de la resurrección de Jesús puede introducirse un cierto escepticismo. «Muchos creyentes en la resurrección la entienden más o menos como un fenómeno espiritual», escribe Gundry. Y continúa: «Algunos dicen que el relato de la tumba vacía no es histórico, y que el cuerpo muerto de Jesús siguió el proceso normal de los cadáveres, aunque Jesús mismo gozó de la resurrección en la forma de una exaltación incorpórea o de una existencia celestial. Otros, que conceden mayor crédito a la tumba vacía, dicen que estaba vacía porque el cuerpo de Jesús desapareció [*evaporated*], por así decir, de modo que el Jesús resucitado no es una entidad física; o que su cadáver se transformó en un cuerpo viviente pero esencialmente inmaterial, que adopta características físicas sólo cuando lo requieren sus apariciones».²

Algunas de estas posiciones han tratado de fundarse bíblicamente en la idea de que la visión paulina de la resurrección de Cristo apunta hacia la inmaterialidad, y es anterior a la formación de los relatos evangélicos; estos últimos, que subrayan más los aspectos físicos, responderían a una fase sucesiva de la tradición. Se hace referencia a un cierto número de textos paulinos y, principalmente, a la oposición entre “cuerpo natural” y “cuerpo espiritual” (1 Cor 15,44). Pero aunque lógicamente san Pablo habla del resucitado según su propia experiencia – y en ese sentido hay una cierta originalidad en su comprensión –, su visión no se opone a la de los evangelios, sino más bien ambos enfoques se refuerzan mutuamente. Ambos indican con diversos matices la continuidad y la novedad entre la existencia terrena y la gloriosa. En particular, la expresión “cuerpo espiritual” (*soma pneumatikon*) de 1Cor 15 está precedida por una larga argumentación que pone bien de manifiesto esa continuidad/discontinuidad. En ese contexto, el apóstol habla de un cuerpo espiritual «no en el sentido de “inmaterial” sino de sobrenatural [], no porque esté hecho de “espíritu”, sino porque es un cuerpo adaptado a la existencia escatológica y puesto bajo el dominio del Espíritu».³ Esto mismo se desprende también de los relatos evangélicos cuando pre-

¹ Desde este punto de vista ha tenido importancia el ponderoso volumen de N.T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008 [original inglés, 2003]. Por otro lado, como afirma Pannenberg refiriéndose a los intentos de explicar las apariciones como experiencias psicológicas, «uno a veces se sorprende de lo fácilmente que historiadores, que examinan sus fuentes con grandes dosis de escepticismo, creen en cambio sus propias imaginaciones sin verificarlas con el mismo rigor», W. PANNENBERG, *Resurrection: the Ultimate Hope*, en K. TANNER, C.A. HALL, *Ancient and Postmodern Christianity. Paleo-orthodoxy in the 21st Century. Essays in honor of Thomas C. Oden*, InterVarsity Press, Downers Grove 2002, 260.

² R. H. GUNDRY, *The Essential Physicality of Jesus' Resurrection according to the New Testament*, en J.B. GREEN, M. TURNER, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994, 204-205.

³ G. D. FEE, *The First Epistle to Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, 786. «El cuerpo resucitado estará animado y vigorizado por el Espíritu como el cuerpo terreno (el *soma psychikon*) está animado y vigorizado por el principio vital, o por la fuerza que al inicio de la Creación introdujo

sentan las apariciones como acontecimientos a la vez misteriosos y humanos. Se subraya paradójicamente la realidad físico-corpórea del Resucitado,¹ pero no se oculta el hecho de que su nueva condición se sustrae a las leyes físicas e históricas.² No podía ser de otro modo: sus apariciones «no podían obedecer a la ley de nuestras constataciones sensibles, efectuadas en el espacio y en el tiempo, so pena de convertirse en el signo de lo que no es; y los discípulos que, por no haber resucitado todavía, necesitan todavía de sus sentidos para “ver” a Jesús, no pueden servirse de ellos más que con la condición de que la manifestación de éste tenga sentido para ellos en la trama de la historia con Él».³ Las apariciones debían materializar, por tanto, lo escatológico y final en el presente histórico. Se debía captar que «a pesar de la discontinuidad entre la actual realidad física corruptible y la incorruptible del mundo futuro, existe una continuidad subyacente entre la vida corpórea actual y la futura».⁴

Esta continuidad/novedad sitúa la vida humana más allá de la muerte con «el realismo de una “condición de existencia” personal, espiritual y corpórea»,⁵ en la que se hace visible la vida eterna que Dios posee en plenitud. La nueva corporeidad de Jesús es «el signo y la presencia escatológica de la realidad trinitaria de Dios en la humanidad y en el mundo»;⁶ la salvación cumplida. Según la Escritura, esa salvación se realiza en Cristo por y para nosotros. De ahí que, del mismo modo que su cuerpo entregado abre la posibilidad universal del perdón, su cuerpo resucitado constituye la fuente de la vida nueva.⁷ Su cuerpo consignado a la muerte se transforma en cuerpo del que fluye la vida: he aquí el núcleo soteriológico de la resurrección de Jesús.

3. La conceptualización bíblica de la obra salvadora de Cristo

Globalmente, la soteriología del Nuevo Testamento puede considerarse una meditación sobre Jesús y, más precisamente, sobre el sentido salvador de su venida e historia. El marco de esa meditación es la historia de la salvación del pueblo de Israel, y sus escrituras proporcionan el contexto y los presupuestos para poder encuadrar la figura y la acción salvadora de Jesús. Estos presupuestos podrían resumirse así: en primer lugar el hecho de que Dios es Salvador,⁸ y

Dios en el hombre cuando sopló sobre él», B. WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, 308.

¹ Los discípulos comen con el Señor, caminan con Él, etc.

² Jesús se presenta ante ellos cuando están reunidos con las puertas cerradas, no le reconocen más que cuando Él lo desea, etc.

³ B. SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, II: *El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa*, Secretariado trinitario, Salamanca 1990, 208.

⁴ WRIGHT, *Resurrección*, 430.

⁵ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, II, 569.

⁶ *Ibidem*, III, 591.

⁷ Cfr. Ro 4,25. También, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III pars, q. 56.

⁸ Insistentemente en los Salmos: «Yahveh es mi luz y mi salvación, ¿a quién he de temer? Yahveh, el refugio de mi vida, ¿por quién he de temblar?» (27,1). «En Dios sólo el descanso de mi alma, de él viene mi salvación» (62,2). Otras expresiones semejantes son recurrentes en libros como el Deuteronomio: «yo soy Yahveh tu Dios, el Santo de Israel, tu salvador» (43,3).

es, en el fondo, el único verdadero salvador,¹ aunque a veces pueda servirse de intermediarios. Después, que su salvación es gratuita y es fruto de su amor fiel y misericordioso. Dios bendice a Abraham y le hace padre de una muchedumbre porque quiere, y porque quiere se acuerda luego, una y otra vez, de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob.² Por último, que Dios es celoso, es fiel y no cesa en su empeño porque verdaderamente ama a su pueblo.³ Todo esto se funda en la memoria de los prodigios que Dios ha cumplido en el pasado, pero también en su presencia en medio de su pueblo a través del Templo, y en la garantía de que, mediante los sacrificios, Israel puede considerarse siempre pueblo santo, porque a pesar de los pecados y transgresiones, Dios restaura una y otra vez su pacto.⁴ Ese pacto se orienta además hacia un futuro, en el que se espera que quede definitivamente atrás la reiterada experiencia de fracasos y humillaciones, de exilio y opresión extranjera que pesa sobre el pueblo. El pacto apunta a un tiempo nuevo en el que todo cambiará: Dios justificará a su pueblo, lo librará de sus enemigos y le concederá una prosperidad como nunca tuvo. Será la época del Mesías y de la restauración, cuando Él derramará su Espíritu y llenará Israel de bienestar y paz.

Precisamente el cumplimiento de este futuro es el primer dato al que se acogen los autores del Nuevo Testamento. Es lo primero que dice san Pedro en el discurso de Pentecostés: que la promesa se ha realizado con la entronización mesiánica del Resucitado y el envío del Espíritu.⁵ Esto, por un lado, confirma todo el cuadro precedente del Dios de la Alianza,⁶ pero a la vez pone el problema de que la promesa se ha realizado de un modo imprevisible, diferente de lo esperado, porque aparentemente la historia sigue siendo portadora de calamidades. Aquí yace el tema central de la soteriología del Nuevo Testamento, en explicar el hecho, percibido en la fe pascual, de que la vida e historia de Jesús culminada en la Pascua, corresponde profundamente y desarrolla de modo nuevo e impensable la imagen del Dios Salvador. En explicar que esa vida realiza el cumplimiento prometido de la salvación que ese mismo Dios había emprendido con la elección de los Padres y aún antes.⁷

¹ Que el hombre esté necesitado de salvación es, obviamente, un presupuesto correlativo al Dios Salvador. Para la Escritura la necesidad de salvación es algo evidente. Surge «de la experiencia común de la fragilidad de la vida, constantemente amenazada por una interminable secuencia de riesgos – enfermedad y dolor, malas cosechas, hambre e inundaciones, ejércitos enemigos y forajidos, injusticia y opresión, errores humanos, usura y despecho, accidentes, envejecimiento, y mucho más –. El término *salvación* recapitula en sí la ayuda necesaria, el rescate esperado, etc., en definitiva, la condición y situación de uno que ha sobrevivido a todos esos peligros y ha alcanzado una posición que está más allá de ellos: la posición del que ha sido salvado». J. D. G. DUNN, *New Testament Theology. An Introduction*, Abingdon Press, Nashville (TN) 2009, 71.

² Cfr. Gn 12,1-3; Ex 2,24; 6,4-5.

³ «¡Dad gracias a Yahveh, porque es bueno, porque es eterno su amor!», dice el Salmo 117,1.

⁴ Cfr. DUNN, *New Testament*, 78-79.

⁵ Cfr. Hch 2,14.

⁶ Tanto que san Pablo puede decir a los judíos de Roma: «por causa de la esperanza de Israel llevo yo esta cadena» (Hch 28,20).

⁷ Cfr. J. WERBICK, *Soteriologia*, Queriniana, Brescia 1993, 162; SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 152.

Las promesas de Dios se han realizado en Cristo. Los autores del Nuevo Testamento consideran fundamentalmente «lo que Dios ha realizado por nosotros en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, es decir la remoción de todos los obstáculos que se interponían entre Dios y nosotros, y el ofrecimiento que nos hace de participar en su Vida».¹ Pero esta correcta síntesis es quizá prematura, pues para obtenerla hay que resolver antes las dos cuestiones de fondo presentes en ella: la del Mediador y la de la mediación, es decir, la del papel de Cristo en la salvación y la del lenguaje adecuado para expresar su mediación salvadora.

a) Mediador de la salvación

Que Jesús es mediador de salvación constituye una afirmación capital del Nuevo Testamento. Con él llega la salvación. Sin embargo, trazar las líneas de desarrollo de esta mediación y de su significado en el Nuevo Testamento es ya una tarea más compleja. En cada modo de conceptualizar la mediación de Cristo intervienen bastantes factores, relacionados con el tipo de escrito, el ambiente en el que surge, el grado de desarrollo de la cristología, la mayor o menor expectativa de un pronto retorno de Jesús, etc. Hultgren, por ejemplo, distingue cuatro tipos principales de mediación aplicada a Cristo en el Nuevo Testamento:² en los dos primeros, aunque Cristo es el agente de redención, el actor principal de esa redención es Dios, mientras que en los otros dos es más bien al revés: el acento cae más sobre Cristo, a quien se ve cómo el protagonista del rescate de la humanidad y de su reconciliación con Dios. Los cuatro tipos serían: la redención *cumplida en Cristo*;³ la redención *confirmada a través de Cristo*;⁴ la redención *ganada por Cristo*;⁵ y la redención *mediada por Cristo*.⁶ En todo caso, en estas fluctuaciones hay que ver más la dificultad para expresar de modo sistemático y completo algo tan amplio y rico como la mediación de Cristo, que un intento de decantarse por una u otra de ellas.⁷ Si, como afirma Grillmeier, «en ningún

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (cti), *Cuestiones selectas sobre Dios Redentor* (1994), [IDEM, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 499-500].

² HULTGREN, *Christ and His Benefits*, 41-44.

³ Dios obra la reconciliación con el hombre a través del misterio pascual de Cristo. Esta visión se atribuye sobre todo a las primeras cartas de san Pablo y al evangelio de Marcos.

⁴ La cruz y resurrección de Jesús vendrían esencialmente a confirmar el propósito redentor de Dios manifestado en sus promesas. Sería la visión del evangelio de Mateo y los escritos de Lucas.

⁵ Se subraya la acción potente de Cristo para derrotar las potencias enemigas y establecer su reino celestial. La carta los Hebreos, las epístolas pastorales y algunas de las llamadas deuteropaulinas sostendrían esta visión.

⁶ Cristo es la Palabra del Padre en la que nos vienen dadas todas las cosas y particularmente la vida eterna. Sobre todo el *corpus* joánico presentaría esta visión.

⁷ Desde este punto de vista convence poco el estudio de Hultgren, que aparece condicionado por algunos presupuestos típicos de la *New Quest*. Se tiende a subrayar los aspectos redaccionales y, en definitiva, a exagerar la diferente fisonomía de los escritos, tal vez con el propósito de establecer como normativo para la fe de hoy una especie de mínimo común denominador del contenido de los distintos escritos. Cfr. HULTGREN, *Christ and His Benefits*, 179. Con razón I.H. Marshall critica este aspecto (*New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Inter-Varsity Press, Downers Grove [IL] 2004, 727-730).

escrito del Nuevo Testamento existe una sistematización de la realidad salvífica»,¹ la causa es más bien el “exceso de realidad”: la obra de Cristo no puede ser afrontada más que con muchas y plurales perspectivas. Está clara la afirmación central de todas ellas: «el amor de Dios, la justificación de Dios, la riqueza y bendición de Dios le son ofrecidos al hombre (en Jesucristo) para que acogién-dolos sea justo, rico, santo y pleno, con la riqueza, santidad, justicia y vida de Dios»;² pero, a la hora de desglosar esta afirmación, un solo lenguaje resulta insuficiente.³ De ahí que se acumulen “categorías”, con frecuencia metafóricas,⁴ y se hable de: salvación, redención y rescate, liberación, justificación, entrega por los pecados, perdón y purificación, reconciliación, vivificación, adopción filial, expiación, sacrificio y propiciación, pacificación, cambio de reino y otros más.⁵ Sin olvidar que cuando las palabras terminan en *-ción*, con frecuencia, tienen valor tanto de verbos como de sustantivos. Palabras como redención, salvación, reconciliación, pueden referirse en la Escritura al *proceso* de ser redimidos, salvados, reconciliados, o al *resultado* de esa acción (el *estado* de redimido, salvado o reconciliado), o incluso a las dos cosas a la vez.⁶ Lo que da idea de la amplitud a la que nos hemos referido anteriormente.

b) La mediación salvadora: justicia y sacrificio

De todos estos lenguajes el más general es el de la *salvación*, aunque tal vez el de la *redención* sea el más usado teológicamente.⁷ Éste último acentúa más el aspecto liberador de la obra de Cristo respecto al primero. Por ello, tal vez apunta más hacia el pasado del acontecimiento salvador, hacia la objetividad de lo que Cristo obró, mientras la salvación se refiere más al presente y al futuro, y evoca

¹ A. GRILLMEIER, *La afirmación bíblica sobre el efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo*, en J. FEINER, M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis*, III / 2, Cristiandad, Madrid 1971, 380.

² GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, 262.

³ Como afirma G.D. Fee, «aunque las metáforas [las categorías soteriológicas bíblicas: ndr] dan realmente expresión a una dimensión de la realidad, ninguna de ellas es adecuada para abrazar completamente esa realidad», *Paul and the Metaphors for Salvation: some Reflections on Pauline Soteriology*, en S.T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS (eds.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, Oxford University Press, Oxford 2004, 48.

⁴ Estas categorías soteriológicas son, según Sesboüe, modos de conceptualizar el acontecimiento salvador relatado por las fuentes. «Los relatos – afirma el teólogo francés – actúan por lo que son, solicitan nuestra libertad [...] Sin embargo, es importante señalar más especulativamente su alcance. La misión de la categoría consiste en ejercer una regulación del discurso, asegurando su orden y coherencia. Pero la categoría ilumina en la medida en que es engendrada por el relato, en donde ella recibe su aliento de vida y en donde recapitula como contrapartida lo que los relatos intentaban decir», SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, II, 124.

⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, 278.

⁶ G. O'COLLINS, *Jesus Our Redimer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford University Press, New York 2004, 3.

⁷ Los vocablos «salvación y redención pueden a menudo funcionar como equivalentes en los textos bíblicos, litúrgicos y teológicos, pero el primero parece más rico y amplio en significado, especialmente en contextos en que está implicado el propósito, carácter, e imagen de Dios (y del Hijo de Dios)», *ibidem*, 10.

más el aspecto subjetivo, aunque sin rigideces en ningún caso. Otros lenguajes como sacrificio o expiación son claramente más restrictivos, ya que se refieren al *medio* de redención o salvación.¹

En este orden de la mediación dos cuestiones parecen tener prioridad sobre las demás: la del significado de la “justicia de Dios” en su obra salvadora y la de la caracterización de la misma en términos de “sacrificio, propiciación y expiación”.

Cuando el Antiguo Testamento se refiere a la justicia de Dios se mueve dentro de un ámbito que comprende tanto la norma jurídica como la relación personal.² En su sentido más inmediato la justicia es conformidad a la norma, y por tanto quien se amolda a ella es justo. Como la Ley es la norma por excelencia en Israel, el justo es el que la cumple, más aún quien vive de ella. Sin embargo, no se agota ahí el concepto veterotestamentario de justicia. Es justo también el que cumple las obligaciones que nacen de una relación: el rey es justo cuando cumple sus deberes hacia los súbditos y el juez cuando administra correctamente justicia a ricos y pobres. Es, sobre todo, en este ámbito de la relación personal donde se encuentra la expresión “justicia de Dios”:³ Dios es justo porque cumple sus compromisos como Dios de Israel, es decir, porque garantiza el bien del pueblo elegido. Y es aquí donde el concepto manifiesta un cariz soteriológico. Porque está claro que, sobre la base de sus compromisos adquiridos con Israel, es propio de la justicia de Dios el rehacer a los suyos, darles cobijo y sostenerlos en su comunión con él. Así, por ejemplo, el salmista reza «por tu lealtad, Señor, respóndeme: por tu justicia» (143,1), que es tanto como decir “por tu benevolencia” o “por la fidelidad a tus promesas”. Desde esta perspectiva, la intervención salvadora y liberadora de Dios no desborda el ámbito de su justicia, sino que la manifiesta. La justicia de Dios está entonces estrechamente relacionada con su fidelidad hacia sí mismo, con su misericordia y la estabilidad de su amor.

En el Nuevo Testamento la terminología de la “justicia de Dios” es fundamentalmente paulina.⁴ Cuando san Pablo la usa no se refiere al justo juicio por el que Dios castiga al malvado, sino que se trata – en línea con el Antiguo Testamento – de su justicia salvadora, es decir de la acción potente de Dios que obra la salvación predeterminada por él mismo.⁵ La expresión dice relación a Dios

¹ Cfr. G. O'COLLINS, *Redemption: Some Crucial Issues*, en DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Redemption*, 5, nota 4.

² Cfr. B. JOHNSON, *Sādaq*, en G.W. ANDERSON *et alii* (eds.), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2007, cols. 516-539 (spec. 516-518).

³ Cfr. DUNN, *New Testament*, 77-78.

⁴ Cfr. A. PITTA, *Il vangelo paolino e la giustizia*, en S.A. PANIMOLLE (a cura di), *Dizionario di spiritualità biblico patristica*, vol. 28: *Giustizia e giustificazione nella Bibbia*, Borla, Roma 2001, 171-173.

⁵ Cfr. Ro 1,16, donde san Pablo habla del evangelio como «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree», y a continuación dice que el evangelio revela la justicia de Dios. El concepto de “justicia de Dios” en san Pablo se puede abordar desde los siguientes títulos: J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids [MI] - Cambridge 1998, 340-346; K.L. ORESTI, M.T. BRAUCH, *Righteousness, Righteousness of God*, en G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Intervarsity Press, Leicester 1993, 827-837; K. KERTELGE, “Giustificazione” in Paolo. *Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione*.

Padre, no a Cristo; en cambio esa justicia se realiza y revela en Cristo, de modo que Cristo mismo es la justicia que Dios nos hace.¹ Aunque sea bastante obvio, conviene notar la dirección descendente de este modo de ver: «no ha sido Cristo el que ha cambiado un (presunto: ndr) juicio divino de condena en otro de justificación. Mas bien, la muerte de Cristo se califica como acto salvador proveniente de la justicia salvadora que el Dios Único desplegó con Israel desde el principio».² Cristo, justicia de Dios, revela y despliega definitivamente la fidelidad de Dios a su creación y a su pueblo, y lo hace sobre todo a través de su muerte y resurrección.³ Se trata, en todo caso, de una justicia con incidencia antropológica, que no elude lo humano ni prescinde del hombre. En primer lugar porque cambia y transforma al hombre. Independientemente de cómo se deba entender la idea de la justificación por la fe,⁴ está claro que en la teología paulina no puede ser aislada ni de la santificación ni de la glorificación, términos relativos al obrar de Dios en el justificado. Tampoco absorbe en sí otros lenguajes de gran calado, como el del nuevo ser “en Cristo Jesús”⁵ o el de la inhabitación del Espíritu en el creyente. Sólo en su complementariedad comunican éstas expresiones el significado paulino de la salvación en Cristo.⁶ Si el mismo cristiano llega a ser “justicia de Dios”⁷ es porque, en su ser y en su vida, se hace de algún modo presente lo que Dios ha obrado en favor suyo. Si el hombre es «*partner* del Dios de la Alianza, difícilmente dejará de ser transformado por una relación vital con el Dios que da la vida».⁸ Además, aunque ese hombre se apropia de la justicia de Dios en virtud de la fe y no de las obras, su justificación no prescinde de esas obras, pues se coloca en el cuadro del juicio parusíaco, es decir, del día de «la revelación del justo juicio de Dios, el cual dará a cada uno según sus obras»

zione, Paideia, Brescia 1991, 83-130; PITTA, *Il vangelo paolino*, 170-207; J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991.

¹ Cfr. 1Co 1,30.

² DUNN, *Theology of Paul*, 718. Cfr. anche PITTA, *Il vangelo paolino*, 179-180.

³ DUNN, *Theology of Paul*, 724. De esta relación entre la justicia de Dios y la pascua de Cristo diremos algo más adelante; es un tema central, aunque difícil, de la soteriología paulina.

⁴ Cfr. N.T. WRIGHT, *Redemption from the New Perspective? Towards a Multi-Layered Pauline Theology of the Cross*, DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Redemption*, 93-95. Es notorio que en la visión protestante tradicional la justificación tiene un sabor declarativo (de la ausencia de condena, la no-imputación, etc.), mientras la católica acentúa más el aspecto performativo (la acción de ser colmado por la justicia – gracia – que viene de Dios).

⁵ «Ser “en Cristo” significa pertenecer a la nueva creación: lo viejo ha pasado, ha llegado lo nuevo. Este punto de vista radical del nuevo orden – vida resucitada marcada por la cruz – está en el núcleo de todo lo que Pablo piensa y hace», FEE, *Paul and the Metaphors*, en DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Redemption*, 47.

⁶ Hablando de cómo san Pablo concibe la salvación cristiana dice G. D. Fee: «Lo que eso pueda significar para quien se une al pueblo de Dios a través de la fe en Cristo, San Pablo lo expresa con una variedad de metáforas; ninguna de ellas agota la totalidad, aunque cada una es parte de ese todo». *Paul and the Metaphors*, 67. Y, en precedencia: «Casi siempre la metáfora que elige S. Pablo está en función del aspecto de la pecaminosidad humana que tiene ante los ojos. Los esclavos del pecado (y de la ley) son “redimidos”; los enemigos de Dios son “reconciliados”; los transgresores de la ley son “justificados”», *ibidem*, 51.

⁷ Cfr. 2Co 5,21.

⁸ DUNN, *The Theology of Paul*, 344.

(Ro 2,5).¹ Las obras, iluminadas y realizadas desde la fe, tienen también un papel decisivo en el proceso de salvación.

En segundo lugar, a la hora de explicar cómo se abre cauce en la historia la justicia salvadora de Dios, el Nuevo Testamento recurre sobre todo al lenguaje sacrificial.² Ya hemos visto que este lenguaje tiene su origen en Jesús, por lo que no es extraño que, de un modo u otro, encuentre resonancia en todos los escritos del Nuevo Testamento.³ Sin embargo, no es sencillo determinar el significado preciso del vocabulario sacrificial. En general, la muerte-glorificación de Jesús lleva a su plenitud el sistema sacrificial judío, pero como éste comprende varios tipos de sacrificios con diferente finalidad e importancia,⁴ esa idea general acaba dando lugar a una pluralidad de imágenes con contenido diverso.⁵ Los polos principales son, sin embargo, dos: la pascua judía, que evoca las categorías de liberación-redención y de alianza, y los sacrificios expiatorios (en particular el rito del Día de la Expiación), o elementos relacionados con la expiación como el Propiciatorio. De todas estas imágenes la más importante, pero también la más delicada, es la del sacrificio de expiación, o del sacrificio por nuestros pecados, en el que me detengo ahora brevemente.

En el Antiguo Testamento los sacrificios por el pecado tienen por función dar un remedio a las faltas de Israel a la hora de vivir conforme a la Ley, de modo que los pecados y transgresiones no impidan el acceso a Dios, ni originen la ruptura del Pacto. Se concretan sobre todo en el sacrificio por el pecado (Lev 4-5) y en el rito anual del Día de la Expiación (Lev 16). Para entender su modo

¹ Cfr. WRIGHT, *Redemption from*, 95. Aquí la teología paulina enlaza plenamente con las afirmaciones de los evangelios sobre el juicio final.

² «El Nuevo Testamento habla de la muerte de Cristo bajo diversas figuras, que incluyen el destino de los profetas, la muerte del mártir (Rm 5,6-8), la justificación del justo sufriente, el precio de la redención del esclavo, el acto de reconciliación, la victoria sobre las potencias hostiles del mal, y la conquista del poder de la muerte. Pero la imagen más extensamente usada es la de sacrificio», DUNN, *New Testament*, 88.

³ Hay controversia sobre el relieve y alcance de este lenguaje sacrificial en el Nuevo Testamento. Postbultmannianos como E. Käsemann o F. Hahn le atribuyeron escasa importancia. En una línea análoga, afirma I.U. Dalferth: «el lenguaje sacrificial es sólo uno de los filones y no el más importante, en la pluralidad de términos y símbolos que usa el Nuevo Testamento para expresar la experiencia de salvación», *Christ Died for Us: Reflections on the Sacrificial Language of Salvation*, en S.W. SYKES (dir.), *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 309. La mayoría de los exégetas, sin embargo, constata que la imagen más usada en el Nuevo Testamento para representar el valor de la muerte de Cristo es la del sacrificio (cfr. nota precedente). Como observa G. Paximadi: «son muchos los textos del Nuevo Testamento que atribuyen valor sacrificial a la muerte de Cristo», *I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo*, «Rivista Teologica di Lugano» 11,2 (2006) 313.

⁴ Una explicación de los diversos tipos de sacrificio (con bibliografía) en G. A. ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)*, en A. B. BECK, D. N. FREEDMAN, G. A. HERION, *The Anchor Bible Dictionary*, V, Doubleday and Co., New York 1992, 870-886. También útiles, PAXIMADI, *I sacrifici nell'Antico*, 291-315, y la obra clásica de R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, J. Gabalda et C. ie, Paris 1964.

⁵ G. Paximadi nota que el NT relaciona con la muerte de Cristo tanto formas levíticas de sacrificio (el holocausto, el sacrificio de comunión, el sacrificio por el pecado, etc.) como otras no-levíticas (el sacrificio de Alianza, el sacrificio de Isaac, etc.), *I sacrifici nell'Antico*, 313.

de funcionar¹ hay que situarse en la perspectiva del respeto por la santidad de Dios y de la condición frágil, pecadora e impura del pueblo y de sus miembros. Una intromisión del hombre en la esfera divina es una especie de violación de la santidad de Dios, y lleva aparejada la muerte. Ciertamente el hombre no puede contaminar a Dios con su impureza, pero como Israel tiene una fe firme en la presencia del Señor en medio de su pueblo, y especialmente en su Templo, son de hecho posibles las profanaciones. Contaminar el Santuario con la impureza es un agravio a la presencia divina; exponer el Santo a la masa de los pecados es una instigación a su justa ira.² Los ritos de expiación tienen por función neutralizar este problema. La víctima del sacrificio expiatorio representa de algún modo la culpa del pecador. Al imponer su mano sobre el animal, el oferente lo constituye en representante de su pecaminosidad (o del pecado del pueblo), de su “yo pecador” (o de las culpas de Israel). En el animal se ofrece a Dios la propia vida y se reconoce la propia indignidad. La inmolación de la víctima, sin embargo, es sólo un prolegómeno, el camino para obtener la sangre, que es el elemento principal de la expiación.³ La expiación reside en la sangre.⁴ La sangre es portadora de vida, pertenece a la esfera divina, y por eso es capaz de disipar la inmundicia del pecado y hacer posible el contacto con Dios.⁵ En ese sentido, placa o aquieta su ira por los pecados e inadvertencias. Por medio de la sangre, el oferente se incorpora al ámbito de la sacralidad divina, se habilita de nuevo para la relación y la comunión con Dios. Bien entendido que, en todo ello, la acción del hombre es secundaria: la expiación es un don de Dios, que, a través de la vida presente en la sangre, da al hombre una vía de purificación y un modo de rehabilitar su condición de aliado, de forma que Dios pueda mantener su pacto, purificando, indultando y restituyendo al pueblo en la comunión.

¹ Se discute sobre el sentido de estos ritos: si son sólo de purificación (del altar y del Santuario) o si se ofrecen para perdonar los pecados individuales y del pueblo. Con Bell pensamos que esta segunda interpretación, compartida por algunos exégetas de Tubinga, cuenta con mejores motivos a su favor. Está además expresamente indicada en los textos del Levítico, que mencionan el pecado y el perdón (por ejemplo: Lv 4,10.26.31.35). Una discusión de las dos posiciones en R.H. BELL, *Sacrifice and Christology in Paul*, «Journal of Theological Studies» 53 (2002) 1-5, y en ANDERSON, *Sacrifice and Sacrificial*, 879-880. La obra de S. LYONNET, L. SABOURIN, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, Biblical Institute Press, Rome 1970, resume los estudios de autores como A. Feuillet, L. Moraldi y otros que se orientan a concebir al expiación en términos de “purificación”. Un sintético *status quaestionis* del tema en G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, 154-158.

² Es en este contexto donde encuentra su mejor colocación el tema de la ira de Dios: es la ira de quien resulta obstaculizado en su acción y voluntad de salvación a causa de los pecados y desvaríos; la de quien no puede habitar en medio de los suyos porque se han llenado de inmundicia.

³ H. GESE, *L'espiazione*, in IDEM, *Sulla teologia biblica*, Paideia, Brescia 1989, 118. Lo decisivo del culto expiatorio «no es el simple hecho de inmolar, ni el anonadamiento, sino el ofrecimiento de la vida a aquello que es sagrado y, al mismo tiempo, una incorporación en esa sacralidad por medio del contacto de la sangre», *ibidem*, 119. Cfr. también WERBICK, *Soteriologia*, 293-297.

⁴ «Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas» (Lv 17,11).

⁵ Según la carta a los Hebreos, Cristo penetró con su propia sangre en el verdadero santuario. Se presentó ante Dios con su sangre, capaz de purificar de las obras muertas, cfr. Hb 9,11-14.

Algunos textos del Nuevo Testamento evocan de un modo u otro este conjunto de ideas.¹ Son bien conocidos los capítulos de la carta a los Hebreos que se refieren a las ceremonias del Día de la Expiación, y ven estos ritos como una prefiguración de lo que debía cumplirse en Cristo una vez para siempre.² También la primera carta de san Juan habla de Jesús constituido en «propiciación por nuestros pecados» (1Jn 4,10), y ve en ello la manifestación del amor de Dios. San Pablo, por su parte, dice que Dios ha exhibido a Cristo «como instrumento de propiciación (*hilastērion*) por su propia sangre» (Ro 3,25).³ El Apóstol sigue también la usanza típicamente hebrea de poner en Dios el *sujeto* de la expiación,⁴ y de ver, por tanto, el objetivo del acto de expiación en la remoción del pecado ya sea de la persona o del lugar sagrado (contaminación).⁵ San Pablo lleva más allá la teología del sacrificio de Cristo a través del tema, suyo propio, de la “condena del pecado”. «Dios, – dice en Rm 8,3 – habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne»: es decir, que Cristo tomó la carne sufriente para poder cancelar en ella el pecado. El apóstol alude implícitamente al sacrificio expiatorio, en el que la víctima representaba de algún modo la conciencia del pecador y la inmolación sacrificial removía el pecado;⁶ de modo análogo, Cristo nos representa ante el pecado, lo remueve con su muerte, y por eso nosotros alcanzamos la justicia.⁷ La misma idea se manifiesta en el pasaje de 2Co 5,21: «a quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él». Aquí la referencia a la inocencia de Cristo (“no conoció el pecado”) alude a la insistencia cultual en que la víctima del sacrificio fuese limpia y sin mancha, y pudiese ser apta para expresar el deseo de liberación del pecado. Corre bajo esta

¹ Aunque, como hemos notado, la doctrina del Nuevo Testamento sobre la eficacia salvífica de la Pascua no se limita a categorías sacrificiales, sino que es más amplia. Y, cuando usa el vocabulario sacrificial tampoco se limita al tema de la expiación. En Ef 5,2, por ejemplo, san Pablo usa una imagen ligada al holocausto (en el que la víctima se quemaba) y dice que Cristo «se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma».

² Sobre todo Hb 8,1-10,31. Sobre el contexto y la estructura de estos capítulos cfr. A. VANHOYE, *La Lettre aux hebreux. Jesus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Desclee, Paris 2002, 109-113.

³ *Hilastērion* se refiere al Propiciatorio, que era el lugar donde, el Día de la Expiación, se derramaba la sangre para expiar por el santuario y por toda la asamblea de Israel (cfr. Lev 16,11-17).

⁴ A diferencia de lo que ocurre en el mundo griego donde la divinidad es *objeto* de la expiación y puede ser “propiciada” o “aplacada”. ⁵ Cfr. DUNN, *Theology of Paul*, 214.

⁶ La consideración de los textos que estamos citando desde una óptica sacrificial ha sido la posición más frecuente en la tradición exegética. San Agustín, por ejemplo, respecto a 2Co 5,21 afirmaba: «*Deus fecit Christum “peccatum”, id est sacrificium pro peccato (vel pro peccatis)*», Carta 140, 73: *Obras de S. Agustín* (edición bilingüe), t. 1xa: *Cartas* 124-187, Bac, Madrid 1986, 222. J.-N. Aletti desecha esta opinión y prefiere entender la expresión “le hizo pecado” como una metonimia (del efecto por la causa). Habría que traducir: «lo identificó con los efectos del pecado» (*God Made Christ to Be Sin [2Corinthians 5, 21]: Reflexions on a Pauline Paradox*, en DAVIS, KENDALL, O’COLLINS, *The Redemption*, 118. Sin embargo, tal vez no deban oponerse las dos posiciones. Como hemos mostrado, en el sacrificio de expiación se da una cierta identificación de la víctima con los efectos mortales del pecado.

⁷ De hecho, el texto continúa mencionando la justicia en relación con los beneficiarios de la muerte de Cristo: «a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros» (Ro, 8,4).

presentación el tema de Cristo nuevo Adán,¹ que viene a introducir la gracia en el mundo, en analogía con la introducción adámica del pecado en el mundo. Para ello tomó la carne de pecado, y para ello fue hecho pecado, es decir, Dios hizo pesar sobre Él el “yo pecador” de la humanidad para que, a través de su sangre, pudiésemos nosotros llegar a ser “justicia de Dios”.

En estas breves frases, san Pablo no nos da una explicación completa (no se refiere al motivo último de la vía elegida por Dios) pero deja entrever con claridad su pensamiento. Éste no puede ser encerrado ni en un esquema “representativo” ni en un esquema “sustitutivo”, porque la idea de san Pablo es más bien la del intercambio² o la de la capitalidad: formamos una sola cosa con Cristo en el plan de Dios,³ y por eso, Él tomó sobre sí nuestra muerte para que nosotros pudiésemos alcanzar la justicia, como indica claramente en la carta los Romanos: «nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda librado del pecado [...]. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (Ro 6,6-11). San Pablo parece pensar de esta manera: Dios Padre ha impuesto su mano sobre Cristo, es decir, lo ha constituido en víctima de expiación al consignarlo a los pecadores, los cuales han dado curso a la lógica del pecado, que es lógica de muerte. En este sentido, Dios lo ha hecho “pecado por nosotros”, como se hacía con la víctima del sacrificio, con el fin de eliminar el pecado. No es posible acceder a Dios permaneciendo en la condición de pecado, viviendo bajo el dominio de la “carne”. Pero en Cristo no está solo la materialidad de nuestro “cuerpo de pecado” sino también su fidelidad y obediencia, que son el medio del que Dios se ha servido para eliminar el pecado. La sangre (la entrega) de Cristo suprime el dominio del pecado⁴ y derrama sobre el mundo la vida nueva del Espíritu. Por la fe y el bautismo, el cristiano muere también al pecado y obtiene un acceso pleno a Dios, el ser nueva criatura en Cristo y poseer la primicia de la resurrección futura.

II. LOS PRINCIPALES CONTENIDOS

En esta segunda sección hablaremos de los contenidos de la teología de la redención. Nuestra atención se focalizará en los temas y los debates que han concentrado el interés de los teólogos. ¿Qué aspectos han emergido en el discurso soteriológico de los últimos decenios? ¿Qué aspectos tienen interés para la

¹ Desarrollado especialmente en Ro 5 y en 2Co 5,14: «Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron».

² «La enseñanza de Pablo no es que Cristo murió “en lugar de otros” de modo que ellos *no pasaran por la muerte* (como la lógica de la “sustitución” requiere). Es más bien que Cristo compartiendo la muerte *de ellos* les hace capaces de compartir *su propia muerte*», DUNN, *Theology of Paul*, 223.

³ San Pablo enraza la relación de Cristo con los hombres en último término en la sabiduría eterna de Dios que ha proyectado el plan creador y salvador (cfr. 1Co 2,7; Ro 8,29-30; Ef 1,3-12; etc.), en el que Cristo es Cabeza y nuevo Adán (cfr. 1Co 11,3; 15,22.45; Ro 5,14; Ef 1,10; etc.).

⁴ Dios ha constituido Cristo como «justicia, santificación y redención»: 1Co 1,30.

“disciplina” soteriológica? Recordemos lo que señalábamos al inicio: existe una cierta “dispersión” de la soteriología contemporánea: falta de unidad en las propuestas y en los modos de ver. Pero hay también elementos de unificación (la tendencia a considerar los aspectos desde la perspectiva del *plan de Dios*, la asunción de una idea de *Revelación* con fuerte resonancia soteriológica,¹ la adopción de nuevas categorías como “Trinidad económica”, etc.). Nos apoyaremos sobre estos elementos.

1. La cuestión del “horizonte” y de la unidad de la soteriología

En el clima de cambio e incertidumbre que siguió al concilio Vaticano II, M.-J. Le Guillou anhelaba «una renovación de la inteligencia cristiana, que vuelva a ser capaz de manifestar de la manera más profunda el misterio cristiano».² Y más adelante describía el objeto de este misterio: «es, en realidad, el Dios Vivo que en su Palabra se revela, Él y el designio que ha concebido libremente de crear, de adoptar y de salvar a la humanidad en su Hijo».³ El dominico francés emplazaba aquí el punto de vista que debía presidir todo quehacer verdaderamente teológico. Esta exigencia de adoptar como perspectiva *el plan de Dios* para poder considerar los diversos elementos de modo unitario e integrado en el conjunto, es una de las características más destacables de la teología contemporánea. De modo que el discurso soteriológico se coloca en continua referencia a Dios, a la Revelación, al hombre, a la Iglesia, a las realidades últimas, y sobre todo a Jesucristo. Se acomete así un proyecto ambicioso, que trata de conjurar el riesgo de la unilateralidad (con ejemplos en la teología de la liberación, la soteriología “feminista”, etc.). Se busca pensar la soteriología desde “el centro”, desde la unidad del misterio,⁴ lo que lleva, a su vez, a encuadrarla en el marco de la unidad entre: a) creación, redención y escatología; b) revelación y salvación; c) “beneficios de salvación” y “aspiraciones humanas”.

a) Soteriología y unidad del plan de Dios

La soteriología contemporánea ha buscado una mejor integración entre el orden de la creación y el orden de la llamada a ser hijos de Dios Jesucristo.⁵ Se ha

¹ Esta noción «pasa de ser entendida fundamental y casi exclusivamente como conjunto de verdades doctrinales, a comprenderse desde una perspectiva más histórica, dinámica, cristológica, personal y trinitaria», Á. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Sígueme, Salamanca 2007, 63.

² M.-J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre. Fe de los apóstoles, gnosias actuales*, Encuentro, Madrid 1998, 36-37.

³ *Ibidem*, 41.

⁴ *Ibidem*, 102-105.

⁵ La instancia está presente también en otras áreas de la teología; como, por ejemplo, en la antropología a través del tema de la “creación en Cristo”: cfr. G. COLOMBO, *La teologia della creazione nel XX secolo*, en R. VAN DER GUTCH, H. VORGRIMMER (dir.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Città Nuova, Roma 1972, 44-66; A. CORDOVILLA, *La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H.U. von Balthasar*, Pug, Roma 2002; J.L. MARTÍNEZ CAMINO, “Through Whom of Thing Were Made”: Creation in Christ, «Communio» 28 (2001) 214-229; F. MUSSNER, *Creación en Cristo*, en J. FEINER, M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis*, II/1, Cristiandad, Madrid 1969, 505-513; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación*,

percibido una cierta fractura en la exposición dogmática de los últimos siglos, que se puede adscribir al modo de ver la creación. En el cuadro de una visión del mundo fundado en la ciencia griega y árabe, la cosmología se expresaba en términos “jerárquicos” y según una visión más bien “estática”. «El mundo se concebía como un conjunto perfectamente ordenado (*ordinata collectio creaturarum*) y preestablecido, que el hombre podía sólo admirar y penetrar con el conocimiento (*theoreîn*). De modo que la creación se pensaba como algo ya concluido al inicio del tiempo y donde residía la perfección total de las cosas».¹ En este contexto, el tiempo histórico era sobre todo un tiempo de “conservación” e incluso de pérdida de la perfección inicial, y por tanto, también, de posible “recuperación” de aquello que se perdió. La obra redentora, desde este punto de vista, estaba relacionada únicamente con el pecado, y venía a coincidir, más o menos, con una restauración del orden perturbado. El modelo de lo que la redención aporta quedaba emplazado en el pasado, en los orígenes paradisíacos que se perdieron.² Nuestra época tiende a considerar de otro modo la realidad creada: no tanto como algo preconstituido de modo perfecto y originario, sino, más bien, como una realidad dinámica llamada a un progreso y a una perfección. «En cuanto obra de Dios, no se debe pensar la creación como un hecho acaecido sólo al inicio del tiempo, que se prolonga mediante el “acto de conservación” y la eventual reparación del orden originario constituido. La obra de Dios es activa, despliegue que, desde el inicio, recorre la historia conduciendo el mundo a su perfección final, en la cual se cumplen las intenciones creadoras de Dios».³ Esta visión dinámica del mundo enlaza mejor con la trascendencia que se atribuye a la historia en el pensamiento bíblico, y con su fuerte acentuación escatológica; además permite ver en unidad los tres grandes momentos del plan de Dios (la creación, la redención y la consumación), y expresar de forma más profunda la función y el lugar de Cristo en ese proyecto, como perno alrededor del cual todo gira, como fundamento coherente de unidad del proyecto del Padre.⁴

Cuando se entiende la creación como momento fundador y primero de un proyecto destinado a desarrollarse, y se reflexiona sobre él a la luz de la revela-

gracia salvación, Sal Terrae, Santander 1993; S. VERGÉS, *El hombre creado en Cristo*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1975. Un trabajo de amplio espectro sobre la unidad entre creación y alianza (salvación) en S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea. Status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edusc, Roma 2003.

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 728.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 729.

⁴ Se enlaza aquí con la originalidad del pensamiento paulino, que expresa en términos de “creación” perspectivas cosmológicas, cristológico-soteriológicas y escatológicas, y las unifica en la persona y obra de Jesucristo. Cfr. R. PENNA, *L'idea di creazione in Paolo e nel paolinismo: il ruolo di Cristo per un nuovo concetto di cosmo, di uomo e di chiesa*, en M. V. FABBRI, M. Á. TÁBET (a cura di), *Creazione e salvezza nella Bibbia. Atti dell'XI Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia*, Edusc, Roma 2009, 191-212. Nos referimos a los textos paulinos que presentan a Cristo como arquetipo, medio y fin de la obra creadora (por ejemplo Col 1,15-20), como centro recapitulador de la realidad (Ef 1,10.22.29), cabeza del género humano (Ro 5,12; 1Co 15,22.45) y dominador del cosmos (1Co 11,3; Col 2,10; Ef 1,22), primogénito de la creación, en la que difunde el *pleroma* divino (Ef 1,22-23; Col 1,19-20; 2,9-10), Alfa y Omega de la historia (Ap 1,8; 21,6; 22,13).

ción, se descubre también su clave que es Jesucristo. El segundo momento – la redención – aparece en cierto modo como un desarrollo del primero: la trama en que, a través del pecado, emerge plenamente la novedad de Cristo. Esta segunda creación no está implicada en la primera; sin embargo, en el proyecto divino – libre, gratuito – la primera creación apunta hacia ella y hacia su consumación escatológica. Así «queda cada vez más claro que todo comienza en Cristo y por él todo se sostiene»;¹ no hay un *antes* que preceda a Cristo en el plan de Dios, y, por tanto, las demás realidades teológicas (la misma creación, la elevación sobrenatural, el pecado, etc.) están de algún modo subordinadas al don fundamental de Jesucristo. Con esto, no se acepta simplemente la posición escotista, abandonando la tomista, pues en realidad, ambas posturas tradicionales, con su acentuación ontológica, orbitan en torno a la grandeza del Dios Único y a la gloria que Él recibe por su plan. En cambio, la insistencia de la teología contemporánea en el don de Jesucristo como fundamento del plan de Dios, entendida desde su concreción histórica, es decir, a la luz de su encarnación, vida y Pascua, busca poner de relieve algo distinto: el movimiento de Dios hacia nosotros para revelarse y salvarnos. Su punto de llegada es la concepción de Dios como amor tri-personal, en el que las personas divinas se donan recíprocamente, y son así fundamento de un plan centrado en manifestar la pureza y gratuidad de su amor a través del sacrificio.

Al menos en parte, la soteriología actual toma una orientación propia sobre el sentido de la venida de Jesucristo. Ve en ella la manifestación del misterio de Dios y de su amor, que busca comunicarse al hombre, librarlo de su pecado, para que brille en él su dignidad de hijo de Dios. Se acerca así, de algún modo, a la concepción joánica de la relación entre la obra salvadora y el misterio trinitario. Como nota Juan Pablo II, en el cuarto evangelio se desvela «la “lógica” más profunda del misterio salvífico contenido en el designio eterno de Dios como expansión de la inefable comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es la “lógica” divina, que del misterio de la Trinidad lleva al misterio de la Redención del mundo por medio de Jesucristo».²

b) Revelación y salvación

Con esto podemos entrar ya en el segundo aspecto: la unidad entre Revelación y salvación. Aquí las instancias teológicas que proceden del tratado de Dios enlazan directamente con la soteriología. «La renovación trinitaria que se consolida a partir del inicio del 900 consiste sobre todo en la superación de una concepción intelectualista de la fe, para colocar de nuevo en el centro el acontecimiento de la revelación, culminante en Jesucristo [...] La historia de la salvación vuelve a ser vista de nuevo, cada vez más, el lugar de la revelación trinitaria».³ En efecto,

¹ MOIOLI, *Cristologia. Proposta*, 61.

² JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, 11 [EV x, 474].

³ P. CODA, *Trinità*, en J.-Y. LACOSTE, P. CODA (dir.), *Dizionario critico di teologia*, Borla - Città nuova, Roma 2005, 1409.

como consecuencia de esta renovación, «el horizonte que domina la reflexión – en el ámbito de los estudios trinitarios – es la perspectiva económico-salvífica, tal y como la encontramos testimoniada en la Escritura [...]. No se trata tanto de comunicación de verdades sobre Dios cuanto de su autocomunicación en la historia, de la acción personal de Dios en favor de los hombres».¹ O mejor, se trata siempre de Dios y de su relación con el hombre, pero se es consciente de que al Dios “en sí” (la “Trinidad inmanente”²) sólo se puede acceder desde su revelación en la historia de la salvación (la “Trinidad económica”³). En este sentido, a partir de K. Rahner,⁴ numerosos autores han subrayado el principio de que «Dios es en sí mismo tal como se revela en Jesucristo por medio del Espíritu Santo, o, mejor aún, que en su revelación Dios realmente se comunica y se da a conocer verdaderamente tal cual Es».⁵ Pero puesto que esa revelación del misterio de Dios se realiza en el testimonio que recibimos (en la Iglesia) sobre lo que Dios ha obrado y obra por nosotros, se establece un vínculo indisoluble entre la realidad misma de Dios, su revelación en la historia, y la salvación del hombre. Es el mismo Dios quien al revelarse y hacernos partícipes de su propia realidad, nos salva (contando con nuestra libertad).

Estas perspectivas devuelven al centro del escenario teológico la vida de Jesús y, especialmente, su misterio pascual,⁶ que pasa a ser el lugar privilegiado de ambas realidades: revelación divina y salvación del hombre.⁷ Es notable que los dos aspectos se den en unidad:⁸ que la revelación no se considere únicamente

¹ J. PRADES LÓPEZ, “De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente”. A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria, «Revista española de teología» 58 (1998) 287-288.

² Otras denominaciones: “Trinidad en Sí”, “Trinidad ontológica” o “Trinidad *ad intra*”.

³ “Trinidad para nosotros”, “Trinidad soteriológica” o “Trinidad *ad extra*”.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *El Dios Trinitario como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en J. FEINER, M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis* I/II, Cristiandad, Madrid 1969, 359-449. En general los teólogos han acogido sin dificultad la primera parte del *Grundaxiom* rahneriano, es decir, que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente». Cfr. PRADES LÓPEZ, *De la Trinidad económica*, 291. La formulación inversa, en cambio, es discutible en la medida en que corre el riesgo de disolver la “Trinidad inmanente” en la “Trinidad económica”. La analogía entre los dos términos debe conservarse, pues, como dijo la Comisión Teológica Internacional: «la distinción entre “Trinidad inmanente” y “Trinidad económica” concuerda con la identidad real de ambas», CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I, C. 3 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 250].

⁵ CODA, *Trinità*, 1410.

⁶ En esta línea, influyó sin duda la obra de G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, junto a otros trabajos. Señalemos, entre ellos, el de H. U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual*, en J. FEINER, M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis*, III, Cristiandad, Madrid, 1980, 666-814. Aunque en realidad se trata de un movimiento bastante amplio, como se ve al pasar revista a los teólogos del siglo XX en esta materia. Cfr. T. CITRINI, *Gesù Cristo, rivelazione di Dio*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1969.

⁷ Cfr. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática: III: Dios Redentor*, Rialp, Madrid 1962, 325. A condición naturalmente de que los misterios de Cristo se consideren fundados en su encarnación, y ésta sea entendida, a la vez, como condición ontológica permanente de existencia y como proceso temporal e histórico para Jesús mismo (cfr. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 930-931).

⁸ «La cuestión de la salvación cristiana no sólo no puede ser separada, sino que debe ser necesariamente planteada a partir del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Hablar de salvación quiere decir hablar del Dios Trino, puesto que ahí está la novedad cristiana: el hombre se salva porque Dios Trino se comunica tal como es». M. GONZÁLEZ, *Il ricentrimento pasquale-trinitario della teologia sistematica*

verbal, sino existencial,¹ acaeciendo en la acción salvadora; y que ésta última esté fundada y conformada por el amor que se manifiesta en la vida de la Trinidad.

Dos observaciones pueden ayudar a captar mejor el alcance del tema:

Al redefinir la imagen de Dios desde el acontecimiento pascual se abren una serie de difíciles cuestiones:² en el plano teológico una teología “trinitaria” de la cruz deberá pronunciarse tanto sobre el delicado problema de la “inmutabilidad” y del “sufrimiento” en Dios, como sobre la relación de ese Dios que se implica en la cruz con el Dios creador, al que se accede desde la razón (“Dios de los filósofos”) y desde la Revelación (“teología de la gloria”); análogamente, en el plano metodológico, la cuestión de la “normatividad” de la pascua en la definición de Dios,³ no deberá prescindir de las diversas dimensiones del misterio de Cristo (cósmicas, histórico-salvíficas, escatológicas), ni de las perspectivas que la razón humana ha alcanzado en su reflexión sobre Dios *per ea quae facta sunt*.⁴ Lo que requiere una metodología bastante desarrollada, capaz de evitar planteamientos unilaterales.

En segundo lugar, al plantear la soteriología desde la perspectiva de la revelación trinitaria se introduce en ella un “cambio de signo” con notables consecuencias. En el segundo milenio había prevalecido en el occidente cristiano una consideración “ascendente” de la obra salvadora.⁵ Ésta se orientaba a reparar el pecado, y la reparación consistía, siguiendo a san Anselmo, en la compensación que Jesús ofrece a Dios en nombre nuestro (satisfacción vicaria; expiación

nel xx secolo, en P. CODA, A. TAPKEN (dir.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città nuova, Roma 1997, 353. Cfr. también P. CODA, *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994, 166.

¹ «Es la misma existencia de Cristo, en todo su desarrollo que culmina en la cruz, la que revela el misterio trinitario. Esta dimensión revelativo-existencial (en sentido dinámico-evolutivo) es la dimensión más profunda del misterio soteriológico». CODA, *Acontecimiento pascual*, 167. Los subrayados son del autor.

² Lo muestra con claridad la exposición de E. BENAVENT VIDAL, *El misterio pascual en la teología reciente*, en ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *El misterio pascual en la liturgia*, Grafite, Bilbao 2002, 191-246 (sobre todo 195-213).

³ Puesta con excesiva radicalidad en la obra del teólogo luterano J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Salamanca 1975]. En todo caso, el tema está también presente en ámbito católico: «si la cruz de Cristo es un acontecimiento trinitario y si el sufrimiento en Dios debe ser entendido en clave trinitaria, ello significa que la kénosis del Hijo en la encarnación y, sobre todo, en el momento culminante de la cruz, constituye la plenitud de la revelación de la Trinidad y que el significado de la cruz sólo se capta cuando ésta es contemplada como el lugar donde se descubre plenamente al Dios cristiano», BENAVENT VIDAL, *El misterio pascual*, 205.

⁴ «La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana: “porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de lo creado” (Ro 1,20)», CONCILIO VATICANO I, Const. Dogm. *Dei Filius*, 24-IV-1870, cap 2 [Dz-Sch, 3004].

⁵ Lo que se debe en buena parte al vasto influjo de la obra de S. Agustín, que ha sido sin duda el teólogo más destacado de la iglesia latina en el primer milenio. Sobre su amplio prestigio en el Medievo, cfr. H.I. MARROU, *St. Augustin et l'augustinisme*, Editions du Seuil, Paris 1955.

vicaria). La nueva perspectiva, en cambio, es descendente. La acción de Cristo queda integrada en la revelación de Dios, lo que se hace posible si se considera la expiación desde el punto de vista existencial, como entrega generosa de la vida, como ser-para-los-demás¹ o proexistencia,² es decir, con conceptos que permitan dar un cauce a la revelación del amor de Dios.³ Prevalece en este caso la dimensión “descendente”.

Este “cambio de signo” orienta la soteriología hacia una síntesis nueva, con unas preocupaciones y una estructuración interna diversas de la teología precedente. La soteriología anselmiano-tomista situaba la cruz en correspondencia al nivel de la verdad y de la justicia – al orden de la creación dañado por el pecado y reconstruido por Cristo – y reconocía en la ontología de Cristo (*Deus-homo*) la posibilidad de recuperación de la justicia; la nueva perspectiva mide la cruz sobre el patrón de la caridad de Dios y fundamenta la eficacia salvífica en la correspondencia de los actos de Cristo con esa caridad.⁴ Si el punto de referencia deja de ser el mundo visto en relación a Dios y se concentra sobre la manifestación del Dios-Amor, varía también el modo de considerar la mediación de Cristo: el dato entitativo (*Deus-homo*) no tiene ya como función «garantizar el valor salvador de la acción de Cristo, sino más bien la correspondencia fiel de la manifestación histórica con su condición de autorrevelación de Dios, es decir, que lo que se manifiesta sea expresión propia de Dios y no del mundo».⁵ Surgen por eso nuevos modos de expresar la mediación de Cristo.⁶

c) Salvación integral

La búsqueda de unidad de la soteriología se muestra también en el ámbito de los beneficios de la redención. Se advierte el deseo de sintonizar esos beneficios con las aspiraciones humanas de felicidad y plenitud,⁷ de modo que la doctrina soteriológica comunique realmente una palabra sobre el bien integral del hombre; muestre, en definitiva, que Dios se hace cargo en Jesucristo de la creatura

¹ Cfr. W. KASPER, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976, 159; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1971, 200.

² H. Schürmann ha dado fundamento exegético y ha promovido con acierto esta categoría en la teología actual. Cfr. su trabajo: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorama*, Sígueme, Salamanca 1982, 129-163. [Original *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Verlag Herder, Freiburg 1975].

³ «Lo que en el uso tradicional se llama “expiación vicaria” debe ser entendido y subrayado como un evento trinitario». CTI, *Cuestiones selectas de cristología*, IV, C.3.5 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 237].

⁴ «La muerte de Jesús fue una “expiación vicaria” definitivamente eficaz, ya que el gesto del Padre entregando y dando a su propio Hijo se recoge ejemplar y realmente en el Cristo que se da a sí mismo, entregándose y dándose con perfecta caridad», *ibidem*.

⁵ A. DUCAY, *Revelación y salvación. Incidencia de la noción de revelación en la orientación actual de la teología sobre la Cruz*, en J. MORALES et alii (dir.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Eunsá, Pamplona 1998, 453.

⁶ Cfr. más adelante, la sección II, 2, b.

⁷ Cfr. G. COLZANI, *La salvezza oggi: cultura e teologia*, en A. TERRACCIANO (ed.), *Attese e figure di salvezza oggi*, Campania notizie, Napoli 2009, 48-54.

humana toda entera: de su vida terrena y su destino eterno, de su condición espiritual y sus necesidades materiales, de su existencia personal y su sociabilidad.

Se concentra en este punto la confrontación y, en cierta medida, la asimilación del proceso moderno de pensamiento por parte de la soteriología. Al ser sustituida la concepción teocrática (ontocrática) que había fundado la síntesis medieval, por una interpretación que atribuye al hombre el papel central (y no a Dios o al orden o a las instituciones tradicionales),¹ la teología se vio en la necesidad de un ajuste; tuvo que discernir, poco a poco, los aspectos positivos de esa visión antropocéntrica de la vida, evidenciando también lo que era incompatible con su doctrina y lo inaceptable para el hombre. En todo caso, en el nuevo contexto fue necesario subrayar el carácter plenamente humano de la salvación: Dios no es un redentor unilateral, preocupado únicamente por los aspectos morales y religiosos de los hombres, sino que vela por la felicidad completa de sus criaturas.

Derivan de aquí las tensiones que han caracterizado la soteriología de los últimos decenios. La dificultad de anunciar el mensaje revelado, la percepción de una cierta ineficacia evangelizadora, los aspectos de verdad presentes en algunas críticas, han podido generar la impresión de que era necesario un cambio radical: dar a la soteriología una nueva identidad que permitiera afrontar estas dificultades. Se deseaba obtener con rapidez una nueva síntesis, pero esa búsqueda precipitada ¿cómo podía evitar el riesgo de una acrítica (o, a veces, complacida) sumisión al espíritu del momento?² «La constatación – sin duda algo magnificada, añadiríamos – de la distancia abismal existente entre el dogma tradicional de la redención y la problemática existencial y verbalizada que vive el hombre en su propio destino»,³ ha generado intentos de renovación de la soteriología, pero a menudo se ha tratado de una soteriología excesivamente centrada en el hombre, concebida en modo unilateral como proyecto de humanización y de emancipación.

Hay que destacar, en todo caso, la reflexión del magisterio de la Iglesia en esta materia, tanto en la época del concilio Vaticano II como posteriormente,⁴ pues

¹ Cfr. LOCHMAN, *Christ ou Prométhée?*, 93. También: WINLING, *La théologie contemporaine*, 16.

² Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Il compito della teologia di fronte all'odierna problematica della redenzione*, en L. SCHEFFCZYK et alii, *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 13.

³ D. WIEDERKEHR, *Fe, redención, liberación. De la soteriología antigua a la moderna*, Paulinas, Madrid 1979, 6.

⁴ El empeño del Magisterio en esta área has sido enorme: se piense al impulso dado a la promoción social con las encíclicas de Pablo VI, *Populorum Progressio* y *Evangelii Nuntiandi*; a la teología de la dignidad del hombre y de las culturas presentes en las encíclicas *Redemptor Hominis* y *Redemptoris Missio*, a la abundante reflexión sobre la mujer, la familia, el valor del cuerpo, etc., de Juan Pablo II; al esfuerzo de los últimos Pontífices para afrontar, en el marco de la doctrina social cristiana, las cuestiones abiertas en ámbito laboral, de los sistemas económicos, de la justicia en las relaciones internacionales, etc. Los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directivas de acción, que ofrece este Magisterio constituyen una verdadera praxis de liberación de la Iglesia «para que se hagan realidad esos cambios profundos que las situaciones de miseria y de justicia exigen, y todo ello se actúe

ha sabido presentar de modo unitario y coherente los aspectos trascendentes e históricos de la salvación cristiana.

2. El Mediador y su acción salvadora

Uno de los temas que se trataban habitualmente en los manuales de soteriología anteriores al Vaticano II puede formularse así: ¿Por qué se dice que Cristo es mediador? ¿Dónde reside esa condición? Se seguía con frecuencia la exposición de santo Tomás en la Suma de Teología.¹ La soteriología contemporánea no contradice ese planteamiento pero concibe el tema de modo algo diferente. Se preocupa más bien por el sentido y la dinámica de la mediación que por su formalidad específica. Le interesa determinar cómo median la salvación los actos de Cristo, su vida y su historia; qué relación hay entre esa historia y nuestra salvación. Aunque hay que constatar que la reflexión sobre este tema no ha sido muy frecuente, es necesario abordarla, porque forma parte de los “presupuestos” – no siempre declarados – que determinan y caracterizan una soteriología.

El tema es farragoso, como se verá, pero se puede articular en torno a varias polaridades,² que comprenden: la dirección prioritaria de mediación (descendente o ascendente); la caracterización esencial del Mediador (la persona o la doble naturaleza); su modo de influjo sobre la salvación (manifestativo o performativo); la dirección de esa salvación (“divinización” o “humanización”).³ En el fondo de todas ellas late el problema de expresar adecuadamente las dimensiones trascendentes⁴ e históricas⁵ de la acción salvadora de Cristo.

Además, esa mediación se ha entendido generalmente en sentido causal: la salvación tiene su fuente en Cristo. Por eso habrá que explorar cómo se ha entendido esta causalidad.

a) Trascendencia e historia en la obra redentora

Retomemos la pregunta sobre la dirección fundamental de la mediación. Hay una mediación salvadora porque la salvación no está a nuestro alcance. No somos capaces de salvarnos a nosotros mismos y, por eso, esta tarea queda en manos de Dios. Él se encarna *propter nos* y llega al extremo de la muerte. Pero, ¿cómo hay que ver esos actos que constituyen la obra redentora?: ¿Cómo acción

de modo que contribuya al verdadero bien de los hombres», CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Conscientia*, 22-III-86, cap. v, [EV x, nn. 292-335].

¹ La q. 26 de la III pars se titula: *De hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum*. Cfr. G. GUÍTIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino*, Euns, Pamplona 2004.

² Algunas de ellas se pueden encontrar en: GRONCHI, *Trattato*, 925; A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2007, 384-386; SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 120-124; CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, I, D, 1 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 250-251].

³ De este último aspecto nos ocuparemos brevemente más adelante.

⁴ La iniciativa divina, la persona que lo realiza, la manifestación de su voluntad salvadora, lo misterioso de la salvación.

⁵ El orden presente, la acción humana, el acontecimiento histórico, lo “tangible” de la salvación.

de Dios que obra en Cristo a favor nuestro, o de Cristo que obra por nosotros ante Dios?¹ ¿Cuál es su núcleo: el amor de Dios que purifica nuestro egoísmo o la obediencia de Cristo que expía nuestro pecado? La primera posición concibe esos actos como caridad y misericordia; la segunda como reparación y justicia. Más a la raíz hay dos valoraciones diversas de la relación entre Dios y el hombre; una en términos más personales, la otra más objetiva. Apuntan a «un problema de fondo: la relación entre el orden ontológico y el orden personal en el plano de las relaciones del hombre con Dios».²

Los dos aspectos no deben oponerse, aunque queda abierto cómo deban conjugarse, integrándose, y cuál deba tener prioridad. Ya indicamos que, en el segundo milenio, la soteriología se polarizó en torno a la justicia, y la redención se expresó sobre todo con categorías ascendentes: la satisfacción vicaria, el mérito, el sacrificio de Cristo, que actúa como mediador ante Dios.³ Recientemente se ha insistido, sin embargo, en que la prioridad corresponde al movimiento descendente, porque «todo viene en primer lugar de Dios y de su gracia».⁴ Él es el Salvador. Si el sentido de la obra salvadora se concreta en la reconciliación, ésta es ante todo «un acto de Dios que tiene al hombre por objeto»,⁵ aunque comporta la reciprocidad: “dejarse reconciliar”.⁶ Aunque tampoco se debe «caer en un unilateralismo inverso: este movimiento (descendente) debe articularse con el ascendente en el respeto a la solidaridad de los dos aspectos de la mediación».⁷ Las dos dimensiones pueden dar una soteriología satisfactoria sólo en su reciproca convergencia; en su acción única y personal, Cristo lleva la salvación de Dios al hombre y reconduce lo humano al Padre.

La segunda polaridad está de algún modo incluida en la primera. La mediación de Cristo ¿hay que verla desde la persona, desde el Hijo de Dios, o desde las naturalezas, como acción del hombre-Dios?⁸ ¿Lo esencial está en la relación de Jesús con Dios Padre en el Espíritu, con su carga reveladora de lo que es la vida íntima de Dios?⁹ o ¿lo prioritario debe ser la referencia a la situación

¹ Las categorías del Nuevo Testamento y de la tradición teológica para expresar la acción salvadora de Cristo han sido bien estudiadas en el volumen I de la obra de Sesboüe, *Jesucristo, el único mediador* (ya citada). El autor descubre en ellas una primera estructuración fundamental: «las diversas categorías se ordenan según dos movimientos principales: uno va de Dios al hombre a través de la humanidad de Jesús; el otro va del hombre a Dios, ya que en Jesús, el Hijo por excelencia, el hombre consigue pasar a Dios», (p. 65).

² GONZÁLEZ DE CARDENAL, *La soteriología contemporánea*, 314. La alusión al orden ontológico se refiere a lo que en justicia corresponde al hombre como creatura y a Dios como Creador, en cuanto distinta de la relación de amistad o benevolencia.

³ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 67-69.

⁴ *Ibidem*, 122.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. 2Co 5,20.

⁷ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 69.

⁸ Según G. Moïoli, la teología occidental ha propuesto fundamentalmente dos modelos de mediación: «en el primero la unión hipostática es la razón profunda de la “mediación” de Cristo, pero se habla de mediador formalmente porque es hombre hipostáticamente unido al Hijo de Dios; en el segundo – que ha ganado recientemente en importancia – Jesús es “mediador” en tanto en cuanto es “mediación”, es decir, manifestación-presencia-acción del Hijo de Dios Salvador», *Cristología. Proposta*, 149.

⁹ En línea con cuanto hemos expuesto en la sección precedente.

humana ante Dios y a la reparación que exige por parte del hombre?¹ Son preguntas semejantes a las precedentes pero con una dirección distinta. Cuando lo personal es central, el referente de Cristo es el *Padre*, y la *historia* concreta de Jesús – expresión de su persona – se sustantiva; cuando lo natural es central, se resalta la perfección de la obra humana de Cristo ante *Dios*, de su *pasión* que es instrumento de reconciliación.

No se debe prescindir, en todo caso, de que la mediación de Cristo es intrínsecamente filial y esa filiación singular es la novedad radical que Él aporta.² Por eso, ni el referente principal de esos misterios redentores es indistintamente “Dios”, sino el Padre, ni el patrón para valorarlos es el orden creado entendido desde la “escala del ser”, es decir, desde la diferencia de perfecciones naturales que corresponden a Dios y al hombre, sino el designio divino de crear, adoptar y salvar a la humanidad en su Hijo.

También la tercera polaridad puede partir de las anteriores. Se refiere a la relación entre la trascendencia y la historia, entre el plan salvador de Dios y las acciones libres de los hombres. ¿Cómo se relaciona este plan con la historia? ¿La historia tiene por misión desplegar el proyecto de Dios previamente establecido? ¿O, más bien, ese proyecto está abierto, y consiste en la historia misma entendida como diálogo de Dios con los hombres? En el primer caso, la historia de la salvación – y especialmente Cristo – deviene el signo manifestativo de la salvación que Dios ofrece en su plan. Se acepta como premisa que nada realizado en la historia puede determinar la eterna voluntad divina, como si ésta sufriera una inflexión o cambio, resultado de la acción sobre ella de algún ser humano.³ Por tanto, el papel de la historia es transmitir, manifestar la voluntad divina de salvación y perdón. Esta posición tiene la dificultad de que no explica bien la causalidad salvífica de Cristo: cómo su vida y pascua sea realmente

¹ Esta perspectiva desde la “doble naturaleza” la encontramos en el documento de la CTI, *Cuestiones selectas de cristología*, IV, a) 2 [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 537]: «La redención, por consiguiente, es un proceso que implica tanto a la divinidad como a la humanidad de Cristo. Si Él no fuera divino, no podría pronunciar el juicio eficaz perdonador de Dios ni podría hacer participar en la vida trinitaria íntima de Dios. Pero si no fuera hombre, Jesucristo no podría hacer la reparación en nombre de la humanidad por las ofensas cometidas por Adán y por la posteridad de Adán. Sólo porque tiene ambas naturalezas ha podido ser la cabeza representativa que ofrece satisfacción por todos los pecadores y que les otorga la gracia».

² «En el modo de la actuación se muestra la peculiaridad de la persona que actúa. Ya que la persona modela la manera del actuar, Cristo confiere a su actuar humano precisamente el cuño que caracteriza su modalidad de actuación divina: el de su eterna filiación. [...] La consecuencia más importante que se deriva para nuestro tema es la certeza de que el actuar humano de Jesús, su modo de actuar, revela la vida del Dios Trino», afirma CH. VON SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Encuentro, Madrid 1999, 109. Y, tal vez por influjo este autor, leemos en el Catecismo de la Iglesia Católica: «la naturaleza humana de Cristo pertenece propiamente a la persona divina del Hijo de Dios que la ha asumido. Todo lo que es y hace en ella pertenece a “uno de la Trinidad”. El Hijo de Dios comunica, pues, a su humanidad su propio modo personal de existir en la Trinidad. Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente las costumbres divinas de la Trinidad», *Catecismo de la Iglesia Católica*, 470.

³ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDA, *La soteriología contemporánea*, 305.

causa de la salvación humana; sería más bien el signo de la voluntad divina de perdonar. La soteriología de K. Rahner se acerca a esta posición.¹ Aunque el teólogo alemán sostiene formalmente que la historia y la pascua de Cristo son a la vez *efecto* y *causa* de la voluntad salvífica de Dios,² en su sistema teológico el primer aspecto es bastante más relevante. La figura de Cristo responde a la fenomenología de la salvación que Dios ha grabado en el espíritu humano, y que se presenta en la historia con la forma adecuada para ser reconocida por el hombre (como tal salvación).³ Cae por eso en el ámbito del signo, más que de la causa.⁴ Frente a esto se ha subrayado con justicia el hecho de que los misterios de salvación no sólo revelan el eterno amor de Dios al mundo, sino que también “obran” un cambio efectivo de la situación culpable de la humanidad. Es decir, introducen libremente una verdadera novedad en la historia, que afecta a la relación del hombre con Dios.⁵ Sin embargo, cuando esa novedad se refiere, más que a la situación del mundo, al diálogo que mantienen entre sí las personas divinas en la economía, el cambio recae sobre las mismas personas, que pasan entonces a ser sujetos de un acontecimiento que se sitúa *ad intra* de Dios. Lo que lleva a poner en discusión la noción de inmutabilidad divina. La teología de H. U. von Balthasar va por estos derroteros, obligando al teólogo suizo a pensar la Trinidad inmanente, de modo que en Ella pueda caber el acontecimiento de la cruz con su carga de negatividad. La solución termina siendo poco

¹ Cuyo modelo más radical es, tal vez, la teología de K. Barth. Cfr. A. SCHILSON, W. KASPER, *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove teologie*, Paideia, Brescia 1979, 55-67: «en la elección eterna del hombre Jesús de Nazaret se encuentra el acontecimiento, ya constituido previamente, de la creación, revelación y salvación, de modo que la historia terrena de Jesús corre riesgo de ser reducida a la simple aparición de algo decidido eternamente» (p. 65). Y más adelante: «aunque la cruz y resurrección no sean mera apariencia, se acercan bastante a ser simplemente manifestación de un proceso decidido hace mucho tiempo en la eternidad de Dios, proceso que sólo una vez se hace “objetivo” en la tierra, y puede ser reconocido en la fe» (p. 67).

² *Efecto*, porque Dios determina esos misterios, los pone como signo de salvación y los cumple en Cristo; *causa* porque la salvación deriva del hecho de que el signo se da verdaderamente en la historia y eso, a su vez, ocurre porque Cristo se entrega libremente al querer de Dios en sus misterios.

³ Rahner otorga a los misterios de Cristo una causalidad de tipo quasi-sacramental. Según él, «Cristo y la consumación de su destino (consumación que aparece en la resurrección) es la causa de la salvación como constitución histórica de la situación salvífica para todos, que ya no es históricamente reversible». K. RAHNER, *Redención*, en K. RAHNER et alii, *Sacramentum mundi*, v, Herder, Barcelona 1976-1978, 772. Pero se note que esa situación sólo constituye en la historia lo que ya está previamente dado en la voluntad de Dios y en la estructura de la creatura (doctrina rahneriana del existencial sobrenatural). Cfr. G. MANSINI, *Rahner and Balthasar on the Efficacy of the Cross*, «The Irish Theological Quarterly» 63 (1998) 234-237.

⁴ De ahí que la Comisión Teológica Internacional haya recogido sintéticamente la crítica que H.U. von Balthasar le hizo (*Theodramatik*, III, Johannes, Einsiedeln 1980, 253-263). Según la Comisión: «algunos autores, sin embargo, se han preguntado si la teoría da suficiente espacio a la eficacia causal del acontecimiento Cristo, y especialmente al carácter redentivo de la muerte de Jesús en la cruz. El símbolo Cristo ¿expresa y comunica simplemente lo que anteriormente había sido dado en la voluntad salvífica de Dios?», *Cuestiones selectas*, III, b) 32 [CTI, *Documentos: 1969-1996*, 533] Sobre este aspecto cfr. también F. IANNONE, *Karl Rahner: eteroredenzione o autorendenzione?*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 597-622.

⁵ E. BABINI, *Per un ripensamento della soteriologia. Approfondimento critico e prospettive*, «Rassegna di teologia» 39 (1998) 704-705.

satisfactoria.¹ Quizá de estas reflexiones la soteriología deba retener la idea: que aunque los acontecimientos de la historia no alteran la voluntad salvífica de Dios,² contribuyen sin embargo a darle una forma concreta, dependiente de la libertad humana, y sin la cual, esa voluntad divina – por decirlo de algún modo – no tendría incentivo a constituirse como tal.

b) Cristo, causa de salvación

Relacionado con lo que acabamos de exponer, aunque con menor carga especulativa, está el tema de la causalidad salvífica de Cristo. Se trata de ilustrar teológicamente cómo los actos de Cristo, que son acciones humanas, sean fuente de salvación para la humanidad. La solución clásica tomista con precedentes en san Agustín y san Juan Damasceno, se apoya en la idea de que la naturaleza humana de Cristo constituye un canal “adecuado” del obrar de su persona divina. Inspirándose al modelo antropológico de la unión entre alma y cuerpo, santo Tomás explica en la *Summa contra Gentiles* que el Verbo, al asumir su humanidad, la eleva y adapta a sí mismo, de modo que le sea propia y pueda obrar las realidades divinas.³ Constituida así en “instrumento” de la persona del Verbo, todo lo que esta humanidad realiza tiene una eficacia divina y salvadora, que le corresponde intrínsecamente.⁴

En el contexto contemporáneo, sin embargo, la idea de instrumentalidad de la humanidad de Cristo presenta algunas dificultades: por un lado, parece introducir una yuxtaposición entre la acción divina y la forma humana que ésta adopta, porque un instrumento suele entenderse como una realidad en sí misma, tercera, que media entre la causa y el efecto, lo que no corresponde a la hu-

¹ Cfr. las críticas de MANSINI, *Rahner and Balthasar*, 247-249, quien termina su artículo con una punta de ironía: «si usamos a Rahner para criticar a Balthasar, y a Balthasar para criticar a Rahner, terminamos quedándonos con la tradición primitiva, la que habla con San Anselmo y Santo Tomás de “satisfacción”» (p. 249). Señalo también: V. HOLZER, *Le Dieu Trinite dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris 1995.

² Ya san Agustín advertía el problema: «¿qué quiere decir *reconciliados por la muerte de su Hijo*? ¿Es que Dios Padre, airado contra nosotros, vio la muerte pía de su Hijo y se aquietó su ira contra nosotros? ¿Acaso el Hijo se había ya reconciliado con nosotros hasta dignarse morir por nosotros, mientras el Padre aún humeaba en su furor y sólo se aplacaba a condición de que su Hijo muriera por nosotros? [...] ¿Por ventura, si el Padre no estuviera aplacado al no perdonar a su Hijo lo entregaría por nosotros? ¿No parece esta sentencia contradecir la anterior? [...] Pero nos amó no sólo antes de morir su Hijo por nosotros, sino antes de la creación del mundo», AGUSTÍN, *La Trinidad*, XIII, XI, 15 [*Obras Completas de S. Agustín* (edición bilingüe), v: *La Trinidad*, Bac, Madrid, 1985, 616-617].

³ «La naturaleza humana fue asumida en Cristo para realizar instrumentalmente operaciones que son propias sólo de Dios: perdonar los pecados, iluminar las conciencias mediante la gracia e introducir en la perfección de la vida eterna. Por eso la naturaleza humana de Cristo es para Dios como un instrumento propio y unido, o sea como la mano es para el alma», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, cap. XLI.

⁴ Para santo Tomás, «la redención no existe como “producto” de la acción (nдр: de Cristo), sino que es la acción misma de Cristo [...] Tomás no se separa nunca del obrar de Cristo y no entiende las categorías del mérito, de la satisfacción y de la redención como realidades independientes de ella. Se trata siempre de cualidades de esa “acción humana”; que es acción satisfactoria, meritoria, sacrificial, eficaz», BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 368.

manidad de Cristo,¹ ni al significado originario de la escolástica.² Por otra parte «el pensamiento contemporáneo, con su agudo sentido de la distinción entre el valor de las personas y de las cosas, tiende a aplicar el concepto de instrumento a estas últimas, o a las primeras cuando son tratadas como las segundas: de ahí viene el verbo “instrumentalizar”». ³ Se explica así que algunos prefieran renunciar al lenguaje clásico y hablar de “causalidad sacramental”.⁴ Esta línea puede ser entendida desde diversas perspectivas,⁵ pero en todas ellas la mediación se concibe como el lugar donde la persona se revela por medio de sus actos. «¿Cómo nos salva Jesús? Ejerciendo una causalidad descendente y libre, que pertenece al orden de la revelación y de la comunicación, una causalidad del amor [...]. La causalidad salvífica de Jesús puede definirse como una causalidad sacramental. En su persona encarnada, en su corporeidad elocuente, que incluye la totalidad de su existencia terrena, su muerte y su resurrección, Jesús fue el sacramento de la salvación».⁶

Otros prefieren hablar de “causalidad personal”, para superar el peligro de pensar la salvación en términos de “producto”, como un *algo*, una realidad *a se*, obtenida en el pasado por la obra de Jesús.⁷ A esto contribuiría también la distinción clásica entre “redención objetiva” y “redención subjetiva”,⁸ que tendería a consolidar una visión abstracta e impersonal de la obra redentora. Concretamente, Bordoni, al hablar de “causalidad personal”, subraya el hecho de que la

¹ Que no es algo “entre” Dios y los hombres. Cfr. CITRINI, *Gesù Cristo, rivelazione*, 352.

² Que no ve las operaciones como yuxtapuestas sino en confluencia: el instrumento concurre con su acción propia y el agente principal incorpora esa acción a su propia acción. Por eso la operación de la naturaleza humana de Cristo, como instrumento de la divinidad, no es distinta de la operación de la divinidad: «non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q. 19, a. 1 ad 2.

³ *Ibidem*.

⁴ «La crítica a la categoría de “instrumento unido” deriva precisamente del temor a que el sentido de exterioridad, que el concepto de *instrumento* lleva consigo sobre todo para el pensamiento reciente, sustraiga precisamente lo que el adjetivo *unido* trata de dar. Y esto [...] con mayor motivo, puesto que no se trata de la unidad de dos realidades preexistentes, o pensables como separadas (el Verbo sí, pero *esta* humanidad no lo es), sino de la constitución de una realidad (precisamente la que es *sacramentum*, la humanidad corpórea de Cristo) que se constituye en función de la expresión de la otra», *ibidem*, 393.

⁵ «Habrà que considerar, sin duda, protagonistas con modos originales de proceder a E. Schillebeeckx y K. Rahner, mientras H.U. von Balthasar debe ser considerado aparte: es decir fuera de la preocupación de fundar un discurso propiamente sacramental», MOIOLI, *Cristologia. Proposta*, 142. Otras posiciones en CITRINI, *Gesù Cristo, rivelazione*, 393-400.

⁶ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, II, 241 y 242.

⁷ Cfr. B.A. WILLEMS, *La Redenzione nella Chiesa e nel mondo*, Morcelliana, Brescia 1969, 28. Algunas ideas en la misma dirección en SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, II, 246-248.

⁸ Según el modelo atribuido a M.J. Scheeben: «Desde entonces – afirma Bordoni – la teología ha pensado la categoría de la eficacia causal como un proceso en dos momentos: en el *primero* (la *redención objetiva*) Cristo habría constituido, con su vida y su muerte, como un depósito de fuerza redentora, completo ya para siempre; mientras en el *segundo* momento (*redención subjetiva*) tendría lugar la aplicación de esa energía, en el curso de la historia, para todos los hombres. De modo que los méritos adquiridos de una vez para siempre por el redentor, serían comunicados a cada creyente», *Gesù di Nazaret*, III, 488. En la última frase el autor está citando A. D’ALÈS, *De Verbo Incarnato*, Paris 1930, 379.

redención es un encuentro entre personas, y por tanto hay que afrontarlo con categorías que respeten la naturaleza personal de esa relación.¹ En su opinión, sería ventajoso sustituir la distinción clásica (entre redención objetiva y subjetiva)² con el binomio “ofrecimiento-aceptación” de la salvación. Puesto que la redención es sobre todo «libre donación de sí mismo por parte de una persona a otra, mediante la cual la segunda recibe la llamada a romper libremente con la propia cerrazón [...], la expresión “redención objetiva” puede, entonces, expresarse en términos personales, como acción personal del ofrecimiento de amor que irrumpe en nuestra vida desde esa otra persona».³ El teólogo romano entiende este tipo de causalidad a la luz del misterio de la resurrección de Cristo, que encierra en sí el amor trascendente de Dios revelado en la cruz y en la vida de Jesús: «a través de la resurrección (ndr: de Cristo) el amor del crucificado me sale al paso *aquí* y *ahora*, personalmente, modificando la estructura interpersonal de mi existencia y operando eficazmente en favor de mi libertad».⁴ De forma que está “causalidad personal” puede reconducirse a la dinámica trinitaria de la *communicatio personae Christi*, donde la invitación a seguir a Cristo por medio de la palabra exterior resuena internamente por la presencia activa del Resucitado, y a la vez concede a la libertad humana la posibilidad de acogerla en el Espíritu.⁵ La causalidad “personal” parece una vía interesante de actualización del planteamiento tradicional.

3. En torno a la obra redentora

También para introducir esta sección puede ser útil referirse a santo Tomás. Su *quaestio*: “*De modo efficiendi passionis Christi*”⁶ alcanzó gran notoriedad en los tratados clásicos de soteriología. El santo teólogo examina en ella cómo la pasión de Cristo produce sus frutos de salvación y propone cinco vías de eficacia salvadora: el mérito, la satisfacción, el sacrificio, la redención, la eficiencia. Son lazos causales que ligan la salvación humana al acto redentor de Cristo, y que delimitan ámbitos de relación entre esas dos realidades. En la soteriología reciente estos ámbitos no han desaparecido, pero han sido sometidos al “cambio de signo” que señalamos antes. Considerada como obra de Dios en Cristo, la cruz envía: a la bondad compasiva de Dios que asume el sufrimiento, que carga con el pecado humano, que se dona venciendo nuestras resistencias, que nos

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 487-490.

² «Es el modelo mismo de pensamiento *objeto-sujeto* que tiende a ser actualmente objeto de críticas: trata, efectivamente, de explicar la redención con categorías importadas desde el ámbito de la naturaleza impersonal y física», *ibidem*.

³ *Ibidem*, 489.

⁴ *Ibidem*, 496.

⁵ «En el Espíritu de Cristo Resucitado, se supera todo objetivismo y subjetivismo de la redención, porque en Él no sólo la palabra del *kerigma* adquiere fuerza comunicativa por la presencia personal del Salvador, sino que también el mismo sujeto humano es constituido sobrenaturalmente como *partner* del diálogo de revelación, capaz de acoger y responder, abriéndose, en su intimidad, al ofrecimiento de salvación», *ibidem*, 498.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q. 48.

libra de nuestro egoísmo, que nos hace partícipes de su eficacia resucitadora.¹ Nos servimos de estas perspectivas para dar una estructura a la sección, que tratará de exponer los aspectos de interés que presenta la reflexión reciente sobre la obra redentora,² inspirándonos con libertad en estas categorías tomistas.

Otra observación es también necesaria. Frecuentemente se ha subrayado que no se puede aislar ningún misterio de la vida de Jesús para erigirlo en causa de salvación. Lo que nos salva es la venida de Cristo, considerada en su totalidad, desde su encarnación hasta su gloriosa ascensión y el envío de su Espíritu. Sus misterios tienen cada uno una eficacia salvífica propia, específica, que sólo se revela desde la unidad de vida de Jesús, fundada en su persona. Nada sobra o es poco eficaz en la vida de Cristo. Sin embargo, por un motivo práctico se puede atribuir la eficacia salvadora de Cristo a su cruz o su misterio pascual.³ No se cae en falsedad, porque «donando su actividad, su pensamiento y sus afectos, el hombre hace ciertamente don de sí mismo, pero en la muerte, más que entregarse en una serie de actos, se entrega directamente en su ser»,⁴ y porque «la resurrección de Cristo es resurrección de los muertos: para ser entendida envía siempre a la muerte de cruz».⁵ Pero si es legítimo resumir el sentido de la vida de Jesús en el misterio de la cruz, no se deberá olvidar que se trata de un resumen y que se está concentrando la totalidad del misterio en una de sus partes. No será legítima, por tanto, una lectura de esa “parte” que rompa la unidad con las demás o no les conceda adecuado espacio.

a) La Cruz revelación del amor de Dios

«La raíz del mérito es la caridad», afirma santo Tomás.⁶ Si se prescinde de las referencias a la visión clásica, hay que reconocer que la teología reciente ha usado poco el lenguaje del mérito. En parte porque sólo en sentido impropio se puede referir el mérito a la acción divina,⁷ también porque bajo el difuso lenguaje del amor puede implicarse el criterio de mérito. En todo caso, si hay una palabra usada en soteriología es ésta: “amor”. Existe la convicción fundamental de que «la salvación está ligada al amor».⁸ Filósofos y teólogos cristianos han desarro-

¹ Una soteriología madura debe integrar en síntesis todos estos aspectos descendentes y ascendentes. De ahí la observación de la Comisión Teológica Internacional: «Un cierto número de teólogos católicos contemporáneos están intentando mantener en tensión los temas “ascendente” y “descendente” de la soteriología», *Cuestiones selectas*, III, b) 37 [CTI, *Documentos*: 1969-1996, 535].

² Lo que en el mundo anglosajón suele designarse como *salvific work of Christ*.

³ Además del hecho que el misterio pascual tiene una esencialidad y un estatuto que no tienen los demás misterios. Propiamente en él se cumple la obra salvadora que el resto de los misterios anuncia e incoa.

⁴ J. GALOT, *Gesù liberatore*, Lef, Firenze 1978, 265.

⁵ SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 349.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q.48, a.1, 3.

⁷ De hecho santo Tomás no refiere el mérito a la acción divina de Cristo sino sólo a la humana: cfr. *ibidem*.

⁸ Así lo formulaba J. Ratzinger en 1972 en su intervención con ocasión de un Congreso de teología. Cfr. J. RATZINGER, *Questioni preliminari ad una teologia della redenzione*, in L. SCHEFFCZYK, *Redenzione ed emancipazione*, 187.

llado esta afirmación desde posiciones personalistas:¹ la potencia que redime el hombre es el amor, porque sin poder amar, sin un “tú” que lo acoja y lo apruebe, el hombre queda siempre truncado. Juan Pablo II lo ha formulado magistralmente: «El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente».² Así las cosas, la salvación que Cristo ofrece no puede carecer del signo del amor; debe ser una manifestación de amor y una comunicación que permita al hombre recobrar su capacidad de amar.

Si la venida de Cristo es la gran manifestación del amor de Dios, su cruz será en particular el momento más radical y extremo de ese amor. Esta afirmación clara y común en la teología encuentra sin embargo el problema de la presentación de la cruz bajo el signo de la justicia vindicativa, frecuente en la tradición protestante y, a veces también, con brotes en la oratoria católica.³ Se ha podido así presentar la participación del Padre en el acontecimiento de la cruz en modo pasivo, al subrayar sobre todo la exigencia del sacrificio impuesto al Hijo, con voluntad inflexible, en orden a obtener una reparación por los pecados de la humanidad.⁴ Se ha puesto excesivamente el acento sobre la justicia punitiva, al puesto del amor y de la misericordia. Pero, leído a fondo, el *dossier* bíblico muestra claramente que no hay ninguna pasividad por parte del Padre; todo lo contrario, el Nuevo Testamento considera la cruz desde la unidad del amor del Padre y del Hijo:⁵ al contrario de lo que sucedió con Isaac, Dios no ha querido ahorrarse su propio Hijo sino que lo ha entregado por nosotros,⁶ implicándose profundamente así en el drama del Calvario. Él, en primera persona, ha asumido el peso de salvar al hombre de y desde la dura carga del pecado humano. Él ha tomado esta carga con todas sus consecuencias, mostrando así una generosidad y un amor más allá de toda medida. «Dios permite que su fidelidad le cueste su propio Hijo, su propia vida».⁷ El crucificado nos dice que «este Dios

¹ El tema es bien conocido y comprende, entre otros muchos, los nombres de G. Marcel, J. Pieper, R. Spaemann. También K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Editorial Católica, Madrid 1982.

² JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis*, 4-III-1979, 10 [EV VI, 1194]. Las encíclicas trinitarias de Juan Pablo II contienen un poderoso pensamiento soteriológico y una fina percepción de la situación de la soteriología. Cfr. L. F. MATEO SECO, *Cristo Redentor del hombre. Análisis de la cristología contenida en la teología trinitaria de Juan Pablo II*, en A. ARANDA (dir.), *Trinidad y Salvación*, Eunsas, Pamplona 1990, 131-157.

³ Cfr. el *dossier* ya clásico de SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador*, I, 59-97. «La cruz ¿no es más bien el signo de un Dios cruel, colérico, violento, que tiene necesidad de un chivo expiatorio y que sacrifica su propio Hijo como precio a pagar por la reconciliación?», W. KASPER, *La Croce come rivelazione dell'amore di Dio*, «Lateranum» 73 (2006) 420.

⁴ Cfr. J. GALOT, *La paternité divine: révélation et engagement*, «Gregorianum» 79 (1998) 708-709.

⁵ No sólo el corpus joánico mantiene invariablemente esa perspectiva, sino también san Pablo muestra que concibe la cruz sólo desde esta unidad (cfr. Ga 2,20; Ro 5,8; 8,32). Cfr. K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de saint Paul*, Biblical Institute Press, Rome 1974.

⁶ Cfr. Ro 8,32.

⁷ J. RATZINGER, *Cerco il tuo volto, Dio. Meditazioni nel corso dell'anno liturgico*, Paoline, Roma 1985, 22.

aparentemente débil es el Dios que perdona sin medida, el Dios tanto más fuerte cuanto más parece impotente».¹

Entre las dimensiones de ese amor mayormente subrayadas en el contexto contemporáneo se encuentra la asunción del sufrimiento. En la *kenosis* de la cruz, eficazmente descrita en el himno de la carta a los Filipenses, tiene su punto de llegada toda la teología del Dios cercano, del Dios compasivo y misericordioso, del «Padre de los huérfanos» (Sl 68,6), que acompaña siempre al hombre en su dolor y sufrimiento. Ya se trate del libro de Job, de los pasajes del Deutero-Isaías, de la historia de Jeremías o de la impresionante teología de Oseas, que configura la santidad de Dios como disponibilidad al perdón, Dios muestra siempre su indulgencia compasiva.² En cualquier situación, incluida la oscuridad y la noche del sufrimiento, Dios permanece junto al hombre, siendo el auxiliador de la vida, el padre de los huérfanos. Para Él «toda la historia de la salvación está compenetrada por esta pregunta preocupada: ¿dónde estás, pueblo mío?, ¿dónde estás, hombre? ¡Vuelve a Mí!».³ Es la inquietud que se hace carne, que se hace acontecimiento en el Calvario. Dios, en su búsqueda del hombre, no ha querido permanecer al abrigo de los males de este mundo, que sólo se cargan al hombre y a las criaturas. Se ha vinculado con nuestra historia en su Hijo y en el Espíritu Santo. En la noche oscura de la vil ejecución de Jesucristo, el Dios Santo y Omnipotente, sin dejar de serlo, se ha emparentado «con los humillados y los ofendidos, los pisoteados y explotados».⁴ Haciéndose víctima de ese sufrimiento y abriéndolo a la esperanza, ha respondido, de modo práctico, a la pregunta fundamental sobre el sufrimiento inocente. El dolor y la muerte no tienen la última palabra, pues son el camino de la trasfiguración y la resurrección eterna.

Estas consideraciones presentan el sufrimiento de la cruz como la máxima *solidarización* de Dios con la historia de sufrimiento de la humanidad.⁵ El crucificado es aquí, en modo excelente, el «Dios con nosotros» (Is 7,14), «varón de dolores, experto en el sufrimiento» (Is 53,3), portador de la inmensa caridad divina que busca el hombre perdido, que se acerca a los indigentes y a los despojados. «La cruz – ha dicho Juan Pablo II – es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y todo lo que el hombre – de modo especial en los momentos difíciles y dolorosos – llama su infeliz destino».⁶ Se evidencia así el valor de la solidaridad de Cristo con nuestro destino,⁷ para compartir, ayudar

¹ IDEM, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio: una conversación con Peter Seewald*, Palabra, Madrid 1997, 30.

² Cfr. F. COURTH, *Un Dios que sufre con el hombre. Sobre la identidad de la fe en Dios Trino*, en MORALES, *Cristo y el Dios de los cristianos*, 354-358.

³ *Ibidem*, 357.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 484.

⁶ JUAN PABLO II, Enc. *Dives in Misericordia*, 30-XI-1980, 8 [EV VII, 905]. Y continúa: «la cruz es como un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre».

⁷ Sobre la dimensión cristológica de esta categoría cfr. SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 127-131; 416-426; II, 313-315; KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca, Sígueme 2002, 347-365; GALOT, *Gesù liberatore*, 284-292. Más en general, I. SANNA, *La solidarietà. Aspetti teologici*, en *Carità e politica, la dimensione*

y sostener, pues a eso lleva el amor. La ley de Cristo, dice san Pablo, se expresa en el hecho de “hacerse todo para todos para ganarlos a todos” y de “llevar los unos las cargas de los otros”,¹ como el Cristo paciente ha llevado las nuestras. De este modo la solidaridad del crucificado se convierte en vía de la misericordia divina, porque, al saberse persona amada, querida más allá de todo utilitarismo, se genera en el hombre una potente fuerza hacia la conversión y hacia el amor. La salvación está, efectivamente, ligada al amor.

b) La Cruz asunción del pecado del mundo

La categoría tomista de satisfacción introduce en el ámbito de la pena y de la carga por el pecado humano. Su expresión más importante se debe a san Anselmo en su *Cur Deus Homo*.² Su argumentación parte del honor de Dios que se refleja en el orden del mundo. La ruptura de este orden es una ofensa para el Creador. Pero puesto que el hombre es una criatura preciosa a sus ojos, Dios no lo abandona a su suerte y le da una vía de solución, que no consiste en la pura misericordia, porque el Dios perfecto debe también manifestar la infinita justicia de sus actos. Se requiere una reparación del hombre que compense el daño cometido, pero el hombre no es capaz de llevarla a cabo – ¿cómo podrá el hombre dar algo a Dios y compensarle, si todo lo que tiene lo ha recibido de Él? –, y por eso Dios mismo envía a su Hijo a cumplir esta reparación. La entrega que Cristo hace de su vida es verdadero don en nombre nuestro, ya que a causa de su santidad Cristo no estaba sometido a la ley de la muerte. Repara, por tanto, con su muerte la ofensa humana.

Aunque la novedad y la coherencia con que el santo arzobispo presentó su reflexión garantizaron al *Cur Deus Homo* un puesto privilegiado en la teología de la redención, el cambio de parámetros que introdujo el pensamiento moderno tanto en la cultura como en la teología, debilitó el significado de su planteamiento, originando el reciente debate sobre el valor y los límites del mismo.³

politica della carità e la solidarietà nella politica, Edb, Bologna 1990, 207-221; L. BOISIO, *Solidarietà*, en S. GAROFALO (a cura di), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Unedi, Roma 1969, col. 1862-1864; R. COSTE, *Solidarité* en *Dictionnaire de Spiritualité*, xiv, Beauchesne, Paris 1990, 999-1006.

¹ Cfr. 1Co 9,19 y Ga 6,2.

² ANSELMO, *Cur Deus Homo* [J. ALAMEDA (ed.)], *Obras Completas de San Anselmo*, 1, Bac, Madrid 1952, 739-891].

³ Entre la bibliografía reciente señalamos: N. ALBANESI, *Cur Deus Homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Pug, Roma 2002; D.J. BILLY, *Anselm of Canterbury's Meditatio Redemptionis Humanae*, «*Studia Moralia*» 42 (2004) 391-410; D. DEME, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Aldershot (UK) - Burlington (VT), Ashgate 2003; M. DENEKEN, *Le salut per la croix dans la theologie catholique contemporaine: 1930-1985*, Cerf, Paris 1988; A. DUCAY, *Dios Padre en el Cur Deus Homo de San Anselmo*, en J. L. ILLANES et alii, *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Eunsá, Pamplona 2000, 151-163; S.R. HOLMES, *The Upholding of Beauty. A Reading of Anselm's Cur Deus Homo*, «*Scottish Journal of Theology*» 54 (2001) 189-203; V. HUERTA, *Libertad, pecado y redención en el pensamiento teológico de S. Anselmo*, «*Excerpta et Dissertationibus in Sacra Theologia*» 23 (1993) 101-152; A. MILANO, *Croce e Trinità: la questione storico-teologica ed il caso di sant'Anselmo di Aosta*, «*Ricerche Teologiche*» 14 (2003) 273-317; R. NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d'Aosta*.

Objeto central de las críticas es el riesgo de que, siguiendo la orientación anselmiana, se incurra en una presentación incorrecta de Dios, que no sería el Dios de la revelación cristiana, «sino más bien un estereotipo mitológico de un Dios airado y celoso que requeriría una reparación “según justicia” incluso a costa de la sangre inocente de su Hijo».¹ No todos, sin embargo, están de acuerdo: trazando el *status quaestionis* de esa discusión, M. Serenthà constataba en 1980 que el juicio de los diversos autores oscilaba «desde el rechazo radical hasta la defensa más decidida».² Del debate se pueden deducir, en todo caso, algunas conclusiones: que Anselmo entendió su visión en el contexto de la racionalidad de la fe y trató de dar argumentos que sirvieran tanto a cristianos como a paganos;³ que, con frecuencia, lo que se critica es una visión deformada y positivista de su genuino pensamiento;⁴ que, indudablemente, éste se forja en el contexto de la sociedad medieval de su tiempo;⁵ que presenta correctamente y con gran vigor intelectual la lógica del acto redentor, que es restitución del mundo al amor de Dios obrada “desde dentro” por el don de la entrega del hombre-Dios. Con todo, algunas dimensiones fundamentales no están recogidas en su planteamiento:⁶ concretamente, da poco espacio al carácter filial de Cristo, a la resurrección y a la vida de Jesús, al hecho de que fueron los impíos los que condenaron al

Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia, Pul, Roma 2002; A. OREZZO, *Il “Cur Deus Homo” di S. Anselmo*, «Rassegna di Teologia» 39 (1998) 889-898; M. SERENTHÀ, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione*- Attuale “*status quaestionis*”, «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 344-393; N. VARISCO, *Per una lettura del “Cur Deus Homo” di Anselmo di Aosta*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 90 (1998) 121-124.

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 365. Cfr. la presentación sucinta de estas críticas en BABINI, *Per un ripensamento*, 694-702.

² SERENTHÀ, *La discussione recente*, 345. Cfr. también G. BIFFI, *Soddisfazione vicaria o espiatione solidale?*, en G. COLOMBO, A. RIMOLDI, A. VALSECCHI (a cura di), *Miscellanea Carlo Figini*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1964, 643-663.

³ Según la interpretación de M. Corbin (*Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, en *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, III, Cerf, Paris 1988, 11-163) la preocupación de Anselmo es mostrar la identidad en Dios entre la justicia y la misericordia, y pensar ambas de modo tal que no pueda concebirse nada mayor. Poco a poco va llevando a su interlocutor, Bosón, a descubrir la profundidad de esta armonía divina, de la que nace el camino de la redención, buscando facilitar la conversión de Bosón ante la grandeza de ese Dios.

⁴ «San Anselmo no es un hombre de talante jurídico sino un contemplativo, que parte de la realidad de Dios como amor y justicia, como voluntad e inteligencia cuya acción siempre responde a las exigencias objetivas. La acción divina nunca es arbitraria y menos violenta. Su obra responde a razones de justeza, rectitud y justicia. El hecho de la encarnación y muerte de Jesús corresponden a un orden de realidad. La acción de Jesús se ajusta al orden del ser. La redención se acompasa a las exigencias de la creación. La historia se mide por el orden del ser», GONZÁLEZ DE CARDENAL, *La soteriología contemporánea*, 280-281.

⁵ Señala W. Kasper que la teoría se elabora en el contexto del orden feudal germánico de la época, el cual se basa en la relación de recíproca fidelidad entre señor y vasallo: «el vasallo recibe del señor feudo y protección y, con ello, parte del poder público; el señor recibe del vasallo la promesa de adhesión y servicio. Por tanto, el reconocimiento del honor del señor es la base del orden, de la paz, de la libertad y del derecho», KASPER, *Jesús el Cristo*, 355-356.

⁶ «Al reducir toda la obra redentora a la satisfacción, la teoría adolece de una cierta estrechez de miras, dado que pretende explicar y justificar la obra redentora sólo en función del pecado», M. PONCE CUÉLLAR, *Cristo, siervo y Señor*, Edicep, Valencia 2007, 319-320.

Señor. De este modo el planteamiento anselmiano resulta poco apto para presentar la dimensión trinitaria de la cruz, el sentido global de la venida de Cristo, y la dimensión histórica de la salvación.

Al desaparecer el *ordo* medieval y llegar el fuerte individualismo moderno, se acentuaron los aspectos jurídicos en clave nominalista y se llegó a pensar que en la cruz a Cristo se le imputaban externamente los pecados de los hombres,¹ teoría que alcanzó gran resonancia en la reforma. A diferencia de Anselmo que relacionaba la satisfacción con el libre ofrecimiento de la vida de Jesús, Lutero entiende la cruz como el lugar donde Jesús carga con nuestros pecados y sufre el ardor de la ira de Dios. No se trata aquí de la alabanza y gloria que Cristo da al corazón del Padre al reparar el pecado, sino del hecho de que el castigo de Dios no recae sobre los culpables sino sobre el único justo, Jesús. Lo que conduce a una perspectiva necesariamente distinta, ya que Lutero considera el acontecimiento bajo el prisma de una revelación que se realiza en modo dialéctico: Dios manifiesta su misericordia dando cauce a su ira.² Lo que tiene lugar en Jesús es el juicio de Dios sobre el pecado; por eso su muerte es la manifestación de la ira divina. En esta posición se reconoce la ortodoxia protestante;³ aunque actualmente hay un fuerte debate en su seno.⁴ Smail plantea sucintamente los problemas: la rareza de decir que Dios se aplaca a sí mismo; la dificultad para desterrar la idea que Dios ha de ser persuadido al perdón; la indicación de que Cristo fue castigado en lugar de los pecadores. Quien sostiene la sustitución penal tiende a decir que todo ello no es exacto, y se trata de malas interpretaciones, pero, con todo, queda en pie el problema de si este lenguaje no haga surgir inevitablemente equívocos. La cuestión de fondo parece ser: ¿Jesús carga con el juicio de Dios sobre el pecado o simplemente entra a fondo, hasta sus últimas consecuencias, en un mundo donde domina el pecado?⁵

En ámbito católico quien más ha sostenido la idea de sustitución ha sido H. U. von Balthasar.⁶ El teólogo suizo retoma las ideas de la reforma sobre el juicio de Dios que se cumple en Cristo, pero las integra en un cuadro original, en el que la

¹ *Ibidem*.

² Sobre estos aspectos resulta siempre útil W. L. VON LÖWENICH, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975. También A.E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, B. Blackwell, New York 1985.

³ Fue también la posición de K. Barth: «en Jesucristo – dice – vemos el pecado, pero como pecado condenado. *Ecce Homo*: ¡mira lo que es el hombre! El enemigo de Dios, y por esta razón – ¿quién podrá resistirse a Dios? – aplastado por la cólera divina» (Traducimos nosotros de la versión inglesa: *Credo*, Scribner, New York 1962, 90).

⁴ Indicaciones sobre las diversas posiciones en I. H. MARSHALL, *Aspects of the Atonement. Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*, Paternoster Press (London) - Colorado Springs (CO), Hyderabad 2007, 1-9.

⁵ T. SMAIL, *Once and for All. A Confession of the Cross*, DLT, London, 1998, 80-99.

⁶ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, 5 vols., Encuentro, Madrid 1990-1995. En una dirección parecida, pero más prometedora que la del teólogo suizo, cfr. N.P. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1982. Una comparación entre los dos autores en F.G. BRAMBILLA, *Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?*, en IDEM *et alii*, *La redenzione nella morte di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 15-83 (en particular: 50).

ira que se abate sobre Cristo para eliminar el pecado del mundo, se corresponde con el amor *kenótico* inscrito en la trinidad de las personas divinas. A través de una concepción del amor como desapropiación y renuncia del propio ser, como abandono y entrega al otro, Balthasar consigue presentar la asunción por parte de Cristo de toda la culpa humana como una forma del amor absoluto.¹ Dios, cuando ha querido levantar y sanar al hombre desde dentro, ha tenido que poner el acento precisamente en la pecaminosidad y caducidad del hombre, en la pobreza y tristeza de su lejanía de Dios. Por eso Cristo, venido al mundo en nuestra carne pecadora, toma sobre sí el pecado y sufre realmente lo que el pecador merece, es decir la separación de Dios, incluso hasta la más completa y final separación que es inherente al pecado: la oscuridad de la muerte eterna.² Pero ese drama, centrado en la sustitución penal de Cristo, no es más que actuación en la historia del amor absoluto del Padre que se desprende de su Hijo y le permite recorrer ese camino de abandono, del Hijo que se somete con total disponibilidad al querer del Padre, del Espíritu que mantiene la unidad de las dos personas divinas en su distancia y separación “económica”. De modo que Dios hace suya la contradicción inherente al ser del hombre en su condición de pecado; haciéndose hombre se aleja de sí mismo, y en ello muestra el amor que él mismo es.

A esta visión mística de Dios, expresada en términos de abandono y de sustitución penal, no le han faltado críticas. Se fundamenta más en la experiencia mística privada³ que en la Escritura y en la tradición.⁴ Se fuerza, tal vez, la realidad del amor, con categorías que proceden de la experiencia de nuestra condición caída, y que se aplican a Dios para abrir en Él el espacio necesario al drama de salvación.⁵ Se sirve de una visión de la sustitución penal de matriz luterana que no termina de convencer. Como señala Remy: «La contradicción que afecta las relaciones trinitarias, como consecuencia de la encarnación en una carne de pecado, tiene por lugar y sujeto la humanidad en la que se anonada el Hijo. Pero el pecado del que queda revestido por este motivo, y que le alejaría de

¹ Cfr. G. REMY, *La déréliction du Christ: terme d'une contradiction ou mystère de communion?*, «Revue Thomiste» 98 (1998) 93.

² Se pregunta von Balthasar: «¿no hay algo como un misterioso hacerse cargo por parte de Cristo del pecado del mundo, que ciertamente no ha cometido, pero cuya esencia y efectos Él recibe, y experimenta en su hora la hora del Padre y al mismo tiempo de las tinieblas? ¿No hay acaso como una identificación del Redentor con sus hermanos, con los pecadores, de modo que Él no quiera distinguirse ya de ellos ante Dios, hasta el punto de atraer sobre sí, como un pararrayos, el juicio de Dios sobre la realidad de lo antidivino del mundo?», *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, Morcelliana, Brescia 1981, 33.

³ Me refiero en particular a la dependencia de la teología de Balthasar de las experiencias místicas de A. von Speyr. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des éditions – Éditions paulines, Paris 1976.

⁴ Cfr. G. REMY, *La substitution. Pertinentia ou non-pertinentia d'un concept théologique*, «Revue Thomiste» 94 (1994) 585-596.

⁵ *Ibidem*, 585-587. «En una palabra ¿el abandono puede servir de categoría común a Cristo y al pecador para permitir el mecanismo de la sustitución?» (p. 599). «La transposición de la *kénosis* al nivel intratrinitario, el juego riguroso de la sustitución en el nivel económico ¿no conducen al umbral de una mitologización?» (p. 600).

Dios, en realidad no realiza tal función. Lo acerca interiormente puesto que está marcado por una obediencia que conduce al Hijo a la más plena desapropiación de sí mismo».¹ Pero entonces, en definitiva, «el Cristo es extraño al “no” del pecado, porque es el “sí” a Dios en persona».² Hay siempre un elemento que impide identificar a Cristo con el pecado, ya que cuanto más parece concentrar el pecado en sí mismo, más claro resulta que sólo su santidad y ausencia de pecado pueden ser causa de la destrucción de éste. Además, y aunque Balthasar presenta esa sustitución en sentido inclusivo,³ como incorporación en Cristo, para evitar la posición de que el hombre no colabora en su salvación, queda la impresión de que la libertad y la historia humanas, son, por así decir, saneadas desde el amor absoluto de Dios, sin una sustantiva intervención humana.⁴

A diferencia de Balthasar, la mayoría de los teólogos católicos evitan introducir una dialéctica intratrinitaria, y fundan la obra de la redención sobre la unidad de amor entre el Padre y el Hijo,⁵ sin sombras. Igualmente se sigue la perspectiva tradicional que no insiste en la justicia vindicativa: la caridad del Padre está presente en Cristo, como afirmaba santo Tomás.⁶ Se subraya la prioridad de la dimensión descendente, de la iniciativa y obra de la Trinidad, pero se señala también la dimensión ascendente al hablar de la conveniencia de una “reparación”. Esta categoría se prefiere a la categoría tradicional de “satisfacción”, porque «es más general» e «incluye cuánto de común hay en los términos de redención, satisfacción, mérito, sacrificio, caridad, liberación, expiación».⁷ Es también un modo de eludir la idea de una justicia conmutativa, con la dificultad que conlleva a la hora de indicar el papel activo del Padre. La reparación, en todo caso, se justifica desde el amor del Padre: «ha habido una exigencia de

¹ IDEM, *La dérélliction*, 82.

² *Ibidem*.

³ Cfr. IDEM, *La substitution*, 559-600. Prácticamente todo el artículo se refiere al uso de esta noción en von Balthasar.

⁴ M. SCHUMACHER, *The Concept of Representation in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, «Theological Studies» 60 (1999) 62-63. En esta última página, afirma: «Balthasar insiste quizá demasiado unilateralmente en una solución al problema desde arriba. La dinámica Creador-creatura se disuelve en el eterno drama entre el Padre y el Hijo, con la obediencia de este último que tiende a sustituirse Él mismo a la relación entre Dios y el hombre más que integrarla en sí».

⁵ Esta unidad aparece bien presente al final del *Cur Deus Homo*, mostrando así su diversidad respecto a la presentación luterana: «En cuanto a la misericordia de Dios, que parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa. Porque ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: “Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti”, y el Hijo a su vez: “Tómame y redímeme”? Esto viene a decirnos cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella» ANSELMO D’AOSTA, *Cur Deus Homo*, t. II, c. XX, [IDEM, *Obras Completas*, I, Bac, Madrid 1952, 887].

⁶ Después de responder afirmativamente a la pregunta de si Dios ha entregado a Cristo a la pasión, santo Tomás se plantea en la Suma Teológica si esa acción no constituye un acto cruel por parte del Padre. «No, – responde – porque fue el mismo Padre a inspirar en el Hijo la voluntad de padecer por nosotros», III *pars*, q. 47, a. 3, ad 1°.

⁷ A. AMATO, *Gesù il Signore, Saggio di cristologia*, Dehoniane, Bologna 1991, 430. Una exposición amplia y actual de los conceptos citados en F. OCÁRIZ, L.F. MATEO SECO, J.A. RUESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Euns, Pamplona 2004, 427-456.

reparación porque el Padre en su amor quería la colaboración del hombre en la salvación y quería conceder al hombre el poder de reparar. La redención ha sido obra del Hijo de Dios, porque el Padre ha querido dar su propio Hijo: de este modo ha sido el primero en pagar el precio de la reparación. Cristo ha muerto, porque el Padre no ha dudado en darlo en sacrificio en favor de los hombres. Proporcionando Él mismo la reparación que reclamaba, el Padre ha dado mayor gratuidad a la obra de la salvación».¹ Es Cristo, sin embargo, quien lleva a cabo la obra, penal y dolorosa, de reparación por nuestros pecados, la cual no tiene para él propiamente carácter de “pena”.² Con todo, donde la reparación aparece como el objeto directo de la misión de Cristo, se incurre en los problemas de lenguaje que señalamos antes. Sea que Cristo cargue con el juicio de Dios sobre el pecado o con su reparación, los equívocos sobre la imagen de Dios y sobre la misión de Cristo están a la puerta, como signo de algo que no va. Falta, en efecto, la mediación del contacto de Cristo con el mundo deteriorado; el hecho de que la misión de Cristo consiste en introducir la realidad divina hasta el fondo de un mundo en el que domina el pecado, para purificarlo y darle una vía de salida. «El mandamiento del Padre consiste en esto: que el Hijo vuelva al Padre con el mundo por cuya salvación Él ha salido del Padre en misión».³ El *pro nobis* de la salvación es la vía que lleva a cumplir el *pro Patre*. Su adentrarse en el mundo hasta la más extrema injusticia para reconstituirlo desde dentro, desde su humanidad inocente y justa, es la materia de esa reparación al amor del Padre, y sólo constituye una grata reparación en tanto en cuanto es formalmente una abnegada y completa reconstrucción de la humanidad caída en el pecado.

c) La Cruz como donación sacrificial

La categoría de sacrificio (la tercera que considera santo Tomás en la *quaestio* que nos está sirviendo de guía) se sitúa en un horizonte semejante al de la satisfacción, aunque ambos conceptos mantienen entre sí significativas diferencias. En la teología reciente se ha aplicado también al sacrificio la perspectiva descendente. Ya notamos, al hablar de los estudios bíblicos, el hecho de que toda la acción sacrificial de Israel queda encuadrada en la iniciativa divina de salvación. Lo mismo hay que decir ahora cuando se trata del sacrificio de Cristo: la iniciativa pertenece al Padre.

Paradójicamente – dice Sesboüé – ya que el sacrificio es de suyo una categoría ascendente, mientras que el sacrificio de Jesús se vive según un movimiento descendente que le impulsa a aceptar su muerte en la cruz para la salvación de

¹ GALOT, *Gesù Liberatore*, 275.

² Asumir una pena como reparación no es lo mismo que asumir el castigo debido por el pecado, y no origina una sustitución en el castigo. No son conceptos equivalentes: «Ille proinde qui, sine ullo debito, poenam peccati assumit ex mera pro reo charitate, dici sane potest aliquo modo punire pro alio, nam patitur materialiter poenam alii debitam, sed tamen illa poena non habet pro illo rationem poenae», P. GALTIER, *De incarnatione et redemptione*, Beauchesne, Parisiis 1926, 398.

³ SCHUMACHER, *Concept of Representation*, 69.

la multitud de sus hermanos. La obediencia de Jesús al Padre, que podemos considerar justamente como un aspecto central de su sacrificio, se inscribe en el himno de Filipenses 2 como el punto extremo de su abajamiento (v.8). Si se quiere llegar hasta el fondo de esta paradoja, hay que decir que el sacrificio de Jesús es ante todo y sobre todo un sacrificio que Dios hace al hombre, antes de y a fin de poder ser un sacrificio que el hombre hace a Dios.¹

Se trata, también aquí, de cerrar el paso a una visión del sacrificio «como un *transfert* liberatorio en base al cual la humanidad pecadora se desharía de las culpas arrojándolas sobre la víctima designada por Dios, que sería ajusticiada en nuestro lugar (sustitución penal) para satisfacer la sed divina de justicia».² Por este motivo, la teología católica, superando estériles debates sobre la conveniencia o no del uso de este concepto,³ ha tendido a subrayar cada vez más el hecho de que la redención sacrificial es fruto y manifestación de una iniciativa de amor por parte de Dios, que se ofrece Él mismo en su Hijo totalmente, y pone así una exigencia de perfecta respuesta. La dinámica de la caridad guía la comprensión del sacrificio, cuyo verdadero núcleo no es otro que remover internamente el obstáculo que el pecado representa para que el amor de Dios pueda encontrar lugar en la criatura.⁴

Tres perspectivas diversas confluyen en esta dirección: siguiendo los estudios de teología bíblica, algunos teólogos han puesto de manifiesto la relación particular del sacrificio con el don personal.⁵ En el contexto de la Alianza y de la justicia salvífica de Dios, el concepto de sacrificio se aproxima al de don, y queda libre de una visión prevalentemente jurídica. En el marco del pensamiento bíblico, la acción salvadora de Dios no contempla principalmente el pasado como un tiempo de pecado y de infidelidad; remite más bien a la fidelidad y misericordia de un Dios, que por encima del pecado y del juicio divino transitorio, conduce la historia hacia una meta de gracia; igualmente se proyecta hacia un futuro que debe cumplirse según la intención originaria divina. También el sacrificio de Cristo

¹ SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador*, II, 233. Cfr. también en este sentido B. HILBERATH, TH. SCHNEIDER, *Sacrificio*, en P. EICHER (a cura di), *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 924-932.

² BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza*, 376.

³ Al exégeta o al teólogo corresponde iluminar el significado del lenguaje sacrificial, y explicarlo en modo accesible a cada cultura. No tiene, sin embargo, la libertad de rechazarlo o sustituirlo por otro. Basta la lectura directa del Nuevo Testamento para darse cuenta de que este lenguaje no es uno más entre muchos (algo opcional como sostiene I. U. DALFERTH, *Christ Died for Us*, en SYKES, *Sacrifice*, 302); tampoco es del todo cierto que en nuestra cultura «el concepto de sacrificio se haya convertido en algo extensamente equivoco e ininteligible, por falta de un referente en el ámbito de nuestras experiencias» (H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, 481); ni es suficiente el acceso a esta categoría desde la antropología cultural para discernir rectamente su sentido bíblico (R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, B. Grasset, Paris 1978). Propuestas como la de M. Deneken (*Le salut per la croix dans la theologie catholique contemporaine: 1930-1985*, Cerf, Paris 1988, 332) de abandonar el lenguaje sacrificial, son poco útiles y constructivas.

⁴ BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza*, 376-377.

⁵ Un cuadro de la reflexión reciente sobre el sacrificio de Cristo en ámbito católico lo ofrece: BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 503-511.

se integra en este horizonte de cumplimiento escatológico.¹ Además, la pasión de Jesús culmina la tendencia, perfectamente discernible en el Antiguo Testamento, hacia una transfiguración y espiritualización del sacrificio;² que, más allá de los aspectos rituales y cruentos, privilegia los actos interiores de obediencia y de amor. Por eso, en sus fórmulas de “consigna”, san Pablo puede resumir la teología del sacrificio de Cristo en el don de sí³ y san Juan puede presentarlo como el gran signo del amor de Dios al mundo.⁴ Para el cuarto evangelista, es precisamente el amor del Padre por la humanidad el que lleva a Jesús a entregarse como víctima de redención: «Jesús se ha abierto con inmensa gratitud a la potente corriente de amor que venía del Padre, y que le hacía capaz de transformar su muerte, infringida por los pecadores con la mayor injusticia y crueldad, en don de amor y en fuente de gracia». ⁵ Esta completa apertura de Jesús al amor del Padre y de los hombres ha llevado a Schürmann a formular la categoría de “proexistencia”, con la que quiere indicar el *pro aliis* de la existencia de Cristo.⁶

Una segunda consideración trata de mostrar que la acción de remover el pecado a través del sacrificio constituye una dimensión interna al amor de Dios por los hombres.⁷ Al elegirnos y predestinarnos en su Hijo amado, Dios ha ligado nuestra libertad (falible) a la libertad santa de su Hijo, de modo que el espacio de nuestra respuesta positiva o negativa a Dios tenga lugar en el ámbito del amor del Padre, siempre disponible en su Hijo al sacrificio por nosotros. «El misterio de Judas – dice Le Guillou – consiste en esto: en que estando situado en el corazón del sacrificio de Jesús, que continúa envolviéndolo con su amor, sin

¹ Esta dimensión escatológica se muestra en la novedad radical del sacerdocio de Cristo respecto al del Antiguo Testamento. Hay una doble “inversión de tendencia”, señalada por A. Vanhoye: en el Antiguo Testamento la posición de Sumo Sacerdote era ambicionada, Cristo sin embargo la obtiene por la vía del abajamiento y de la muerte. Además, la función del Sumo Sacerdote se fundaba en la separación de los demás: era elevado, “asumido entre los hombres”. Cristo en cambio entra en el mundo con una solidaridad que lo asemeja en todo sus hermanos. Jesús viene de Dios y se hace uno de nosotros abajándose: de estas características participará también su sacrificio. Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984, 84-102.

² Cfr. el dossier relativo en BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 103-109.

³ Los textos en que se indica que: Dios ha dado su Hijo por todos nosotros (Ro 8,32); Cristo se ha entregado por nuestros pecados (Ga 1,4), por la Iglesia (Ef 5,25), por nosotros (Ef 5,2), por mí (Ga 2,20). «Se trata de una actitud interior que no se debe entender como desencarnada de la realidad histórica de la cruz, sino que es como el alma interior que da vida a todo el acontecimiento, calificándolo por un lado en referencia al Padre, como acto de amor-obediencia a través del cual Jesús regresa a él (exaltación: Flp 2,9-11; Ef 4,8-10) y por otra parte en referencia a nosotros», BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 113.

⁴ En mayor medida que san Pablo, san Juan conduce el acontecimiento de la cruz a la categoría de *agape*, expresamente formulada en el texto de 1 Jn 4,8-10, pero sobre todo en el conjunto de su visión. Cfr. A. FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Gabalda, Paris 1972.

⁵ A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo. Lectio sul sacrificio di Cristo*, Paoline, Milano 2003, 127.

⁶ El exégeta alemán la explica así: «En Jesús de Nazaret parece salir a nuestro encuentro una persona que, en lugar del corazón egoísta de los hombres, dispone de un “espacio libre”; espacio libre desde el que corre un amor radical hacia Dios y hacia el prójimo. Pero esto es así porque, a través de ese espacio libre, fluye el amor de Dios al mundo», SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió?*, 148.

⁷ Lo muestra con particular eficacia M.-J. Le Guillou en su libro sobre *El misterio del Padre*, ya citado.

embargo se va “al puesto que le correspondía” (Hch 1,25) como “hijo de la perdición” (Jn 17,12) [...] Contribuye con ello, a la consumación sacrificial del amor salvador». ¹ Puesto que esta lógica se puede aplicar a todo pecado, se concluye que el sacrificio es la forma que adopta el amor de Dios ante la rebelión humana: «cuanto más orienta el hombre su libertad contra el designio de adopción al que la debe, más sacrificial viene a ser este designio. El “hasta el fin” en favor de los hombres, al que Cristo quiso llegar en su pascua, es el punto límite que coincide, sin poder anularlo, con el rechazo extremo por parte de la libertad humana». ² De modo que la relación entre pecado y amor constituye el lenguaje persuasivo de Dios para con los pecadores; desde ella el hombre entiende que el sacrificio es parte del amor generoso y desinteresado de Dios, que se deja poner en estado de “jaque” y aun de “jaque-mate”, para facilitar la rendición y, en definitiva, la conversión del corazón; para poder sanarlo desde su interioridad, sin manipular en modo alguno la libertad humana. Lejos de ser fruto de la justicia vindicativa de un Dios despechado, el sacrificio expresa la fidelidad de Dios a la gracia de la adopción filial. ³

Desde estas perspectivas es posible también considerar el sacrificio como manifestación del Amor absoluto de Dios, como hace Bordoni. ⁴ Porque si el Padre se nos entrega en el Unigénito amado; si el Hijo se da asimismo por nosotros hasta la muerte, y por ese don de las dos primeras Personas la historia se llena con la fecundidad del Espíritu, entonces es precisamente esa entrega de Cristo la que introduce en la historia el amor tripersonal de Dios. Es como si Dios concentrara en un único acto su ofrecimiento radical de amor y de vida hacia pecadores y enemigos. También aquí, como en la visión de Le Guillou, el sufrimiento de Cristo es debido al contacto del amor con la condición decadente de la humanidad: «en la medida en que la acción del Amor absoluto penetra en el mundo de la creación, genera un drama que alcanza, en la pasión de la cruz y bajo forma de lucha (tentación), la relación del Hijo encarnado con el Padre». ⁵ Puesto que Cristo ha asumido la condición humana pasible y mortal no podrá dejar de experimentar la resistencia que esa condición pone al cumplimiento de la voluntad del Padre, ⁶ ni podrá sustraerse a la rebeldía obstinada de quienes prefieren vivir en el pecado. En definitiva, la entrada del amor de Dios, que es generosidad y proexistencia absoluta, no dejará de generar un conflicto en este mundo auto-

¹ LE GUILLOU, *Misterio del Padre*, 89.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 112.

⁴ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 511-521.

⁵ *Ibidem*, 517.

⁶ Tradicionalmente se ha sostenido que Cristo (y lo mismo se debe decir de María, su madre) han poseído una humanidad santa y justa desde el primer instante de su concepción. No han tenido una inclinación desordenada hacia sí mismos. Sin embargo, por poseer una humanidad pasible y mortal como la nuestra, han sufrido las penalidades de esta vida, incluso en modo más dramático por la mayor delicadeza y perfección de su espíritu. También para ellos las exigencias del amor de Dios han sido costosas, aunque han sido aceptadas voluntariamente y con gozo. Hay que constatar que el tema no ha recibido gran atención en la teología reciente. Algunas indicaciones en T. G. WEINANDY, *In the Likeness of Sinful Flesh. An Essay on the Humanity of Christ*, T. & T. Clark, Edinburgh 1993. Útil también la monografía de P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorff, Münster 2002, sobre la visión de santo Tomás.

suficiente. «Para que se pueda expresar radicalmente una nueva experiencia de amor, es necesario romper el círculo egoísta que lo domina (ndr: al ser humano) para que se abra, en el don, a ser enteramente y totalmente para los demás».¹ El sufrimiento de la cruz da cuenta de este conflicto, en el que la muerte obediente y abnegada de Cristo introduce en el mundo la forma del amor de Dios, y abre el camino a una existencia renovada «según el ser trinitario de Dios».²

d) Redención, liberación y pecado

Esta nueva condición de la humanidad, habilitada por la obra de Cristo a superar los males presentes y alcanzar una felicidad plena e imperecedera, se expresa en soteriología con el lenguaje de la redención. La idea indica, además, el aspecto oneroso de esta obra, pues Jesús ha debido derramar su sangre para redimirnos. Además, el Antiguo Testamento une con frecuencia la idea de redención con la de rescate,³ e igualmente el Nuevo considera a veces la sangre de Cristo como el “precio del rescate”.⁴ Todo ello puede dar la impresión de que el rescate de la humanidad exigía un pago, una transacción o compensación requerida por Dios (o por el diablo⁵), que se llevaría a cabo mediante la muerte de Cristo. Con el deseo de resaltar el papel de la Trinidad en la obra de Cristo, y para evitar estas interpretaciones, algunos teólogos han subrayado los límites de esta metáfora del precio en la misma Escritura. Al decir que Cristo ha venido a «dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,45) se indica la condición de esclavitud del género humano, junto con el hecho de que Jesús ha querido “pagar con su persona”: que no ha dudado en “ponerse a precio” y que el rescate “le costó caro”.⁶ Se habla de la generosidad de un amor que no se detiene ante la muerte, y al mismo tiempo, del gran valor que Cristo atribuye a todos aquellos por los que da la vida. Esto es lo sustancial de la enseñanza bíblica, y por eso no se trata de prolongar la metáfora considerando a quién se ha pagado ese precio. Una pregunta de este tipo «se sale de los límites de pertinencia de la metáfora»,⁷ que no pretende definir la esencia de la obra salvadora, sino ofrecer una analogía en un determinado ámbito de validez. El precio, en realidad, lo paga Dios en su Hijo, aunque en la articulación interna de la metáfora, que distingue la acción económica de las personas divinas, se aprecia que Jesús ofrece su vida al Padre por nuestros pecados, y, en este sentido, por medio de la filiación de Cristo, ese precio es también algo entregado al Padre.

¹ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 517.

² *Ibidem*, 518.

³ Una exposición sobre la redención en el Antiguo Testamento con bibliografía adecuada en G. IAMMARRONE, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 66-101.

⁴ Cfr. Mt 27,9; 1Co 6,20; 7,23; 1P 1,18.

⁵ Es bien conocido que en la antigüedad se llegó a pensar que ese precio servía a compensar el derecho que el diablo había adquirido sobre los pecadores. Cfr. L. RICHARD, *The Mystery of Redemption*, Helicon, Baltimore - Dublin 1965, 149-156.

⁶ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 164; O'COLLINS, *Jesus Our Redimer*, 120-121.

⁷ SESBOÛE, *Jesucristo, el único mediador*, I, 165.

Mayor importancia ha tenido la cuestión relativa a la esclavitud del hombre; la pregunta sobre el objeto de ese rescate. En el contexto moderno de pensamiento, antropocéntrico y pragmático, esta pregunta tiende a plantearse en presente: ¿de qué debemos ser librados?, y a resolverse en la acción histórica encaminada a combatir la deshumanización. La soteriología reciente ha tratado de aproximarse a estas instancias principalmente en tres direcciones – emancipación, justicia, liberación político-social¹ –, aunque a veces se ha dejado seducir por proyectos de salvación meramente mundanos.

¿Se puede afrontar la primera de estas direcciones desde la teología de Dietrich Bonhoeffer. Sus últimos escritos formulan con lucidez la pregunta decisiva: cómo conjugar el proceso del mundo que se ha hecho adulto y busca su autonomía, con la fe en Cristo? Rechazando posiciones extremas de uno y otro signo, Bonhoeffer se declaraba partidario de una “interpretación secular” de la fe.² Para ello veía necesaria una nueva comprensión de los conceptos fundamentales del cristianismo (Dios, Cristo, Iglesia, fiel cristiano, etc.) capaz de cambiar “el rostro” de Dios. Abandonar el “Dios de la religión” – ese Ser omnipotente que aplasta el hombre y que no puede dejar de entrar en conflicto con su autonomía – y adherirse al Dios de Jesucristo:³ un Dios que concede espacio al hombre, dice Bonhoeffer.

La reflexión del teólogo luterano puede considerarse paradigmática de toda la corriente que entiende la liberación fundamentalmente como proceso de emancipación. Desde esta perspectiva el evangelio coincide con una plena y radical humanización, que ha sido entendida por algunos – por ejemplo H. Küng – como sujeción a las instancias modernas de libertad y solidaridad, y rechazo de todo tradicionalismo, dogmatismo y biblicismo encaminados a someter al hombre a un control ajeno a sí mismo.⁴ En este orden de ideas, Küng ha criticado la redención entendida como divinización, entre otros motivos, porque «nuestro problema no es tanto la divinización del hombre cuanto su humanización». ⁵ En estos planteamientos, en los que la mentalidad moderna tiende a modelar los principales datos de la fe, se han señalado los riesgos de una sustitución de la mediación de la Iglesia por la de la cultura,⁶ de un exilio de la fe en la subjetividad⁷

¹ Aquí sólo podremos limitarnos a un brevísimo apunte.

² Cfr. D. BONHOEFFER, *Cartas*, 30.IV.1944; 5.V.1944, citado por GIBELLINI, *La teología del xx secolo*, 124.

³ Cfr. GIBELLINI, *La teología del xx secolo*, 124-126.

⁴ Cfr. KÜNG, *Essere cristiani*, 26.

⁵ *Ibidem*, 501. En una línea similar se han movido otros autores como J.I. González Faus. Cfr. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984. Sobre la teología de esta obra, cfr. la crítica de J. L. ILLANES, *La nueva humanidad. Análisis de un ensayo cristológico*, «Burgense» 22 (1981) 265-304 (y la respuesta del autor en apéndice de la edición del libro que citamos) y J. A. MATEO GARCÍA, *La cristología de J.I. González Faus*, Pug, Roma 1998.

⁶ Ésta ha sido una de las críticas más comunes del pensamiento de Hans Küng, y una de las que llevó a la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 1979 sobre los *Errores en la doctrina teológica del profesor H. Küng* [EV VI, 1942-1951].

⁷ Cfr. R. BEAUD, *Hans Küng, problèmes posés*, «Revue Thomiste» 81 (1981) 91-103.

y de una disolución de la gracia de Cristo en la buena intención humana. Es innegable que se trata de *major problems*.

En la dirección de la justicia ha ido sobre todo la “teología política”, con su empeño por dar vida a una praxis cristiana de transformación de la sociedad. La acusación de presunta ineficacia del cristianismo a la hora de fraguar una sociedad más justa, ha llevado a replantear el problema de la felicidad humana, identificada en el problema del dolor, de la historia de sufrimiento y de una posible justicia.¹ J.B. Metz ha buscado fundamentar un discurso práctico,² capaz de comunicar sentido a las víctimas de la humanidad, olvidadas – en su opinión – por una soteriología preocupada en exceso por la redención de los culpables.³ Si se condenan al olvido las víctimas, dice Metz, se corre el riesgo de contar sólo una historia de victorias.⁴ Pero esa historia mantiene todo igual, no impregna el mundo con el espíritu cristiano ni transforma la realidad. Por eso, es necesario cultivar la denuncia crítica, bien presente en la tradición bíblica, y poner de manifiesto los rasgos de la figura de Cristo que, como buen samaritano, muestran su compasión por el sufrimiento y su sensibilidad hacia la indigencia humana.⁵ La memoria de la pascua de Jesús, cultivada por la Iglesia, ha de ser, ante todo, memoria de los últimos, de aquellos a los que nadie recuerda, para que la historia sufriente de Cristo y su solidaridad con las víctimas sea fuente de una compasión que devuelva a cada hombre su dignidad de sujeto ante Dios. Metz toca aquí un punto interesante, pero hay que advertir que esa “memoria de los últimos” no se puede limitar a la consideración sociológica, sino que deberá buscar su objeto desde la fe en una salvación trascendente.

Por último, la “teología de la liberación”⁶ ha tratado de hacer valer la fuerza

¹ En esta línea se ha movido buena parte de la teología del evangélico J. Moltmann, decidido a elaborar una teología fundada en la categoría de esperanza (J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970), y dirigida a promover la presencia liberadora del reino de Dios en el mundo.

² Aquí Metz enlaza con la escuela de Frankfurt y, en particular, con M. Horkheimer. Cfr. J. J. SÁNCHEZ BERNAL, *Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico-liberador sobre Dios*, en SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS, *El Dios de la teología de la liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 101.

³ Cfr. J. B. METZ, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, 72-80.

⁴ «La teología cristiana, en nombre de la victoria de Cristo ¿no ha purificado y limpiado minuciosamente la historia de todas las contradicciones un poco velozmente? [...] ¿y de este modo no se ha reaccionado ante las catástrofes con la apatía de los victoriosos?», J. B. METZ, *Auschwitz: termine locale irrinunciabile di un discorso cristiano su Dio*, en BENEDETTO XVI, *Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz*, Queriniana, Brescia 2007, 57.

⁵ «La primera mirada de Jesús no se dirigió al pecado de los otros, sino el dolor de los otros. Para él, el rechazo de participar al dolor del otro, el rechazo de pensar más allá del oscuro horizonte de la propia historia de sufrimiento no representaba sólo secundariamente el pecado [...]. Quien reconoce a Dios en el sentido de Jesús, tiene en cuenta que a través de la desgracia del prójimo puede ser necesario lesionar el propio interés, como insinúa la parábola del Buen Samaritano», METZ, *Memoria Passionis*, 153.

⁶ Surge en la década de los 60 y se manifiesta con claridad en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín 1968) y con la publicación del libro *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez en 1971 (vers. española: Sígueme, Salamanca 1972).

de la Buena Nueva de la liberación del hombre por Cristo, en un mundo donde reinan la opresión y la muerte.¹ Desde una situación socio-cultural en la que el problema fundamental no es la crisis o el eclipse de Dios propio de las sociedades occidentales, sino la presión y muerte de las masas empobrecidas del continente (latinoamericano),² esta teología se situaba en línea con la moderna crítica de la religión, según la cual, el Dios sufriente cristiano no es el Dios liberador del pueblo, sino el que legitima su dolor y conforta su resignación. Para obviar este inconveniente, se releía la figura de Cristo a la luz del anuncio eficaz del amor liberador de Dios y de su oposición a la explotación y a la miseria de los pobres; sin embargo, la polarización sobre estos aspectos condujo algunos a una politización radical de las afirmaciones de la fe. Al promover la efectiva liberación social con la mediación del análisis marxista, se instauraba una peligrosa comunión (y confusión) ente marxismo y fe cristiana. Tuvo que intervenir la Congregación para la Doctrina de la Fe, para señalar el recto sentido de la liberación cristiana.³ En sus documentos rechazaba la orientación de algunas propuestas hacia un mesianismo temporal, que tendía a identificar la figura del Redentor con el hombre comprometido con la lucha en favor de los oprimidos,⁴ el pobre de la Escritura con el proletario marxista, y a oponer una iglesia popular a la Iglesia jerárquica según una dialéctica de clase.⁵

El debate sobre estos aspectos suele incluir cuestiones de método. Puesto que la exigencia de una vida más plena y humana forma parte de la soteriología cristiana, se hace necesario determinar cuál es la fuente y el criterio de esa plenitud y humanidad; si se debe entender desde la figura de Cristo o desde las aspiraciones y la situación humanas. Se trata, en definitiva, de considerar la relación entre la cristología y la antropología desde la instancia soteriológica.⁶ Según la *Gaudium et Spes*, la prioridad epistemológica es de la cristología, pues la manifestación del misterio del hombre y de la sublimidad de su vocación acaece en la revelación del misterio del Padre y de su amor, lo que constituye propiamente la obra de Cristo. Es decir, que Dios «mientras destina al hombre a la eterna comunión con él, le hace al mismo tiempo vislumbrar algo de su esencia íntima, de su grandeza y dignidad, del sentido de la existencia humana».⁷ Precisamente a través de la acción salvadora, el hombre puede entender en unidad la nobleza

¹ Cfr. IAMMARRONE, *Redenzione*, 237.

² Cfr. SÁNCHEZ BERNAL, *Teología política*, 112. De ahí también la diferencia de acento y de método respecto a la teología política. Las preocupaciones de esta última se sitúan en relación a la crisis religiosa del mundo industrializado.

³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, 6-VIII-1984 [EV IX, 866-987]; IDEM, Instrucción *Libertatis Conscientia*, 22-III-1986 [EV x, nn. 292-335].

⁴ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, 6-VIII-1984, x, 11 [EV IX, 963].

⁵ *Ibidem*, IX, 10-13 [EV IX, 949-952].
⁶ El tema ha sido tratado en varios documentos del magisterio (*Gaudium et Spes*, *Redemptor Hominis*, etc.) y en numerosos trabajos. Señalamos entre ellos: CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, [IDEM, *Documentos: 1969-1996*, 243-264]; M. BORDONI, *Cristología e antropología en Gesù di Nazaret*, I, 186-229; P. O'CALLAGHAN, *Cristo revela el hombre al propio hombre*, «Scripta Theologica» 41 (2009) 85-111.

⁷ O'CALLAGHAN, *Cristo revela*, 98.

de su destinación al amor de Dios y su condición pecadora.¹ Por eso, la manifestación de la plenitud humana sólo se puede dar en la fe, en la conversión y en la Iglesia que es el “lugar” de la *memoria Christi*. El análisis de las legítimas aspiraciones humanas y de la acción para mejorar el mundo deberá realizarse desde la apertura a la revelación del misterio del hombre en Jesucristo.

Dada esta prioridad de la cristología, el aspecto central de la liberación no puede sino referirse a la liberación del pecado, y por tanto a la recreación en el interior del hombre de una nueva libertad, que san Pablo llama «libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Ro 8,21). La liberación consiste, esencialmente, en ser desligados del propio egoísmo por influjo de la potencia salvadora del Resucitado.² J.B. Metz ha justamente subrayado como el hombre moderno tiende a atribuirse éxitos y victorias, mientras descarga sobre diversos automatismos (biológicos, sociológicos, estructurales) sus fracasos y derrotas,³ bloqueando así la novedad liberadora de Cristo. El cristianismo ha siempre notado el engaño que en esto se esconde; ha considerado el hombre “imputable” precisamente porque lo ha considerado libre, superior a los automatismos de la naturaleza. Sólo quien es libre y responsable puede ser realmente culpable y, a la vez, sólo el que es capaz de reconocer su culpa puede sostener ante Dios un diálogo sincero y ser sujeto de verdadera comunión.⁴ En el marco de la Alianza, de un Dios que se interesa profundamente por el hombre hasta adoptarlo filialmente, ese “estar” del hombre ante Dios, con su grandeza y su miseria, su culpa y su pecado, no pueden ser relegadas.⁵ La salvación cristiana tiene siempre carácter de redención, implica el perdón de los pecados e introduce en una nueva relación con Dios. Sin duda, este aspecto “vertical” de la redención no sustituye ni exime de la búsqueda de una salvación “integral”; pero sólo desde aquí la soteriología puede allegarse al ámbito de las relaciones humanas y de la relación hombre-mundo, sin comprometer los deseos de una justa emancipación y liberación social.⁶

e) La Resurrección, ascensión del mundo a la comunión trinitaria

En la *quaestio* que hemos citado al inicio de esta sección santo Tomás aplica a la pasión de Cristo la causalidad eficiente instrumental.⁷ La teología contemporánea subraya particularmente la unidad entre cruz y resurrección⁸ y tiende a pensar la Pascua como un único misterio a través del cual Dios nos salva. La

¹ *Ibidem*, 98-99.

² «La redención consiste en que la potencia creadora de Dios transforma nuestro ser por amor», R. GUARDINI, *El Señor*, II, Rialp, Madrid 1954, 193-194.

³ METZ, *Memoria Passionis*, 167.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Reconciliatio et Poenitentia*, 2-X-1984, 7 [EV IX, 1094-1095].

⁶ Cfr. Y.M. CONGAR, *Un popolo messianico*, Queriniana, Brescia 1983, 145-154.

⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III pars, q. 48, a. 6, c.

⁸ «La teología contemporánea ha iniciado a profundizar el misterio pascual estudiando principalmente la relación entre muerte y resurrección. Estos dos misterios de la vida de Cristo se presentan hoy tan entrelazados, que se puede decir que constituyen “dos momentos” de un “proceso salvífico unitario”, dos momentos correlativos de un único acontecimiento», PORRO, *Sviluppi recenti*, 391.

intrínseca unidad se justifica porque la fidelidad al Padre manifestada en la cruz reclama la salvación definitiva de la resurrección, y viceversa: ésta presupone la muerte, pero no de cualquier tipo, sino tal que pueda traducirse en una plena y perfecta acogida por parte del Padre.¹ Cruz y resurrección vienen así a ser, en la perspectiva soteriológica, como las dos caras de una misma moneda. La carne aniquilada por el pecado y la carne recreada por la potencia de Dios, componen el paso de la caducidad del mundo pecador a la perennidad del mundo de Dios, de modo que este segundo se presenta como la obra que Dios realiza cuando el pecado deja de ser una posibilidad, porque ha quedado definitivamente confinado en el pasado² y se da curso pleno al amor.³ En este sentido, la resurrección es una segunda creación (aunque sobre el presupuesto de la primera) y es escatológica, es decir, no admite superación.

En Jesús resucitado se manifiesta con evidencia que ni la muerte ni las otras realidades con ella asociadas tienen ya dominio sobre Cristo (Ro 6,8). Han quedado aniquiladas en la cruz y no pueden ya acechar el cuerpo de Cristo, en cuya espiritualización se refleja la impasibilidad e inmortalidad de Dios. El resucitado es la imagen viviente de la realidad que la culpa humana ha sido cancelada y ha quedado confinada en un pasado que no puede progresar. Es por tanto el símbolo y la encarnación del eterno presente de Dios, que no admite miseria, disgregación ni caducidad.⁴ Desde esa perspectiva, la resurrección corona todo cuanto se ha dicho sobre la cruz. La solidaridad del sufrimiento que Dios instauró con el hombre se convierte, por este nuevo acto del amor de Dios que es la resurrección, en perenne comunión en la felicidad plena; el abajamiento y la humillación que fueron medio para expiar el pecado dan paso al nuevo mundo reconciliado y elevado a la comunión con Dios; el don de sí mismo y la entrega proexistente realizadas una sola vez y localizadas en la historia, abren la vía a una superior entrega de sí, que no encuentra límites ni en el espacio ni en el tiempo. Por la resurrección de Cristo el mundo y la historia viven bajo el signo

¹ «Jesús murió la muerte por los pecados de los hombres, y eliminó esos pecados con su morir en la cruz. Y esta muerte en la resurrección de Jesucristo se reveló como vida, se cumplió en la vida. El morir de la cruz se desveló como vida de Dios y por Dios», H. SCHLIER, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 1973, 52.

² En su libro *Memoria e Identidad* (Esfera de los libros, Madrid 2005) Juan Pablo II ha subrayado la idea de que «la Redención es el límite divino impuesto al mal [...], en ella el mal es vencido radicalmente por el bien, el odio por el amor, la muerte por la resurrección» (p. 36).

³ Subrayar la relación entre resurrección y amor es el intento de fondo de G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989. Juan Pablo II expresa con profundidad este aspecto en la encíclica dedicada a la misericordia: «En el cumplimiento escatológico, la misericordia se revelará como amor, mientras que en la temporalidad, en la historia del hombre – que es a la vez historia de pecado y de muerte – el amor debe revelarse ante todo como misericordia y actuarse en cuanto tal», Enc. *Dives in Misericordia*, 30-XI-1980, 8 [EV VII, 905].

⁴ Sobre todo W. Pannenberg ha insistido sobre estas perspectivas: «La resurrección del crucificado es la autorevelación escatológica de Dios» (*Rivelazione come storia*, Dehoniane, Bologna 1969, 183). Su influjo en el ámbito católico ha sido notable, sobre todo con su presentación de la resurrección de Cristo como anticipación (*prolepsis*) del futuro final hacia el que camina la historia.

de la gracia, participan de la vida nueva presente en el Resucitado en orden a la salvación.¹

Esa participación conduce a la dimensión trinitaria de la resurrección: «en la gloria de la resurrección y de la elevación a la derecha del Padre, el Hijo lleva consigo mismo la creación redimida y abierta a la perfecta comunión del amor trinitario».² En particular, la inmanencia eterna del Padre y del Hijo se participa en plenitud a la carne asumida, constituyendo la humanidad gloriosa del Salvador en “lugar” desde el que esa recíproca presencia se derrama sobre el mundo.³ «La resurrección confiere un alcance universal al mensaje de Cristo, a su acción y a toda su misión»,⁴ lo que lleva a valorar el aspecto pneumatológico de la presencia y acción del Resucitado, porque tanto la oferta de salvación como el encuentro y la adhesión a Cristo son fruto del Espíritu del Resucitado.⁵ El don pascual del Espíritu concreta la dinámica apertura de la comunión divina al mundo humano, de modo que el misterio pascual comprende necesariamente el envío de Pentecostés;⁶ en virtud de éste «Cristo vivo se constituye en fuente de vida para los suyos y, a través de ellos, para el mundo entero».⁷

Puesto que la tercera persona es la vía de comunicación de esta vida nueva, esa comunicación es, a su vez, nuestro lugar principal de conocimiento del Espíritu.

III. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Concluyamos con tres observaciones generales:

Primero: como el resto de la teología, también la soteriología se funda sobre la historia de Cristo, sobre el sentido que Jesús dio a su vida y a su pascua y sobre la comprensión que la primera comunidad cristiana, siguiendo a Jesús y asistida por su Espíritu, tuvo de la relevancia salvadora de ese acontecimiento originario. Por tanto es importante que el teólogo sistemático tenga un buen conocimiento de las principales líneas de desarrollo de la soteriología del Nuevo Testamento y pueda estructurar a la luz de esas líneas el dato rico y plural de la tradición eclesial y de la historia teológica. Además, la profundización crítica en la Sagrada Escritura se revela insustituible para elaborar una soteriología

¹ «Cristo resucitado inaugura la redención, porque su presencia nos es ofrecida y puede ser acogida, sobre todo en la comunión eclesial». M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *Il mistero della Croce*, Queriniana Brescia 1978, 227.

² BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 518.

³ Cfr. Jn 17,21. La inhabitación trinitaria en el bautizado es una participación de esta inmanencia divina en Cristo glorioso.

⁴ JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 7-XII-1990, 16 [EV XII, 581].

⁵ En la tercera persona trinitaria «la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don [...] [El Espíritu] es amor y don (increado) del que deriva como de una fuente (*fons vivus*) toda dádiva a las criaturas (don creado): la donación de la existencia a todas las cosas mediante la creación; la donación de la gracia a los hombres mediante toda la economía de la salvación», JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, 10 [EV X, 472-473].

⁶ «El misterio pascual es por excelencia el lugar en que esa perfecta comunión se difunde y se revela en el Espíritu», BORDONI, *Gesù di Nazaret*, III, 519.

⁷ J.-M. PERRIN, *Il est ressuscité pour moi. La résurrection du Christ*, G. Beauchesne, Paris 1969, 61.

que responda a los parámetros de verdad propios de nuestra época.¹ Se deberá afianzar o alcanzar una imagen *razonablemente consistente* de la génesis y desarrollo de la soteriología neotestamentaria, que pueda servir – no como criterio único, sino dentro de la hermenéutica de fe de la Iglesia – como criterio normativo de la construcción sistemática.

Segundo: la mediación salvadora de Cristo, como tema teológico, muestra algunas oscilaciones que no facilitan un discurso soteriológico coherente.² En mi opinión la soteriología debe continuar el camino emprendido recientemente para subrayar la prioridad de la dimensión descendente, pero sin unilateralidades. El mejor modo de hacer esto es dar la debida importancia al carácter *intrínsecamente filial* de la mediación de Cristo, centro que permite conectar: la persona con su expresión humana,³ la ontología con la dinámica histórica,⁴ los aspectos descendentes y los ascendentes,⁵ la revelación trinitaria con la acción salvadora.⁶ La soteriología clásica, con sus innegables méritos, ha sido tal vez insuficiente desde este punto de vista.

Tercero: la soteriología pierde el camino cuando se encarama sobre el drama, ya sea sobre el drama entre Dios y el hombre, como en algunos modelos clásicos, o entre el Padre y el Hijo, como en algunos modelos recientes. Lo importante en la obra salvadora no es el *drama* sino la *asunción*: el hecho de que Dios “retoma” el mundo (se allega a él y lo hace suyo de modo nuevo, humano) y lo lleva a su conclusión en Jesucristo. El drama determina sólo la forma, el modo de asumir el mundo. El amor de Dios por el mundo es precondition de todo su proyecto, que ese amor pase a través de la cruz es la determinación propia del drama. No se puede fundar una soteriología sobre una determinación contingente, sino que, también para esa determinación, el criterio último está en lo que funda el proyecto y constituye su premisa absoluta. El mismo amor y el mismo empeño (de Dios Padre, en primer lugar, en cuanto *fons et origo totius trinitatis*⁷) que testimonia la creación, se realiza en la historia salvífica precristiana y luego, de un modo nuevo (haciéndolo suyo hasta el contacto extremo con la injusticia), en la vida y pascua de Jesús, en la que ese mundo alcanza su

¹ «La cuestión de la revelación, tal como se ha planteado en el ámbito del iluminismo, no va a la búsqueda de una instancia autoritaria, que acalla los problemas críticos y el propio juicio, sino como una manifestación de la realidad divina, que dé muestras de serlo ante una madura comprensión del hombre», W. PANNENBERG, *Stellungnahme zur Diskussion*, en J. B. COBB, J. M. ROBINSON (ed.), *Theologie als Geschichte*, Zwingli, Zürich - Stuttgart 1967, 294.

² Han quedado expuestas en la sección II, 2.

³ La filiación eterna adquiere connotación humana con la encarnación.

⁴ La persona encarnada del Hijo de Dios vive su historia desde una perspectiva filial: la conciencia de su relación con el Padre, de su ser enviado por el Padre a favor nuestro, etc.

⁵ Pues la filiación presenta en unidad dos dimensiones: una icónica (Jesús encarna el rostro pater-no de Dios) y otra responsorial (Jesús encarna la respuesta perfecta al amor del Padre).

⁶ Porque la filiación de Cristo es a la vez la vía de revelación del misterio trinitario y el principio de renovación que introduce en el mundo el misterio pascual.

⁷ CONCILIO VI DE TOLEDO, 9-1-638 [Dz-Sch 490]; cfr. BASILIO DE CESAREA, *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, 4 [CPG 2869].

consumación definitiva. Desde este punto de vista la obra redentora se configura como un “encarrilamiento”, una “re-asunción” o una “reimplantación” del mundo en el amor de Dios, que tiene lugar mediante el empeño, la entrega y el don de sí de Jesús, que son sacramento de la intimidad trinitaria y medio de eterna alianza.

ABSTRACT

El trabajo pretende introducir a sus lectores en el ámbito de la contemporánea teología de la redención. Para ello examina los principales temas y centros de interés que han ocupado la reflexión soteriológica. La primera sección se dedica a la soteriología bíblica y trata de delinear la figura del Salvador que emerge en los planteamientos recientes. La segunda sección se ocupa de los contenidos teológicos: los temas y debates que han concentrado la atención de los teólogos, sobre todo en relación con el misterio pascual, culmen de la obra salvadora de Cristo. Se valora positivamente el camino de la soteriología reciente, y se concluye con algunas sugerencias dirigidas a una mejor integración de las nuevas instancias en la doctrina soteriológica común.

This article offers an introduction to contemporary theology of redemption. With this aim it examines the main issues and areas of interest lately discussed in soteriological reflection. The first section, devoted to biblical soteriology, tries to delineate the figure of Jesus Savior as it emerges in recent approaches. The second section deals with theological content: issues and debates that have focused the attention of theologians are scrutinized, with especial attention to the paschal mystery, the culmination of the saving work of Christ. The author appreciates the recent path of soteriology and gives some suggestions for a better incorporation of the new instances into the common soteriological doctrine.

RECENSIONI

F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, Lev, Città del Vaticano 2009, pp. 678.

DON FRANCESCO ASTI, sacerdote dell'Arcidiocesi di Napoli e professore di teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, ha al suo attivo due opere importanti: *Spiritualità e Mistica* (Lev 2003) e *Dalla spiritualità alla mistica* (Lev 2005). *Teologia della vita mistica* è la terza opera che conclude la trilogia sulla mistica, così come pensata ed articolata dall'Autore.

Il sottotitolo del volume ne rispecchia la struttura, chiara e semplice. Dopo una *Introduzione* a cura del prof. Hein Blommestijn, della Pontificia Università Gregoriana, la prima parte porta come lemma *Fondamenti*, e consta di due capitoli fondativi del discorso sulla vita mistica: *I principi epistemologici della vita mistica* e *La struttura disciplinare della vita mistica*.

La seconda parte verte sulle *Dinamiche* della vita mistica, ove l'Autore parla della comunicazione divina all'uomo (cap. III); dell'antropologia mistica (IV); della vita mistica ovvero la vita secondo lo Spirito (V); dell'esperienza mistica (VI); e infine della lotta spirituale fra il peccato e la grazia (VII).

La terza parte è costituita dallo studio sui *Mezzi* per progredire nella vita secondo lo Spirito. Nel capitolo VIII: *In cammino secondo lo Spirito*, si tratta della santità cristiana, della mediazione di Cristo e delle diverse mediazioni dipendenti dall'unica mediazione di Cristo. I capitoli successivi vertono sulla vita mistica nella liturgia della Chiesa (IX), sulla preghiera della Chiesa (X), sull'accompagnamento spirituale nella vita mistica (XI), e infine su alcune problematiche attuali (XII). Il libro finisce con una *Conclusione* a cura di Edmondo A. Caruana, Responsabile Editoriale della Libreria Editrice Vaticana, seguita dalla *Bibliografia*, completa e aggiornata.

Ci troviamo davanti ad un'opera programmatica, con uno scopo preciso, subito dichiarato dall'Autore: «Il nostro intento è quello di superare le dispute del passato per dare vita ad una discussione sulla centralità della vita mistica nel cammino di fede del credente. La volontà di ricomposizione della divisione ci interroga sull'opportunità o meno di continuare con l'espressione *teologia spirituale* o, invece, di proporre una *teologia della vita mistica* che abbia presente il mistero di Dio nella concreta esistenza del credente. Il saggio ha come scopo il rinnovamento della teologia spirituale dalle sue fondamenta, riscoprendo la freschezza dell'origine patristica, la solidità del pensiero dei mistici e la centralità della vita dei santi. Forse si pecca di azzardo, ma la ricerca teologica ha bisogno sempre dell'audacia della fede per entrare nel mondo degli spirituali. È una pro-vocazione, nel senso di voler riscoprire l'origine dell'esperienza spirituale cristiana e di voler dare ulteriori stimoli di riflessioni a tutti coloro, studiosi e cultori, che si interessano di spiritualità» (p. 16).

La proposta di Asti è assai coraggiosa, in quanto il termine "mistica" ha una polivalenza semantica non indifferente. È noto il seguente episodio, raccontato dal cardinale Spidlík: «Quando ancora studiavo la spiritualità con il mio predecessore all'Istituto Orientale di Roma, P. Ireneo Hausherr, una volta gli chiesi: "In che senso va usata la parola 'mistica'?" Egli, degnamente, mi rispose: "In qualsiasi! Soltanto precisi, all'inizio: Lasciate ogni speranza, voi che leggete!"» (T. SPIDLÍK, *La mistica*, in CENTRO DI CULTURA

E SPIRITUALITÀ «P. GENEROSO FONTANAROSA» (a cura di), *Mistica e scienze umane. Atti del convegno di studio, Mascalucia [Catania] 13-16 aprile 1983*, Dehoniane, Napoli 1983, 13).

Per affrontare simile difficoltà, Asti dedica in questo volume una particolare attenzione agli aspetti semantici ed epistemologici su cui è fondata la sua proposta, e proprio su questi aspetti mi soffermerò adesso anch'io, lasciando però parlare abbondantemente l'Autore.

Il teologo napoletano dedica i suoi migliori sforzi innanzitutto a precisare il senso in cui vanno intese l'espressioni seguenti: "mistica", "vita mistica", "esperienza mistica", "teologia mistica", e "teologia della vita mistica". Della prima viene offerta questa definizione: «La mistica intesa cristianamente è uno svolgersi nella storia dell'incontro appassionante con il Dio rivelato in Gesù Cristo e che coinvolge le attività quotidiane del credente» (p. 17).

Al concetto di "vita mistica" viene dedicato un intero paragrafo del primo capitolo, ove scrive l'Autore: «Che cosa indichiamo per vita mistica? *Lo sviluppo della vita battesimale fino alla pienezza della comunione trinitaria raggiunta nella vita eterna* potrebbe essere una possibile indicazione di massima» (p. 26). Così intesa, vita mistica equivale a vita spirituale: «La vita mistica sostituisce l'espressione vita spirituale o è un'altra realtà? Lo stesso problema è tra la spiritualità e la mistica. Se per vita mistica vogliamo indicare un cammino di fede in cui Dio è presente nell'esistenza del suo fedele, allora avremo che la vita mistica coincide con l'espressione vita spirituale» (p. 27). Più avanti aggiunge: «Con l'espressione vita mistica vogliamo recuperare gli inizi della riflessione sull'esperienza spirituale cristiana come apertura del Mistero di Dio all'uomo e come progresso dell'uomo che va incontro a Dio, cooperando con la grazia santificatrice [...]. Il nucleo della vita mistica è l'esperienza spirituale cristiana nel suo svolgersi temporale dal battesimo fino alla visione dell'eternità beatifica» (pp. 58 e 83).

Asti propone di ritornare alla nozione di "mistica" nella tradizione dei Padri, in cui essa è strettamente legata al mistero paolino, e cioè al mistero di Cristo che rivela in pienezza il disegno salvifico del Padre. In questo senso afferma: «Il mistico è un cristiano che si lascia prendere da Cristo, dalla sua persona che conduce alla vera felicità. Chi segue Gesù va incontro al Padre che lo accoglie come suo figlio [...]. I Padri indicavano il cammino di coscientizzazione della figliolanza dell'uomo come itinerario mistico così come gli stessi sacramenti, mezzi di salvezza, erano considerati mistici» (p. 28). Questo ritorno al significato patristico di "mistica" e "vita mistica" fornisce ad Asti lo sfondo teologico per collocare il suo pensiero sulla mistica, che coincide pienamente con l'insegnamento del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama "mistica", perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti – "i santi misteri" – e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti» (n° 2014). Ci troviamo così davanti ad un senso largo di mistica, che comprende tutta la vita spirituale, dall'inizio battesimale alla vetta della santità. Di conseguenza, la mistica non è riservata ad una *élite* di cristiani, in quanto ogni fedele è chiamato a vivere una vita mistica. Per tale motivo, Asti sostiene che la vita mistica si deve realizzare nella vita quotidiana: «L'esperienza del mistero cristiano non deve essere considerata nella sua eccezionalità quanto piuttosto nella sua quotidianità, poiché Dio entra nella vita giornaliera di chi vuole fare esperienza della sua Persona. Questa riflessione spinge a osservare come tale relazione si fa mistica del

quotidiano, in quanto si sperimenta l'accoglienza reciproca nel contesto di una vita vissuta. Nelle diverse circostanze della vita Dio si avvicina all'uomo, fa comunione con il credente, vivendo la sua prossimità» (p. 65).

“Esperienza mistica” e “vita mistica” sono la stessa realtà? Per rispondere a questa domanda, Asti chiama in causa il pensiero di Mouroux, per il quale “vita mistica” è un concetto più ampio di “esperienza mistica”: «L'esperienza mistica non comprende tutta la vita del mistico. Si riferisce a momenti di questa vita [...]. Se si chiama vita mistica la vita del cristiano profondamente entrato nella esperienza mistica, bisogna dire che l'esperienza mistica è un elemento della vita mistica» (J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1956, 50, citato a p. 68). Asti segnala così le differenze tra questi due concetti: «L'esperienza mistica rispetto alla vita mistica presenta alcune peculiarità che ne determinano il contenuto e il senso: l'immediatezza che rende unico ed irripetibile l'incontro tra Dio e la sua creatura, mentre la vita mistica è contrassegnata specialmente dalla presa di coscienza delle mediazioni ecclesiali e spirituali [...]. La distinzione fra mediato ed immediato fa da spartiacque in una coscienza che desidera vivere la comunione con Dio. Nell'esperienza mistica la coscienza della sua attività intenzionante viene toccata dalla presenza immediata da Dio» (pp. 69-70). Più avanti, l'Autore dedica il capitolo VI ad approfondire la nozione di “esperienza mistica”. Viene qui rilevato che l'esperienza mistica non coincide con i fenomeni straordinari della vita spirituale, bensì essa è inserita nell'alveo dell'esperienza della grazia santificante. Seguendo l'insegnamento dei più importanti mistici, Asti afferma che l'esperienza mistica è una conoscenza amorosa di Dio, una *cognitio quasi experimentalis*, che ha come tratti principali: la ineffabilità, la percezione intuitiva, indistinta e amorosa di Dio, la segretezza e la passività (cfr. pp. 305-319). Di seguito viene studiato il ruolo fondamentale che le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo giocano nell'esperienza mistica (pp. 323-336).

C'è qualche differenza fra “teologia mistica” e “teologia della vita mistica”? A prima vista sembrano due espressioni equivalenti, ma in realtà non lo sono. La “teologia mistica”, secondo l'Autore, è una forma di teologia nonché un modo di fare la teologia, che coincide con quella dei Padri della Chiesa: «La teologia, per i Padri, sarà non una semplice attività mentale, ma una vera ascensione, in quanto conduce il credente a prendere coscienza del suo fine e delle azioni necessarie per compiere il cammino di perfezione. Essa è l'esperienza cosciente di un Dio che va ad incontrare l'uomo disposto a superarsi per essere totalmente suo. Perciò tale esperienza cosciente è propriamente teologia mistica, in quanto si fonda sulla partecipazione ai sacramenti della vita eterna, intensificando la propria attività ascetica» (p. 29).

La teologia mistica affonda le sue radici nella vita concreta, nell'esperienza che il cristiano fa di Dio. Secondo Asti, «nella teologia mistica non viene privilegiata principalmente la sistematicità di una riflessione sulla realtà di Dio quanto piuttosto la descrizione di un rapporto che si evidenzia nel legame conoscitivo ed affettivo dell'uomo. I contemplativi non sono tutti teologi di professione, per cui bisogna estrarre il filone teologico dai loro scritti [...]. Tale forma di teologia, presente negli scritti dei mistici e nella vita stessa dei santi, mostra la sua valenza esistenziale e fenomenica, in cui il nucleo consegnato alla storia è l'unicità personale del rapporto con Dio» (p. 20).

Il grande teorizzatore della teologia mistica è stato il cancelliere dell'università di Parigi, Jean Gerson († 1429), che ne ha proposto lo statuto epistemologico. Il teologo francese dimostra che «la mistica cristiana ha una sua struttura di ricerca simile a quella della teologia speculativa. Essa è di diritto teologia, anzi è il culmine della speculazione

umana, in quanto l'uomo fa esperienza di ciò che afferma nella fede» (p. 35). La teologia mistica è la scienza dei santi, una scienza sapida, in quanto riguarda il mistero di Dio comunicato all'uomo. Su questa si basa una nuova scienza, la scienza della mistica, in cui l'oggetto è l'esperienza interiore del cristiano, e il metodo è «tipicamente esperienziale, quasi fenomenologico, nel senso che osserva il fatto mistico sotto ogni aspetto per poi giungere al nucleo di quell'esperienza: l'incontro fra Dio e l'uomo» (p. 36).

Pur avendo una dipendenza intrinseca dalla "teologia mistica", la "teologia della vita mistica" è una realtà diversa: «L'esperienza diretta e vitale dei mistici è il contenuto della *teologia mistica* che si differenzia da ciò che potremmo chiamare *teologia della vita mistica*. Quest'ultima potrebbe essere la riflessione critica che i teologi svolgono non solo sull'esperienza dei mistici e dei santi, ma anche e soprattutto sul cammino di santificazione del credente. In un certo senso è lo studio scientifico di una vita vissuta in comunione con Dio. La teologia della vita mistica potrebbe avere come oggetto di ricerca il percorso spirituale del credente che si apre all'amore di Dio. Essa parte dallo sviluppo battesimale dei doni ricevuti da Dio e fatti fruttificare in una esistenza concreta» (pp. 21-22). La *teologia della vita mistica* è, dunque, una parte o funzione della teologia: «È una disciplina teologica che presenta un proprio campo di ricerca e una metodologia propria» (p. 58). Questo campo di ricerca è la vita mistica, ossia l'esperienza spirituale del cristiano dal suo inizio fino alla sua cuspide, e quindi include anche l'esperienza mistica descritta poc'anzi. In questa linea, Asti afferma che la *teologia della vita mistica* si presenta come strumento di interpretazione dell'esperienza spirituale del cristiano con una metodologia propria (cfr. p. 94).

Proprio al discorso metodologico è dedicato un paragrafo del secondo capitolo: *Il metodo in teologia della vita mistica* (pp. 58-63). Qui si parte dalla base che «l'esperienza che l'uomo fa di Dio non è pensata come un prodotto soggettivo della psiche umana, quanto piuttosto elemento soggettivo di riferimento per rileggere tutte le dimensioni dell'essere umano. Il metodo dovrebbe delineare proprio una fenomenologia del rapporto che si instaura con Dio [...]. Il metodo da utilizzare dovrebbe, quindi, avere una valenza realistica, in quanto l'oggetto è un concreto rapporto interpersonale. Si potrebbe chiamare "metodo fenomenico" senza cadere nella deriva trascendentalista di Husserl che poneva, alla fine della sua riflessione filosofica, tutto sotto l'egida del soggetto» (pp. 59-60). Asti lo chiama altresì "metodo fenomenico-esistenziale": «La teologia della vita mistica presenta un campo di ricerca molto ampio rappresentato dalla quotidianità dell'incontro con Dio Trino con un metodo fenomenico-esistenziale capace di contemplare la presenza di Dio nel concreto del credente (p. 58). Inoltre, sulla scia di Ch. A. Bernard, viene pure denominato "metodo fenomenico-esperienziale", in quanto è una applicazione del metodo fenomenologico all'esperienza spirituale cristiana, che è attraversata da prospettive oggettive e angolature soggettive (cfr. p. 61). Facendo uso del metodo fenomenico-esperienziale, lo studioso «osserva che l'essenza della vita cristiana si mostra attraverso queste visuali e ne evidenzia l'originalità. L'oggettività dell'esperienza mistica riposa in un soggetto ricettivo: il rapporto fra oggettivo e soggettivo si pone proprio nei riguardi del vissuto, in quanto il legame fra Dio e l'uomo si sperimenta solo nel concreto di una vita. Il metodo fenomenico-esperienziale fa prendere coscienza della complessità di questo incontro e della necessità di criteri interpretativi per essere quanto mai fedeli alla visione dell'incontro» (p. 63).

L'Autore afferma che questo metodo deve tenere conto delle varie scienze, in particolare di quelle umanistiche, e segnala che il piano di ricerca nella teologia della vita misti-

ca può essere articolato su tre livelli comunicanti fra loro. Nel primo livello lo studio si presenta come lavoro di gruppo allargato, in quanto si osserva l'oggetto di ricerca dalle angolature delle varie scienze (ricerca multidisciplinare). Nel secondo livello lo studio è costituito dal lavoro interdisciplinare che si è arricchito dai risultati della ricerca multidisciplinare; questo lavoro è all'interno della stessa scienza teologica e chiama in causa i diversi settori specializzati (teologia della rivelazione; teologia dogmatica: teologia trinitaria, cristologia, ecclesiologia; teologia morale; teologia pastorale, ecc.). Il terzo livello è rappresentato dallo sviluppo della ricerca all'interno del campo spirituale/mistico. Dal confronto e dal consenso degli studiosi della materia dipende la scelta degli elementi fondamentali che descriveranno la struttura della vita mistica cristiana e le successive ipotesi di lavoro (cfr. pp. 47-48). In definitiva, il metodo fenomenico-esistenziale deve ricorrere ad altre metodologie, in quanto «la complessità della ricerca impegna ogni singola disciplina con le proprie metodologie. Si avverte, perciò, l'urgenza di non imporre un metodo unico, ma proporre uno che rispetti la presenza oggettiva della realtà trascendente» (p. 48).

Per quanto riguarda le fonti della teologia della vita mistica, Asti avverte che «l'oggetto disciplinare non può essere studiato senza una connessione fra le fonti teologiche e quelle sperimentali, in quanto per cogliere l'originalità della vita mistica cristiana c'è bisogno di osservarne la complessità» (p. 83). Bisogna cominciare dalle fonti teologiche, principalmente dalla Parola di Dio, interpretata alla luce della Tradizione e del Magistero della Chiesa, per passare poi alle fonti sperimentali: innanzitutto produzione letteraria dei santi, ove viene raccolta la loro esperienza spirituale, l'agiografia e la storia della spiritualità, e di seguito le scienze sperimentali, riguardanti le scienze fisico-psicologiche che si interessano della struttura-uomo considerata nella sua complessità, nonché la sociologia, che offre alla teologia della vita mistica l'indagine accurata sul contesto umano, sulle caratteristiche che governano una società (cfr. pp. 83-91).

Ci sarebbero ancora tante cose da dire su questo importante libro, ma per finire vorrei soltanto rilevare che la proposta di rinnovamento della teologia spirituale lanciata da Asti susciterà indubbiamente un proficuo scambio di idee tra i cultori della spiritualità, e in questo senso è auspicabile che si possa giungere ad un consenso tra gli specialisti sul significato e l'uso preciso di alcuni termini riguardanti la mistica, che hanno avuto finora una polivalenza semantica sia all'interno che all'esterno della spiritualità cristiana. In questo modo, se «vita mistica» equivale a «vita spirituale», si potrebbe accettare la proposta di Asti per cambiare il nome a questa disciplina teologica, anche se mi sembra che la sua proposta troverà qualche resistenza, in quanto l'espressione «teologia spirituale» ha acquisito ormai diritto di cittadinanza nel *curriculum* degli studi teologici.

M. BELDA

C. BROCCARDO, *I vangeli. Una guida alla lettura*, Carocci, Roma 2009, pp. 144.

IL prof. Broccardo è docente di Nuovo Testamento presso la Facoltà Teologica del Triveneto, ed insegna a Padova al posto del prof. Giuseppe Segalla, emerito della stessa Facoltà.

In questo nuovo libro ci offre un'introduzione concisa e chiara ai quattro vangeli e agli Atti degli apostoli (che non appaiono nel titolo). L'approccio ad ogni vangelo, rispettando le caratteristiche individuali degli evangelisti, segue approssimativamente un modello prestabilito di esposizione e di interpretazione. In ogni capitolo – ogni vangelo

– si descrive in modo sommario il suo contenuto e si propone una divisione del testo che a sua volta ne possa fornire una chiave d'interpretazione. Poi si passa ad una sintesi teologica del vangelo in studio, e alla fine si fa un percorso attraverso l'ambiente socio-culturale dove è stato redatto, accennando anche alla questione del suo autore.

Un capitolo introduttivo tratta della natura e del genere letterario dei vangeli, passando poi alla storia della loro moderna interpretazione, da Reimarus alla *Redaktionsgeschichte*, e approdando ai metodi sincronici d'interpretazione del testo. L'introduzione si conclude con una breve spiegazione della questione sinottica.

Nel vangelo secondo Marco, l'autore si sofferma sul progetto narrativo dell'evangelista, individuando un percorso o un itinerario del discepolo che deve seguire Gesù nella sua missione e nell'annuncio del regno. In base a questo si propongono le diverse sezioni del vangelo, scandite dal livello di comprensione e di sequela di Gesù fino al momento decisivo della Pasqua. Nella discussione sull'autore del vangelo ("il mondo di Marco"), si conclude che i dati della tradizione (Papia, Ireneo...) sono "fondamentalmente plausibili" (p. 44).

Il capitolo dedicato a Matteo è più articolato, come lo è anche il pensiero dell'evangelista. Il vangelo è "ordinato" (Papia) e sistematico, e fa leva sugli aspetti catechetici e dottrinali. In questo vangelo manca la spontaneità e la linearità di Marco, da cui comunque prende la sua struttura narrativa. Ma i cinque grandi discorsi, intercalati da racconti e organizzati dell'evangelista spiegano il grande interesse che il vangelo aveva destato nella chiesa primitiva e la sua grande diffusione. La struttura è inclusiva: l'apertura della buona novella alle genti appare all'inizio (magi) e alla fine (discorso missionario) del libro, racchiudendo le suddette cinque grandi sezioni. È questo il vangelo della comunità che vede in Gesù il compimento delle profezie di Israele. La drammaticità e il senso tragico sono più presenti che in Marco: il rifiuto di Gesù che si fa dall'infanzia alla croce è più forte e determinato. Inoltre, di fronte all'escatologia di Marco, in Matteo spicca la tensione presente-futuro. Riguardo l'autore del vangelo è conveniente tener conto, oltre che della buona redazione greca, della conoscenza delle scritture e della loro interpretazione. Si conclude mettendo in evidenza la tradizione millenaria riguardo l'evangelista: alla base del vangelo c'è la testimonianza dell'esattore delle tasse chiamato da Gesù e diventato suo discepolo (p. 77).

Si arriva all'opera lucana nella quale Broccardo si muove con grande dimestichezza, tenendo anche conto del lavoro della sua tesi dottorale: *La fede emarginata. Analisi narrativa di Luca 4-9* (Cittadella, Assisi 2006). L'autore considera insieme, alla stregua della critica moderna, i due "volumi" di Luca, o "le due parti della stessa storia scritta dal medesimo autore" (p. 79). Spiega allora come non si può esplorare il vangelo senza leggere anche gli Atti, una parte fondamentale del lavoro lucano e non una semplice continuazione del vangelo. Nella divisione strutturale del vangelo proposta, il viaggio verso Gerusalemme finisce in Lc 19,44.

Il prologo di Atti viene presentato come il "passaggio dal primo al secondo volume" (p. 95), mentre le sezioni proposte sono "da Gerusalemme ad Antiochia" (1,12-14,28), l'assemblea di Gerusalemme (15,1-35) e "da Gerusalemme a Roma" (15,36-28-31) sottolineando in questo modo, al di sopra delle proposte classiche sulla divisione del libro (1-12 e 13-28), il ruolo centrale della Città santa, come lo era stato nel terzo vangelo. Di fronte all'itinerario offerto da Marco e alla comunità che trapela in Matteo, qui ci offre una storia non solo da conoscere, ma nella quale prende parte; in essa si è avverato il progetto salvifico di Dio attraverso suo Figlio. Riguardo al mondo attorno al vangelo ed

all'autore, Luca, si mostra la plausibilità dei dati della tradizione, in coerenza con i suoi scritti, pur concordando con la critica moderna su alcuni elementi che non combaciano nella presentazione tradizionale dell'evangelista. Il tempo della redazione sarebbe attorno all'epoca di Matteo.

Arrivati a Giovanni si osserva un vangelo diverso, più spirituale. La divisione è quella collaudata e accettata da gran parte degli esegeti: "prologo", "libro dei segni" (con l'aggiunta: "e discorsi di rivelazione"), "il compimento dell'amore" (chiamato più spesso "libro dell'ora"), lasciando il cap. 21 come epilogo. Nonostante le differenze con gli altri vangeli, anche in Giovanni si racconta la vicenda storica di Gesù (p. 126). Lo scopo del vangelo sarebbe espresso in 20,30-31: credere che Gesù è il Figlio di Dio e, credendo, avere la vita nel suo nome. Questa considerazione generica viene resa più concreta dall'autore a partire dall'affermazione: "Il Verbo si fece carne" (1,14). Esse sono la trascendenza di Gesù, la sua divinità, e la sua umanità. Giovanni rivela un mistero reso accessibile.

Lo studio è corredato da brevi *excursus* nelle presentazioni dei vangeli. Sui miracoli e il regno, sul Figlio dell'uomo e il finale lungo di Marco, sulla fede e la preghiera in Luca, sulle parabole in Matteo, sulla primitiva comunità cristiana in Atti.

Il pericolo delle diverse introduzioni ai vangeli e agli Atti è di diventare troppo generiche, volendo essere fedeli al loro contenuto, o di pretendere l'originalità ad ogni costo. L'autore si è saputo muovere con equilibrio e buon senso, presentando ai lettori una buona introduzione ai libri più eccellenti della Sacra Scrittura (cfr. *Dei Verbum* 18), offrendo al tempo stesso delle intuizioni attraenti e profonde. Basterebbe raccogliere alcuni suoi pensieri nella riflessione teologica e letteraria sui vangeli: Marco è il più vivace, Matteo il più organizzato, Luca il più versatile, Giovanni il più profondo.

B. ESTRADA

E. CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, Teologia, Spiritualità*, Editrici francescane, Padova 2008, pp. 908.

IL testo consente al lettore di entrare in una conoscenza diretta del pensiero bonaventuriano, mediante la consultazione di quelle voci ricavate dallo studio delle opere del grande Maestro francescano e affidate ai più autorevoli studiosi e interpreti di san Bonaventura. L'impianto dell'opera offre molteplici proposte per un approfondimento della teologia del Dottore Serafico. La Prefazione di mons. L. Chiarinelli individua nei temi della salita dell'anima a Dio, nella sapienza del cuore e nella bellezza della creazione i punti salienti del messaggio bonaventuriano.

La bibliografia, scritta da P. Maranesi, consente una presentazione vasta e ragionata delle pubblicazioni su san Bonaventura, per poter prendere atto dell'ampia mole di studi, ma anche per aprire a successivi sviluppi di ricerca. Il contesto culturale del Duecento, scritto da L. Sileo, permette una contestualizzazione storica della figura di san Bonaventura, cogliendo nel rapporto con la cultura del suo tempo, in particolare delle Università, il legame costitutivo tra la sua personalità ricca e poliedrica e le istanze culturali emergenti. Particolare attenzione viene assegnata a uno dei problemi di maggior interesse nell'ambito degli studi critici: la diffusione del pensiero aristotelico nell'Occidente cristiano con le sue ripercussioni nella cultura medievale.

La filosofia della natura di Aristotele, infatti, provocava nuove ricerche tra i teologi del tempo, suscitando il sorgere di una *teologia universitaria*.

Al suo interno, san Bonaventura si confronta in modo critico e costruttivo con il sa-

pere aristotelico, arricchendo i suoi studi teologici di capacità razionali e di indagine speculativa che si uniscono, in una sintesi personale, alla sua forte indole spirituale e mistica. La vita e la cronologia, scritte da C. Cagnani, e le opere presentate in ordine cronologico e tematico da P. Maranesi, e soprattutto le schede dettagliate delle opere indicate da J. Freyer, permettono di avere una documentazione ampia e precisa sul contributo originale che il Dottore Serafico offrì alla cultura del suo tempo e che continua significativamente a interpellare anche gli studiosi contemporanei. Completata la lettura di questa interessante parte introduttiva, da pagina 139 vengono proposte le singole voci, tratte dagli originali termini in latino, in ordine alfabetico, ciascuna delle quali è seguita dalle note e dalla bibliografia. Tutte le voci meritano una consultazione ma voglio soffermare la mia presentazione su alcune di esse che offrono certamente aspetti considerevoli per la ricerca. Nel fare questo ho delineato un percorso ideale che tenga presente una teologia ascendente, secondo l'itinerario speculativo e spirituale ricavato dalle opere di san Bonaventura. Partendo, infatti, dalle premesse di carattere razionale, come primo livello della ricerca umana, si prosegue nell'indagare la cristologia, il Mistero trinitario, il mondo naturale, l'antropologia, per trovare nella visione mistica il suo vertice e la sua conclusione. La voce *scientia* di A. Di Maio (pp. 701-717) permette di considerare lo sviluppo e l'articolazione interna della cultura bonaventuriana tra scienza e sapienza e soprattutto del senso di unità che collega tra loro le scienze. Nell'analisi del senso e della ripartizione del sapere teologico, l'autore mostra quale intelligenza spirituale permetteva a san Bonaventura di ordinare e di unire tutto lo scibile in una visione d'insieme. La parte conclusiva della stessa voce trova poi nella *Croce intelligibile* e nel banchetto della sapienza e in quello dell'eucaristia l'aspetto culminante della riflessione del Dottore Serafico. La voce *philosophia*, scritta da L. Mauro (pp. 603-666), presenta al lettore il tema storiografico della cosiddetta *questione bonaventuriana*, cioè il dibattito sul ruolo della filosofia in rapporto alla teologia. Si evidenzia, a tal proposito, lo stretto coordinamento tra la cultura filosofica e gli altri gradi successivi del sapere cristiano stabilendo una chiara relazione di continuità, nell'ordine gerarchico, tra la filosofia e le altre forme del sapere. In questa impostazione, a giudizio di Mauro, la filosofia in san Bonaventura ha una sua autonomia metodologica e giunge, al termine del proprio percorso, alla conoscenza della causa somma a partire dalla quale la teologia poi svolge la sua analisi della rivelazione. La distinzione tra le due forme di sapere risulta chiara negli scritti bonaventuriani: la filosofia infatti, si presenta come attività dell'intelletto e come scienza a partire dalla natura creata ed è intesa come conoscenza certa della verità e, in tal mondo, è in grado di orientare l'uomo a Dio. Lo studio, svolto da L. Giacometti, nella voce *redemptio* (pp. 662-671), immette direttamente nel cuore della teologia bonaventuriana. Per dare spiegazione all'opera redentiva del Cristo viene delineata una linea di sviluppo attraverso la creazione-vocazione originaria alla salvezza, l'immagine deformata dal peccato e l'incarnazione. In tal modo, risulta chiaro il percorso per analizzare il sistema teologico di san Bonaventura. In esso emerge un indubbio cristocentrismo, nel quale Gesù viene presentato come il mediatore nell'evento centrale della salvezza. L'incarnazione, quindi, non corrisponde ad una necessità a causa del peccato, ma è voluta dall'amore di Dio che ha preordinato la realizzazione della salvezza mediante l'azione della grazia del Verbo mediatore su tutto il creato, al fine di rendere l'umanità deiforme. L'analisi presentata da M. Melone, nella voce *Spiritus sanctus* (pp. 761-771) propone d'incentrare nel Mistero trinitario la precisa volontà salvifica di Dio che ha trovato il suo compimento in Cristo. Partendo dai rapporti immanenti tra le persone della Trinità,

come movimento di donazione interna, si presenta poi l'agire salvifico di Dio Trinità precisando l'azione dello Spirito come dono che svolge la sua opera di santificazione nei credenti. L'autrice analizza, infatti, proprio il concetto di dono, nel senso che colui che dona si rende presente nel suo dono, tanto da realizzare un'unione tra il donatore e il ricevente. Così lo Spirito, che dona la grazia, si rende presente in colui che lo riceve con l'inabitazione trinitaria, al fine di realizzare la comunione tra il credente e l'amore di Dio nel rapporto stretto tra Spirito Santo e grazia. Nella voce *natura* (pp. 559-568) A. Di Maio mette in evidenza come in san Bonaventura si distingue il significato del termine *natura* in tre sensi, ciascuno in base all'aggettivo corrispondente: *natura divina*, *natura spiritualis* e *natura corporea*. Così la *natura humana* esprime l'unione tra le due nature spirituale e corporea. Ma il termine *natura* viene usato per intendere tutte le creature e anche l'insieme della creazione, che a livello semantico può essere in tal modo suddiviso in tre dimensioni di *supra*, *intra* e *infra*, secondo i tre gradi ontologici dell'essere: divino, spirituale e corporeo. Ma il termine *natura* è anche sinonimo di *mundus*; nel senso che il *maior mundus* è il macrocosmo, l'universo fisico e il *minor mundus* è il microcosmo, l'uomo. Questa accurata riflessione svolta dall'autore sul termine *natura* ricorda come per san Bonaventura, in modo cristiano e francescano, tutto il creato è un grande libro scritto da Dio, il *liber naturae o creaturae*, che può essere capito dall'uomo solo leggendo l'altro libro, quello della Scrittura e soprattutto Cristo, il libro scritto dentro e fuori (cfr. A. DI MAIO, *Il vocabolario bonaventuriano per la Natura*, «Miscellanea Francescana» 88 [1988] 301-356). La voce *historia* di A. Ghisalberti (pp. 450-456) risulta utile per cogliere l'aspetto storico-salvifico del pensiero bonaventuriano partendo da due temi tra loro collegati: il fondamento biblico della storia della salvezza e l'escatologia di Gioacchino da Fiore. Per il Dottore Serafico il tempo è definito filosoficamente come la misura del movimento, è quindi necessario porre la distinzione tra il tempo fisico, con il quale misuriamo la durata delle cose finite, e il tempo metafisico che consente il fondamento di ogni durata. Ma un ulteriore sviluppo sul problema storico è proposto al cap. VI dell'*Itinerarium mentis in Deum* (1259) nella considerazione che il sesto grado dell'ascesa a Dio, che si manifesta nella creazione e nell'incarnazione, è paragonato al sesto giorno della creazione, in cui l'uomo è stato creato a immagine di Dio. Segue di conseguenza il settimo giorno come oltrepassamento della storia nel senso del suo orientamento verso il compimento definitivo. La rivelazione appare così dinamica e attua l'economia salvifica nel tempo. Ma è nell'ultima opera, suo testamento spirituale, le *Collationes* sui sei giorni della creazione e le conferenze svolte a Parigi (1273), che si lascia intravedere, al di là della storia della chiesa, un futuro con la settima età. Ad essa, infatti, seguirà l'ottavo giorno della beatitudine perfetta ultraterrena. Già nella *Legenda maior* (1262) san Bonaventura aveva presentato san Francesco come l'angelo del settimo sigillo, secondo la sua visione escatologica che risente certamente del pensiero di Gioacchino da Fiore letto e interpretato da san Bonaventura, collocando la sua spinta profetica e innovatrice all'interno della chiesa, allo scopo di svilupparne l'azione apostolica al di fuori di qualunque impostazione in chiave millenaristica. Nasce così una nuova teologia della storia dove la dimensione escatologica resta fondamentale ma ancorata al Vangelo e all'ideale di povertà che san Francesco aveva testimoniato. L'orientamento della storia resta così cristocentrico, perché è Cristo che offre il suo Vangelo agli uomini come centro di tutta la storia e mediatore della salvezza. Per l'aspetto antropologico nelle opere del Maestro francescano, la voce *imago* di L. Iammarrone (pp. 485-491) mette in evidenza, all'interno dell'esemplarismo bonaventuriano, il valore della causalità esemplare svolta dal Verbo. Ciò avviene

in rapporto a tutte le creature, sia pure secondo tre modalità diverse, rispettivamente di vestigio, d'immagine e di similitudine. Alla realtà sensibile spetta la prima modalità, nel senso che in essa il Verbo comunica l'impronta di sé come causa. Rispetto alla tesi ontologica esemplarista della cosmologia semantica bonaventuriana vi è una corrispondenza nella tesi gnoseologica, espressa dalla cointuizione, per la quale la conoscenza dell'Essere infinito è resa possibile mediante il finito. L'uomo in tal modo risale alla conoscenza dell'Esemplare divino. Solamente all'uomo il Verbo si comunica come *imago*, manifestando in esso la caratteristica trinitaria nella creatura razionale. Il termine *immagine* esprime così l'analogia, ma anche un grado più alto, rispetto al vestigio, di manifestazione della Trinità. Solo in riferimento all'uomo, quindi, Dio rende la creatura razionale capace di conoscenza e di amore, per tendere ad una piena configurazione dell'anima a Dio. L'immagine è impressa in ogni uomo con la creazione, ma la somiglianza è la corrispondenza soprannaturale dell'uomo a Dio, che avviene mediante il dono della grazia nel sacramento del battesimo. Di conseguenza, nell'uomo può esserci immagine senza somiglianza, ma mai la somiglianza senza l'immagine. Infatti, solo la somiglianza realizza la perfezione dell'immagine divina, che consiste nella deiformità. L'immagine implica potenzialmente anche la sua *deiformitas* e tale possibilità si realizza pienamente nella somiglianza. Nella sua antropologia san Bonaventura mostra molta attenzione al tema del corpo, considerato il punto di congiunzione tra il mondo spirituale e il mondo materiale. Nella voce *corpus* (pp. 280-283) L. Mauro dimostra che l'anima definita *imago Dei* è realmente unita al corpo e l'unione tra l'anima e il corpo non è qualcosa di accidentale, ma l'unione col corpo corrisponde alle più profonde esigenze dell'anima. Con il corpo l'uomo è in un rapporto di continuità con tutto il mondo naturale e, nello stesso tempo, l'anima spirituale spinge l'uomo a realizzare la sua perfezione più alta. Nell'unione profonda tra anima e corpo, l'uomo occupa il posto centrale nell'universo creato e proprio mediante il corpo esercita la funzione di mediazione tra tutte le creature e Dio creatore di ogni cosa. La voce *extasis* di M. Schlosser (pp. 390-395) esamina il vertice della ricerca teologica bonaventuriana, tutta protesa tra *cognitio* e *contemplatio*: la visione mistica. L'estasi è descritta come il grado più alto della esperienza mistica, in cui l'anima è ricolmata della grazia. Il sapere cristiano, secondo san Bonaventura, compie il percorso conoscitivo in tre momenti: la creazione, la redenzione e la santificazione; il terzo e ultimo momento è quello più elevato della vita spirituale e trova la sua fase culminante nella mistica. Tale condizione viene definita da san Bonaventura come *conoscenza esperienziale* di Dio, che si colloca oltre la conoscenza umana ed è resa possibile come dono dello Spirito Santo nel contatto diretto dell'anima con Dio; non può essere, infatti, il prodotto dello sforzo umano. Solo nell'unione intima con Cristo l'anima vive l'esperienza mistica e partecipa alla forza trasformante della sua morte in croce, che si compie nell'uomo grazie all'amore per il Crocifisso. Il prototipo di questa elevazione spirituale, nella comunione reale con il Cristo Crocifisso, è rappresentato da san Francesco, uomo stigmatizzato, *alter Christus*, nel quale la configurazione totale a Cristo si è resa possibile nelle piaghe esteriori ed è, quindi, proposto come modello di totale assimilazione a Cristo Signore, non solo per la spiritualità francescana, ma per la Chiesa intera. Il *Dizionario Bonaventuriano* si mostra così uno strumento veramente prezioso e utilissimo per gli studiosi, che vogliono analizzare e approfondire lo studio dei testi del Dottore Serafico, per cogliere in tal mondo gli aspetti caratterizzanti del suo pensiero.

P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 122.

IL noto teologo e docente di teologia trinitaria mette a disposizione del lettore la sua riflessione personale sul capolavoro del pensiero latino su Dio, il *De Trinitate* agostiniano. Non ci troviamo, perciò, davanti a un commento nel senso classico del termine, sforzo che sarebbe peraltro impossibile da affrontare in un numero ridotto di pagine, bensì a una riflessione teologica personale, che riassume quanto Coda è riuscito ad imparare dalla ripetuta lettura del trattato agostiniano, in occasione delle sue lezioni di teologia trinitaria.

Nelle pagine introduttorie, l'autore solleva la questione, comune a noti autori contemporanei, come Rahner o Greshake, se il linguaggio della scrittura, con la Rivelazione del Dio trinitario ci consenta di parlare con proprietà di una "ontologia trinitaria". Sin da questo primo passo, la posizione di Coda è che si debba veramente usare questa terminologia, che fa riferimento al carattere reale delle persone trinitarie, così come anche il fatto che un'ontologia della Trinità, al meno per chi segue il pensiero di Agostino, non si possa separare della carità, vero "luogo" della scoperta del Dio trino.

Il commento si struttura in quattro capitoli che affrontano quattro diverse questioni. Il primo di essi, *L'originalità del De Trinitate e l'itinerario spirituale di Agostino* (pp. 25-38) mette in rilievo la novità del trattato agostiniano nell'insieme della teologia cristiana, in quanto esso è inteso ad offrire, per la prima volta, un'intelligenza organica del primo mistero della fede. Oltre al desiderio di servire in questo modo la Chiesa nella sua predicazione, l'opera ha un carattere altamente personale perché nasce non solo dall'interesse conoscitivo particolare del vescovo d'Ippona. In altri termini, Agostino non studia il mistero del Dio Trinitario come frutto di una certa scoperta filosofica, ma come risultato della sua adesione personale a Gesù Cristo. Lui si era convertito dopo un lungo processo personale di ricerca della verità, che lo condusse a scoprire se stesso – nonostante la sua condizione di peccatore – come amato in maniera incondizionata dal Dio fattosi uomo in Cristo. Da allora cercò di collegare meglio la conoscenza filosofica dell'unicità di Dio, con l'insegnamento neotestamentario della Trinità di Persone. Con questi apprezzamenti, Coda aiuta il lettore a capire di trovarsi di fronte a un lavoro non puramente teorico, ma pervaso dalla spiritualità e soprattutto dalla fede.

Come immediata conseguenza del collegamento con la propria esperienza, segue la caratteristica fondamentale del metodo teologico agostiniano, di cui si occupa il cap. 2: *Sul metodo teologico del De Trinitate: il primato della via caritatis* (pp. 39-51). Prima di sviluppare questo tratto, Coda osserva che, più in generale, il metodo agostiniano prende come punto di partenza la dottrina della fede (*regula fidei*), a cui fa seguito l'approfondimento speculativo (*intelligentia fidei*). Ma osserva soprattutto che per Agostino questo esercizio della teologia è intrinsecamente collegato alla contemplazione, facendo parte insieme ad essa della *via caritatis* che congiunge la creatura umana al suo Dio. In questo senso si esprime il vescovo d'Ippona quando definisce, all'inizio del *De Trinitate*, la fede come *amore indagante veritatis* (1,5,8). Conseguenza di questo è, da una parte, la distinzione tra quella verità che Dio è, da quella che su di Lui possiamo raggiungere e infine da quanto riusciamo ad esprimere (*De Trin* 7,4,7). Perché in questi tre gradi la conoscenza possa adeguarsi finché possibile alla verità occorre anche una continua *purgatio mentis*, una purificazione dell'anima con tutte le sue potenzialità. In questo, come per i Padri Greci, la teologia è ritenuta da Agostino come una forma di ascesi verso Dio, appunto

come esercizio di una forma di amore. D'altra parte, è anche conseguente al primato della carità il suo collegamento con la Chiesa, perché considera Cristo come capo di ogni cristiano e tutti come collegati tra sé nell'amore di Cristo. Perciò l'unità vissuta tra i discepoli, e donata loro da Dio stesso, è immagine e porta di accesso alla contemplazione dell'unità e trinità che Dio è.

Riflettendo la struttura stessa del capolavoro agostiniano, dopo aver studiato le questioni di metodo, che occupano dal libro I al VII del *De Trinitate*, si fa spazio alla comprensione del mistero. Questa si snoda dal libro VIII a XV attorno a due argomenti centrali, che P. Coda riassume nei due capitoli successivi: la relazione e la trinità dell'amore. Il cap. 3, intitolato *La rivoluzione ontologica della relazione in Dio* (pp. 52-61), illustra brevemente, a partire di una scelta di brani, che Agostino ha intuito a partire dei dati offertigli dalla Rivelazione, che la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo va spiegata per la categoria della relazione. Le tre Persone sono tali, essendo contemporaneamente una sola cosa, perché esistono le relazioni reciproche che stanno a vincolarli. Il dottore ipponense riesce anche a chiarire che quelle relazioni, a differenza delle nostre, non sono accidentali, perché in Dio accidenti non ci sono (*De Trin* 5,5,6; 5,9). Tuttavia, lasciando aperto l'interrogativo, Agostino confessa di non sapere in che cosa consista questa categoria di "relazione non accidentale". Dovrà passare molto tempo finché Tommaso d'Aquino determini ulteriormente il loro contenuto con la categoria della "relazione sussistente". Agostino si sofferma nel cercare un'illustrazione.

Della spiegazione di essa si occupa il cap. 4, *La Trinità dell'amore, luogo del Deus Trinitas* (pp. 62-73). La considerazione di Dio in quanto Creatore del mondo ha mosso Agostino alla ricerca delle *vestigia* di quel mistero ineffabile nelle creature. E, tra di esse, la realtà più alta che esiste è appunto l'amore. A conferma di questa intuizione ci sono i vari passi giovannei che definiscono Dio stesso in quanto amore. Così, quando l'uomo si esercita nell'amore, sia verso gli altri uomini sia verso Dio, assomiglia di più al suo modello, Dio stesso, e dunque fa esperienza di quello che Dio è. Oltre a questo, Agostino scopre anche il fatto che l'amore ha sempre, per sua stessa natura, una dimensione trinitaria, giacché coinvolge un amante, un amato, e l'amore stesso che crea un legame tra essi (*De Trin* 8,10,14). L'analogia può ricevere due sviluppi possibili: il più evidente lo riferisce alla relazione interpersonale, ma può anche prodursi all'interno della medesima persona. Il grande dottore latino sceglie di sviluppare la seconda via perché – osserva Coda – non aveva a disposizione dei concetti abbastanza maturi perché un tale sviluppo non derivasse in triteismo. La sua scelta si orienta dunque sulla scia dell'amore di sé, e conduce alla determinazione della proprietà dello Spirito Santo come carità, che orienterà ogni successiva indagine latina sul mistero trinitario.

A modo di conclusione, Coda confronta le proprie riflessioni con quelle di tre altri interpreti di Agostino, tra di sé molto diversi: Tommaso d'Aquino, Rosmini, Bulgakov. In un modo o nell'altro, tutti hanno tratto dal pensiero trinitario agostiniano i principi secondo cui la donazione di sé è il costitutivo delle persone in base alla piena reciprocità per cui, nel donarsi, ogni persona riceve se stessa nuovamente; peraltro, questa dinamica di dono e ricezione di sé avviene pienamente in Cristo. Conclude il docente della lateranense con l'osservazione di una importante distinzione: tra gli uomini la donazione totale si produce solitamente in senso intenzionale, senza divenire ontologica tranne che al momento della morte, in cui tutta la persona con il suo essere viene messa nelle mani di Dio; invece le donazioni reciproche interne al mistero trinitario sono un vero donarsi e riceverci a livello ontologico (pp. 80-81).

Questo contributo teologico, nonostante la sua brevità, è senza dubbio pieno di spunti utili particolarmente a chi intende introdursi nella complessità della teologia trinitaria, ma anche a chi vuole accostarsi alla riflessione teologica più generale. Anzitutto ci fa capire meglio la grande personalità del vescovo d'Ipbona. La sua impresa non è stata mai intesa a una razionalizzazione del mistero, nel senso di esaurirlo tramite la conoscenza. Molto più lontano è il desiderio di creare nuove norme o aggiungere nuovi contenuti. Certamente, il suo metodo e i suoi punti di vista hanno una grande originalità, ma attingono dal dato rivelato e non da un sistema filosofico o da una creazione personale. Chi legge queste pagine si sentirà d'altra parte spinto anche ad unire la teologia speculativa con la spiritualità e con l'esercizio delle virtù cristiane, prima di tutte la carità. Agostino diventa così anche un grande ispiratore del rinnovamento della teologia, che da molto prima dell'ultimo Concilio vuole appunto vedersi più esperienziale, più vicina alla vita quotidiana e pertanto alla spiritualità cristiana.

E. ÁLVAREZ

F. COLNAGO, *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena*, Herder, Roma 2009, pp. 401.

IN questo libro l'A., sacerdote della diocesi di Bergamo, presenta una rielaborazione della propria dissertazione dottorale, discussa all'Istituto Patristico *Augustinianum* e avente come oggetto precipuo i componimenti poetici del filosofo e teologo Giovanni Scoto, detto "l'Eriugena" per la sua provenienza irlandese, vissuto all'incirca tra l'810 e l'877. Il lavoro consta di due parti principali: nella prima l'A. svolge un'analisi approfondita del contesto nel quale fiorisce la poesia di Giovanni Scoto, sia dal punto di vista culturale che da quello teologico, dedicando naturalmente un ampio capitolo alla vita, alle opere in prosa e al pensiero del maestro irlandese; la seconda parte del libro, più originale e specifica, mette al centro dell'analisi i carmi di Giovanni Scoto, concentrandosi specialmente sui loro aspetti teologici.

Occorre riconoscere preliminarmente che i componimenti poetici del maestro irlandese non sono famosi quanto il resto delle sue opere: sono soprattutto il trattato *De divina praedestinatione* e il corposo *Periphyseon* (o *De divisione naturae*) a costituire oggetto di studio, mentre i carmi sono impiegati raramente come testi di riferimento per l'analisi del pensiero dell'Eriugena. Eppure – è la convinzione di fondo dell'A. – essi non solo ci dicono molto sulla figura del loro autore dal punto di vista della vicenda biografica (in particolare sul suo ruolo di poeta alla corte carolingia), ma sono di particolare interesse anche per gli aspetti filosofico-teologici che ne emergono, in relazione al pensiero di Giovanni, com'esso si articola nelle sue opere più famose, e alle sue fonti di riferimento.

Come dicevamo, nella prima parte del lavoro l'A., delineando esaustivamente il *milieu* storico, culturale e teologico nel quale fiorisce la poesia eriugeniana, evidenzia anzitutto come i sovrani carolingi di fine VIII – inizio IX secolo, oltre che figure-chiave, nella storia dell'Europa nascente, dal punto di vista politico-istituzionale, si siano dimostrati fondamentali per le loro iniziative in campo culturale: sono da leggere in tal senso il fenomeno della cosiddetta "rinascita carolingia" (dominato dalla personalità dell'anglosassone Alcuino), l'organizzazione del sapere (con l'istituzione della *schola palatina*) e, a seguire, il contesto culturale che, in continuazione con quel momento di fioritura del sapere, caratterizza il mondo franco a cavallo della metà del IX secolo, quando Giovan-

ni Scoto emerge come l'intellettuale più brillante della sua generazione. L'attenzione dell'A. si rivolge specificamente agli aspetti culturali del regno di Carlo il Calvo (823-877), che costituiscono l'ambiente di riferimento immediato dell'Eriugena: il sovrano, definito già dai contemporanei "re-teologo" per il suo interesse alle tematiche teologiche, è colui che accoglie Giovanni Scoto a corte, che gli permette il completamento della sua già fruttuosa istruzione insulare (avviatasi nelle scuole monastiche d'Irlanda), che gli commissiona buona parte delle opere, in particolare le traduzioni dei Padri greci, e che è il principale destinatario dei carmi del maestro irlandese.

Dopo la contestualizzazione storico-culturale, il lavoro delinea sinteticamente la teologia del IX secolo, a partire dal suo metodo di indagine, con il riferimento alla Sacra Scrittura, il ricorso alle *auctoritates* patristiche e l'impiego sempre più massiccio delle arti liberali, in particolare della dialettica: proprio l'introduzione della dialettica nella teologia ha giocato un ruolo fondamentale nel sorgere, in quel periodo, di continui dibattiti teologici (spesso stimolati dallo stesso Carlo il Calvo), da quello più importante sulla predestinazione a quelli sulla natura dell'Eucaristia, sulla nascita verginale di Cristo, sulla Trinità, sull'anima e sulla visione beatifica. Le discussioni di quegli anni, che fanno da contesto teologico alle opere di Giovanni Scoto, vedono – almeno in parte – il coinvolgimento diretto del maestro irlandese: è nella controversia predestinazionistica, in particolare, che l'Eriugena segna un punto di svolta con il suo trattato *De divina praedestinatione*, nel quale la dialettica è ormai assunta a pieno titolo come strumento che permette alla ragione umana di indagare i misteri divini. La svolta di Giovanni non viene capita dai contemporanei – anzi è ufficialmente condannata nel concilio di Valence dell'855 –, ma il maestro, forte della protezione di Carlo il Calvo, continua la costruzione del suo potente sistema speculativo, sostenuto proprio dal rigore della dimostrazione dialettica e attingendo, grazie al lavoro di traduzione richiestogli dal re, alle sorgenti della patristica greca di stampo neoplatonico (Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa), inusitate per l'Occidente di allora: l'analisi della teologia dell'Eriugena, in parallelo con l'indagine sui contorni biografici – spesso misteriosi – della sua figura storica e con la presentazione dei suoi scritti, permette all'A. di evidenziare l'apporto "rivoluzionario" del maestro irlandese alla storia della filosofia e della teologia tra tarda antichità e primo Medioevo. È all'*opus magnum* costituito dal *Periphyseon* che viene dedicata, naturalmente, maggiore attenzione: percorrendo sinteticamente i contenuti del capolavoro di Giovanni, l'A. delinea quelle categorie filosofico-teologiche che costituiscono la cifra caratteristica del pensiero eriugeniano e che si ritrovano – come verrà mostrato nella seconda parte del lavoro – anche nei componimenti poetici del maestro, sebbene non con quella rigorosa sistematicità che è propria del *Periphyseon* e che i carmi, data la loro natura poetica, non perseguono allo stesso livello.

Forte del puntuale lavoro di contestualizzazione, nella seconda parte del libro l'A. si dedica più direttamente ai carmi eriugeniani. In primo luogo, vengono delineati dal punto di vista filologico i contorni del *corpus* poetico di Giovanni Scoto, presentando la trasmissione testuale dei componimenti, i problemi di autenticità (con la suddivisione fondamentale dei carmi in due sezioni, la seconda delle quali, denominata "appendice", contenente le poesie per le quali l'attribuzione eriugeniana si presenta meno sicura) e le edizioni critiche moderne. A questo punto, dopo aver illustrato una sua personale ed originale proposta di suddivisione dei carmi sulla base non della tradizione manoscritta (come avviene generalmente presso gli editori), ma dei contenuti, l'A. svolge un'analisi minuziosa dei testi poetici eriugeniani, mettendone in luce,

accanto all'occasione circostanziale e ai riferimenti storici, soprattutto la struttura e i contenuti (a seconda dei vari componimenti, prevalentemente filosofico-teologici, encomiastici, di preghiera per il re o per il popolo, strettamente legati a opere scritte o a immagini figurative che danno origine al testo, personali o, nei casi più incerti, di difficile precisazione). L'analisi permette di cogliere la ricchezza tematica dei carmi di Giovanni e, al contempo, evidenzia chiaramente la preponderanza dei versi a contenuto filosofico-teologico, che costituiscono il "grosso" della produzione poetica del maestro. Successivamente, quindi, l'A. si volge ad una ripresa sistematica degli aspetti teologici riscontrati nei carmi e li ordina secondo le categorie consuete al sistema della scienza teologica (trinitaria e cristologia, creazione e redenzione, ecc.). Per tutti questi passaggi teologici dei carmi, sono evidenziate anche, laddove possibile, le analogie con gli altri scritti di Giovanni Scoto, specialmente i trattati *De divina praedestinatione* e *Periphyseon*. Ne emerge ulteriormente la profondità teologica della poesia eriugeniana, nella quale il maestro irlandese si rivela un "poeta-teologo", che utilizza lo strumento poetico per affrontare le tematiche teologiche a lui più care (come il ruolo di mediazione del Verbo e delle cause primordiali nell'azione creatrice di Dio, la funzione redentrice di Cristo, il parallelismo tra *inhumanatio* di Dio e *théosis* dell'uomo, l'ascesa mistica dell'anima verso Dio e la sua conoscibilità da parte dell'uomo, e via di seguito).

L'originale impostazione poetica di Giovanni non prescinde dal ricorso a testi "ispiratori", dai quali il maestro ha potuto attingere stilemi poetici o espressioni-chiave: nel capitolo sulle fonti, la lingua e lo stile dei carmi eriugeniani, l'A. cerca di ritrovare proprio questi "echi" nei componimenti del maestro irlandese. Trattandosi di poesia, è evidente che Giovanni abbia subito anzitutto l'influenza di poeti a lui precedenti, dai grandi della classicità latina (*in primis* Virgilio) ai poeti carolingi; tuttavia, la rassegna delle fonti di origine poetica permette all'A. di confermare soprattutto l'originalità della poesia eriugeniana, poiché, pur presenti, i riferimenti ad altri testi poetici non sono molti e, soprattutto, sono limitati in genere ad allusioni non letterali. Si passa, di seguito, alle fonti non poetiche, la Sacra Scrittura da un lato e la tradizione patristica dall'altro: se l'apporto della Scrittura è ben rilevabile, specie nell'influsso dei passi biblici relativi alla Pasqua, i riferimenti patristici che si possono distinguere con sufficiente chiarezza nel testo dei carmi eriugeniani non sono molti, sicuramente sono meno di quelli che si rilevino in altre opere del maestro irlandese (prima fra tutte, il *Periphyseon*), e sono circoscritti quasi esclusivamente ai summenzionati tre Padri greci che l'Eriugena ha contribuito ad introdurre, con le sue traduzioni, nell'Occidente latino.

L'A. si sofferma, infine, sulla lingua e sullo stile dei carmi. Per quanto concerne la prima, si affronta l'affascinante problema – a tutt'oggi poco chiaro – della conoscenza eccezionale del greco da parte di Giovanni (per la quale l'A. propende per una soluzione che tenga conto sia dell'insegnamento impartitogli al riguardo nelle scuole d'Irlanda, sia dell'indubitabile arricchimento acquisito sul Continente grazie alla frequentazione dei testi patristici greci). Vengono poi delineate le caratteristiche della lingua poetica eriugeniana, un originale *pastiche* che denota l'intreccio inscindibile tra la lingua latina e i lemmi o gli interi periodi in greco: l'A. giunge alla conclusione che non si può parlare quasi mai, anche per le preponderanti parti latine, di un "latino puro", perché vi si trovano prestiti greci semplicemente traslitterati in alfabeto latino, oppure esso è accostato a parti in lingua greca o "infarcito" di parole greche. L'impressione complessiva riguardo allo stile dei carmi, infine, è quella di una cura attenta per la forma, specialmente per gli

“effetti sonori” dei versi, con il risultato di una poesia che, nonostante i giudizi talora dispregiativi di certa critica moderna, raggiunge un buon livello qualitativo.

Ci pare che, sostenuta da una precisa e interessante analisi di contestualizzazione storica, culturale e teologica, e corredata da un vasto apparato di note e bibliografia, l'opera in esame abbia l'indubbio merito di aver sollevato il velo su un aspetto non sempre conosciuto di Giovanni Scoto Eriugena, ovvero la sua produzione poetica. L'A. riesce convincentemente a mostrare la ricchezza e la profondità dei carmi eriugeniani, nella cui composizione il maestro irlandese tesse un intenso arazzo del suo complesso sistema teologico: affrontando le tematiche a lui più care con il dono di una visione allusiva e sintetica, Giovanni Scoto, come afferma l'A. nella conclusione, «non manca di giungere alla pregnanza che caratterizza le pagine migliori delle sue più famose opere in prosa e rivela al lettore di ogni tempo come la poesia, per sua stessa natura, possa aiutare l'uomo ad avvicinarsi ad una comprensione immediata (“noetica”, direbbe l'Eriugena) del Mistero divino».

F. CHICA ARELLANO

M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009.

ORMAI son passati dieci anni dall'inizio del terzo millennio. Un fatto che non sfugge a nessuno e che può sembrare addirittura più che lapalissiano. Invece, potrebbe risultare interessante metterlo in relazione al tema essenziale della lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, ovvero un'attenta e ulteriore riproposizione della santità della Chiesa e nella Chiesa, e pensare ai passi ormai compiuti e quanti ancora ci mancano da eseguire. Cito alcune parole del Venerabile Giovanni Paolo II che ci possano servire come punto di riferimento al commento del libro in questione: «Come il Concilio stesso ha spiegato, questo ideale di perfezione non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni “geni” della santità. Le vie della santità sono molteplici, e adatte alla vocazione di ciascuno. [...] È ora di riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione» (n. 30). La rilevanza dell'argomento si fa ancora più trasparente se si pensa a come è caro all'attuale pontefice Benedetto XVI il tema della santità nella Chiesa e dei santi, luci a cui ci affidiamo e che ci guidano nel cammino cristiano.

Se aggiungiamo a quello suindicato un'altra idea cara a Christopher Dawson, e tutt'altro che indifferente a Papa Benedetto, per i quali non si può separare la religione dall'origine delle culture, penso che si possa ben capire uno degli aspetti a mio parere più rilevanti di questo libro: la cultura e la società per essere vive hanno bisogno della santità della (e nella) Chiesa intesa come realizzazione esistenziale di un percorso di fede, di speranza e di amore. E questo, anche dalla prospettiva di un non credente; come non ricordare, nel presente contesto, le parole di Croce, “non possiamo non dirci cristiani”. La fede cattolica è sempre stata percepita dagli uomini di cultura come qualcosa di propositivo nei confronti della civiltà, e continua ad esserlo: è sempre in grado di offrire al mondo progettualità, capacità di generare una pluralità di fenomeni e di vivificare energie che portino ad una maggiore umanizzazione delle strutture e dei costumi. In questo senso, non va affatto dimenticato il titolo, *Concittadini dei santi e familiari di Dio*, che ci apre anche una linea di collegamento verso i primi cristiani, come orizzonte apo-

stolico della Chiesa di oggi: una Chiesa, possiamo dire, esistenzialmente più santa è di gran aiuto per il progresso sociale, per la pace nel mondo e per la concordia tra gli uomini.

Ciononostante, la riflessione sulla santità della Chiesa si è venuta a trovare in un momento di stallo. È così che alcuni si soffermano sulla fondamentale – perché fondante – santità della Chiesa, che non può che essere indefettibile, visto che ha la sua origine in Dio; per altri, il discorso spesso muove dalla considerazione che, se nella Chiesa si trovano mescolati santi e peccatori, essa stessa non può che essere “peccatrice”; nel mezzo vi è chi parla delle disfunzioni o della riforma nella Chiesa e della Chiesa, a seconda degli umori degli autori o dei loro principi ecclesiologici. Siamo davanti ad un discorso che si protrae da più di quarant’anni senza arrivare a una visione costruttiva che favorisca la ricezione dei suggerimenti al riguardo che il Concilio Vaticano II e il magistero successivo hanno prodotto.

Paradossalmente, se invece di guardare alla teologia consideriamo l’esperienza dei cristiani comuni, troveremo piuttosto un crescente interesse per la santità, come possono testimoniare le innumerevoli beatificazioni e canonizzazioni avvenute negli anni dopo il Concilio (e senza, purtroppo, dimenticare gli esempi di mancato comportamento cristiano da parte di pochi, fatto spesso gridato con rabbia dai *media*). Il quadro appena disegnato mostra quanto fosse necessaria ed opportuna una riflessione sulla santità della Chiesa che offrisse una risposta valida o almeno condivisibile, e sempre stimolante, a nuovi discorsi teologici.

Un’altro dei pregi del libro, non trascurabile a mio avviso, riguarda il fatto che il tema della santità della Chiesa viene studiato da più punti di vista. Innanzitutto, l’autore ci fa fare un viaggio attraverso la storia dell’ecclesiologia, dal primo manuale *De Ecclesia* fino ad oggi. Nei primi due capitoli di questa prima parte, si parlerà delle *auctoritates* medioevali e rinascimentali – Giacomo da Viterbo, Giovanni da Ragusa, Agostino Favaroni, Juan de Torquemada –, passando poi dal Bellarmino, la Riforma cattolica e la manualistica classica, fino al movimento di rinnovamento romantico di Möhler e Newman. Dopodiché De Salis aggiunge nuove sfumature interessanti sul percorso storico, che si dividerà in tre versanti, uno apologetico, uno spirituale e un altro a carattere dogmatico. Nella linea apologetica, troviamo una trattazione della manualistica ottocentesca della Scuola romana, e autori del calibro di Rosmini, Pilgram e Scheeben, già alla ricerca di una forma di fare teologia che includesse anche l’approccio dogmatico. Il secondo versante – che occupa tutto il quarto capitolo – è spirituale. È da rilevare, in questa sezione, la figura del P. Arinterio, all’inizio del secolo xx, e il suo interesse per la santità che deriva dalla sua visione della Chiesa come organismo della vita in Cristo. Infine, la trattazione dell’aspetto dogmatico si concentra sui principali temi studiati nel secolo xx e arriva fino alla conclusione del Concilio Vaticano II. Ad esso si dedica il capitolo quinto; qui l’autore mette al vaglio alcuni temi di rilievo: la divisione della Chiesa in struttura e vita, la riforma della Chiesa, l’appartenenza alla Chiesa, il rapporto tra funzioni e stati di vita nella Chiesa, nonché spunti sul dibattito riguardo alla cosiddetta “chiesa peccatrice”, il rapporto tra santità e missione e, infine, alcuni appunti sugli sviluppi della mariologia. La presentazione sarebbe rimasta incompleta se in questa rassegna fosse stata omessa la trattazione sul Catechismo Romano e altri catechismi. La lettura, pur potendo sembrare lunga non risulta per niente priva di utilità, bensì manifesta che l’idea di santità ha strutturato per secoli la vita cristiana.

Chiusa la trattazione in parallelo di questi tre capitoli, l’autore studia nelle tre sezioni

del testo la fase posteriore al Concilio Vaticano II. Prima di tutto si sofferma sulle principali coordinate in cui si è mossa la teologia negli ultimi quarantacinque anni; dopodiché passa in rassegna le indicazioni provenienti dal magistero riguardo al tema della santità della Chiesa, includendovi anche il documento della Commissione Teologica Internazionale dell'anno 2000 "Memoria e Pentimento"; infine fa una breve presentazione della riflessione teologica sull'argomento. Colpisce, di primo acchito, la relativa povertà di questa riflessione, specie se comparata a ciò che il magistero ha prodotto sul tema della santità negli ultimi decenni. Forse un altro dei pregi di questo studio storico è proprio mostrare che dall'integrazione dell'ecclesiologia con la morale, la teologia spirituale, la storia della Chiesa ed altri campi del sapere teologico si possono ricavare più frutti, e aprire vie a nuovi sviluppi, nonché aiutare a fare un passo ulteriore nel processo di ricezione del Concilio Vaticano II.

Dopo l'itinerario storico, l'autore passa a un discorso di teologia sistematica; questa parte può essere considerata come la sua proposta di sistematizzazione del trattato sulla santità della Chiesa. È stata divisa in quattro capitoli: il settimo è dedicato a questioni metodologiche; l'ottavo, in modo più specifico, alla santità della Chiesa; il nono affronta l'annosa questione del peccato dei figli della Chiesa; e, per finire, nel decimo viene tratteggiata l'azione santificatrice della Chiesa.

Tra le questioni metodologiche l'Autore sottolinea un punto, forse dimenticato in altri contesti caratterizzati da preconetti di indole teologico-culturale, che rimarrà la guida del presente capitolo, e cioè l'esperienza di vita cristiana del fedele di Cristo oggi messa a confronto con la vita dei primi cristiani. Il teologo portoghese ci mette sull'allerta riguardo all'assuefazione che a volte sembra riscontrarsi tra pastori e fedeli nel modo di capire e valutare gli insegnamenti riguardanti la santità cristiana.

Il capitolo ottavo, che comincia con un percorso biblico, porta in sé la tesi principale dell'autore: la distinzione tra santità della Chiesa in senso oggettivo e in senso soggettivo ha una utilità metodologica provata lungo la storia, ma va anche completata o integrata con una ulteriore separazione-distinzione all'interno del discorso teologico, vale a dire tra santità di dono e santità di compito. Per De Salis, il primo termine non corrisponde soltanto a ciò che Dio offre alla Chiesa – e a ogni battezzato – affinché essa realizzi la missione affidatale dal Cristo, ma bisogna anche aggiungere a ciò che ogni cristiano riceve tutto il tesoro di grazie spirituali provenienti dalla vita vissuta degli altri fedeli, le indicazioni, i suggerimenti e le raccomandazioni fatte dai pastori, gli sviluppi dottrinali e spirituali raggiunti all'interno della Chiesa, ecc.: tutto ciò è pure dono per colui che arriva alla Chiesa. Quindi, possiamo dire che ogni traguardo di santità a cui la Chiesa arriva può essere offerto alle generazioni venturose e a sua volta tramandato, migliorato e raffinato fino alla fine dei tempi. Purtroppo, parte del dramma di noi cristiani è che possiamo dimenticarci del dono che ci è stato consegnato, o del senso di tale dono; ci possiamo anche dimenticare del fatto che per noi costituisce un dovere migliorare le condizioni in cui lo abbiamo ricevuto. In questo ambito, quindi, oltre ai doni che Dio concede continuamente alla sua Chiesa, troviamo spazio per parlare della risposta dei cristiani, quello che l'autore chiama il volto della Chiesa: la terra di mezzo della libertà, dove entrano in contatto l'azione divina e quella umana. Tuttavia, l'autore non identifica questo volto con la dimensione sacramentale della Chiesa, ma piuttosto con il volto della Chiesa come presente in ogni cristiano e negli aspetti e dimensioni della Chiesa.

Da ultimo, ma non con minor importanza, mi preme riprendere un soggetto che il teologo portoghese sottolinea con speciale efficacia, e che ci serve anche allo scopo di rac-

chiudere il dialogo da cui abbiamo iniziato: per rinnovare lo slancio della vita cristiana l'autore propone di dare più peso alla chiamata universale alla santità – tema prettamente biblico, sul quale san Josemaría Escrivá ha ricevuto luci che aiutano ad approfondirne la portata – e cioè di trovare maniere di unire, nel dibattito sulla santità della Chiesa, gli aspetti dogmatici a quelli spirituali. La maggior presenza e integrazione di questo tema all'interno del plesso concettuale santità-dono e santità-compito potrebbe favorire la ricezione di alcune idee conciliari non ancora sufficientemente sviluppate; nonché far comprendere più adeguatamente l'unità vitale che esiste tra la santità ontologica e la santità morale della Chiesa e dei cristiani, una questione che sta alla base tanto della teologia spirituale quanto della teologia morale.

Non ci resta che augurare all'autore ulteriori approfondimenti sul tema della santità, basilare tanto a livello strutturale istituzionale della Chiesa come a livello dell'unità di vita del credente.

J. M. MARTÍN

P. L. GUIDUCCI, *L'identità affermata. Storia della Chiesa medievale*, Las, Roma 2010, pp. 756.

Pier Luigi Guiducci è docente di Storia della Chiesa medievale e di Storia della Spiritualità presso la Pontificia Università Salesiana. Tra le sue pubblicazioni spiccano due di taglio generale: il manuale in due volumi *La Chiesa nella Storia. Duemila anni di Cristianesimo*, Elledici, Leumann 2008²), in collaborazione con Andrea M. Erba, e l'antologia *Fontes. Documenti fondamentali di Storia della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, in collaborazione con Luis Martínez Ferrer. Il manuale che presentiamo è espressione dell'impegno didattico dell'Autore, ed è rivolto in modo preferenziale agli studenti e a quanti sono interessati ad avere una visione complessiva del cammino della Chiesa in epoca medievale. La materia trattata è molto vasta: dalle invasioni barbariche (v e vi secolo), al pontificato di Leone X (1513-1521), agli inizi della Riforma protestante.

Dopo un'opportuna introduzione riguardante la sempre non chiara indicazione dell'inizio e della fine del Medioevo (pp. 5-24), il libro si articola in otto parti. La prima copre il periodo *Dalle invasioni barbariche all'espansione islamica* (pp. 27-131), divisa in cinque capitoli sulle invasioni dei popoli barbari, sulle iniziative missionarie, sull'attività dei pontefici e sull'espansione dell'Islam, ove non mancano considerazioni di tipo pastorali riguardo ai seguaci di Maometto (pp. 128-129).

La seconda parte, intitolata *Dal nuovo ruolo del vescovo di Roma alla separazione con l'Oriente* (pp. 135-182), accoglie capitoli dedicati al rafforzamento istituzionale del papato, al ruolo di Carlo Magno e alla separazione dell'Oriente. Desti interesse la trattazione sui fondamenti del *Sacrum Romanum Imperium* (pp. 156-160): l'idea della *renovatio Imperii*, il *De Civitate Dei* di sant'Agostino e la dottrina delle due spade di papa Gelasio.

La terza parte, *Sacerdotium et imperium* (pp. 185-327), focalizza la storia della Chiesa da Carlo Magno a Innocenzo III, con particolare attenzione alla riforma gregoriana, ai primi quattro Concili lateranensi, al movimento crociato, a Bernardo di Chiaravalle, e alla Scolastica. La quarta parte ha per argomento *Ortodossia ed eterodossia nei nuovi movimenti religiosi* (pp. 331-382), con capitoli dedicati agli ordini mendicanti, a quelli ospedalieri (con una sintesi dei più recenti studi in merito) e all'Inquisizione, studiata quest'ultima sia a livello dottrinale che istituzionale.

La quinta parte riflette particolarmente la mentalità storiografica dell'Autore. Si inti-

tola *La fede manifesta: nei vissuti, nella cultura, nell'arte, nella letteratura* (pp. 385-539). Il primo capitolo, *Le ore del quotidiano e il tempo di Dio*, spiega efficacemente l'importanza del soprannaturale per l'uomo medievale, con una visione fondamentalmente positiva del creato, osservato gioiosamente come una delle manifestazioni di Dio. Tale orientamento viene incarnato in modo paradigmatico nel "Cantico delle creature" di Francesco d'Assisi. Ciò nonostante – è un rilievo dell'A. – non mancheranno comunque comportamenti di tipo fideistico che condurranno in alcuni casi alla credulità e a un rapporto meccanicistico con Dio, sopravvalutando i racconti leggendari. Detto questo, i diversi capitoli di questa parte presentano la grande ricchezza spirituale dell'Età Media anche attraverso l'indicazione di alcuni personaggi significativi provenienti da ambienti sociali diversi (Jacopa de' Settesoli, Elisabetta d'Ungheria, Yves de Kermartin, Margherita da Cortona, ecc). Il capitolo 21 è ricco di riferimenti a correnti mistiche nell'ambito renano, fiammingo e inglese. Nel capitolo dedicato alla teologia, la parte concernente Tommaso d'Aquino (pp. 492-497) costituisce una pregevole sintesi dottrinale-pedagogica. Concludono questo capitolo due trattazioni sull'arte e sulla letteratura cristiana.

La sesta parte, che ha per titolo *Il tramonto progressivo di un'epoca* (pp. 543-627), si sviluppa in diversi capitoli occupandosi di Bonifacio VIII, del papato avignonese, dello scisma occidentale e degli effetti del conciliarismo fino al Concilio di Firenze. Tra i moltissimi argomenti esposti, acquista un proprio risalto la trattazione dell'Anno Santo del 1300 (pp. 556-560).

La sesta e ultima parte ha per titolo *Agli albori dell'epoca moderna* (pp. 631-739). Apre con un lungo capitolo sulla "*devotio moderna*" (pp. 631-650). Di seguito, il lettore trova le pagine di introduzione ai concetti di Rinascimento e di Umanesimo (pp. 651-654) sono di grande lucidità sintetica. Lo spazio geografico-culturale considerato non riguarda solo l'area italiana, ma attiene anche ad altri Paesi (Inghilterra, Spagna, Francia, Croazia, ecc.). Tra i papi rinascimentali, oggetto di un altro capitolo, spicca la complessa personalità di Pio II Piccolomini (pp. 701-706). Al riguardo, non si nascondono mancanze morali e pastorali di diversi pontefici del tempo, ma vengono posti in risalto anche aspetti di luce, di santità e di sollecitudine pastorale da parte dei pontefici o di altre personalità rilevanti sul piano decisionale. L'ottava e ultima parte, *Misericordia divina e indulgenze ecclesiali* (pp. 727-739), si occupa degli anni santi e dei giubilei tra il 1300 e il 1550.

L'arco cronologico del volume è molto vasto, e riflette un impegnativo lavoro di sintesi manualistica. Naturalmente lo specialista potrà fare diverse integrazioni su alcune affermazioni dell'Autore, ma il risultato complessivo, a nostro giudizio, è quello di aver offerto un efficace strumento per la formazione degli studenti e per le ricerche di quanti sono interessati a meglio comprendere le tante dinamiche dell'epoca medievale. Gli elementi descrittivo-narrativi, predominanti nell'opera, sono inquadrati pedagogicamente con sottolineature e considerazioni di tipo pastorale (ad esempio pp. 128-129, 145-146). Sono molto evidenziati gli aspetti di vita interna della Chiesa (in particolare quelli riferiti alla spiritualità, alle opere di carità e alla santità). Le correnti teologiche e filosofiche hanno un posto importante, accanto ai temi classici dei processi di evangelizzazione o dei rapporti tra Chiesa e Stato. Per quanto riguarda l'abbondante bibliografia, sarebbe forse utile distinguere meglio le opere di riferimento di tipo generale, da inserire nelle "indicazioni bibliografiche" alla fine di ogni capitolo, dalle note in calce, più specifiche, da situare all'interno dei capitoli. Il lavoro presenta anche un notevole corredo cartografico.

M. ZAPPELLA (coord.), *La Nuova versione della Bibbia dai Testi Antichi* (NVBTA), San Paolo 2010ss.

LA presente collana biblica, i cui volumi sono venuti alla luce a partire da ottobre del 2010, s'inserisce nell'ampio quadro di pubblicazioni sorte nelle ultime decadi, nell'ambito italiano, per favorire la conoscenza del testo biblico. Ciò che distingue il presente lavoro riguarda principalmente due aspetti: il ricollegamento, in vista del dovuto aggiornamento teologico-culturale, all'impresa portata a termine della stessa casa editrice più di quaranta anni fa, nota come *Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali* (1967); e l'impegno di offrire un prodotto che, senza perdere la qualità e il rigore scientifico, sia anche accessibile a un ampio pubblico di lettori non specialisti, dotati però di un minimo di conoscenze culturali (sacerdoti, studenti dei seminari e degli Istituti di scienze religiose, e in genere tutti i cultori del testo biblico). La collana si colloca perciò sulla scia del desiderio/volontà espresso da Benedetto XVI nell'Esortazione Apostolica *Verbum Domini*, quello di promuovere nella Chiesa una conoscenza più profonda della Bibbia in tutti i settori della vita ecclesiale, come esprimono le seguenti parole: «Se è vero che la liturgia è il luogo privilegiato per la proclamazione, l'ascolto e la celebrazione della Parola di Dio, è altrettanto vero che quest'incontro deve essere preparato nei cuori dei fedeli e soprattutto da questi approfondito ed assimilato [...]. Insieme ai Padri sinodali esprimo il vivo desiderio affinché fiorisca "una nuova stagione di più grande amore per la sacra Scrittura da parte di tutti i membri del Popolo di Dio, cosicché dalla loro lettura orante e fedele nel tempo si approfondisca il rapporto con la persona stessa di Gesù"» (n. 72).

Caratterizzano più specificamente la presente collana, innanzitutto, la scelta di stampare a fronte della traduzione italiana il testo biblico di partenza (ebraico, aramaico o greco a seconda dei libri biblici), facilitando al lettore una conoscenza più diretta del testo. In questo senso, la linea editoriale ha voluto lasciare ai rispettivi autori, come già accadeva nella collana precedente, la responsabilità di realizzare una propria traduzione italiana, che fosse però garantita dalla fedeltà al testo originale e presentata in un linguaggio gradevole e comprensibile. Non mancano tuttavia riferimenti e confronti con la versione Cei del 2008. Si è trattato certamente di una sfida, di cui il susseguirsi delle pubblicazioni potrà confermare la ragionevolezza. In qualsiasi caso, dalla scelta presa è sorto indubbiamente un preciso beneficio, quello di accludere ad ogni volume "un primo livello di commento", di taglio prevalentemente storico e filologico, rivolto a giustificare la versione italiana nelle sue opzioni più importanti, cioè, sul modo come sono stati prospettati e risolti i problemi di tipo testuale, grammaticale e semantico più rilevanti del testo biblico originale.

Nel corpo centrale dell'opera si è introdotto, inoltre, affiancato al primo livello di commento, un secondo livello, di natura più decisamente esegetico-teologica. Nei volumi finora pubblicati si apprezza l'attenzione con cui i diversi autori hanno affrontato le più varie questioni d'indole letteraria, narrativa e argomentativa del testo biblico. Certamente, si osserva anche una diversa sensibilità per quanto riguarda l'approfondimento teologico e il modo di valutare le problematiche storiche del libro biblico. In genere, tuttavia, l'attenzione prestata alla dinamica narrativa del testo, al rapporto Antico/Nuovo Testamento e all'inquadratura dei diversi brani analizzati nel contesto del libro, ha favorito una presentazione ampiamente plausibile del contenuto. Sarebbe stato tuttavia

da desiderare un più abbondante ed esplicito inserimento del commento nell'esegesi patristica e nella tradizione profetica della Chiesa, come segnalava l'esortazione apostolica *Verbum Domini* 48-49.

Completano sostanzialmente ogni volume, da una parte, la consueta introduzione, con la presentazione delle caratteristiche letterarie e teologiche del libro biblico nonché degli elementi legati al testo e alla sua composizione (titolo, posto nel canone, data, autore, storia della composizione), dall'altra, una riflessione sull'uso nella liturgia dei brani in questione. Quest'ultima parte, come si osserva nei volumi pubblicati, si presenta non come una semplice appendice, ma come un complemento essenziale, inteso a proporre un'attualizzazione della parola di Dio nella vita della Chiesa, o più esattamente, del libro biblico nel ciclo dell'anno liturgico. Che quest'ottica si mantenga nei successivi volumi della collana è del tutto auspicabile, anche perché l'autore che illustrerà tale sezione sarà lo stesso, il prof. Gaetano Comiati.

Un ultimo aspetto da segnalare, caratteristico pure di questa collana, è l'ordine di presentazione dei libri, quello della Bibbia ebraica, scandito secondo la sequenza *Torah*, *Nebi'im*, *Ketubim*. A nostro avviso, se una tale struttura può avere il vantaggio di permettere un dialogo più costruttivo a livello scientifico con il mondo ebraico e in ambito ecumenico, rischia di produrre un certo disagio a coloro a cui sembra rivolgersi la collana più direttamente, un pubblico non eccessivamente specializzato e più abituato a un modo determinato di concepire organicamente e teologicamente il canone biblico.

In definitiva, e nonostante i limiti che a nostro parere esistono, ci troviamo con una collana chiamata a occupare un posto importante nella produzione biblica italiana, sia per il suo alto e al contempo accessibile livello scientifico e accademico, sia per lo sforzo di collocare l'analisi dei testi biblici nel quadro di un'interpretazione credente della Scrittura, sia infine per la prospettiva liturgica che contiene.

M. TÁBET

C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 404.

IL noto studioso della storia e letteratura patristica pone a disposizione dei lettori una pregevole sintesi di una importante tappa nella storia della teologia cristiana. Oltre ad alimentare la spiritualità cristiana tramite la fondazione monastica di san Basilio, i loro insegnamenti definirono, infatti, la comprensione cristiana di Dio e del mondo. Il contesto travagliato della Chiesa nel secolo IV, con le eresie ariane ed eunomiane fece sì che la loro risposta costituisca una delle vette più alte e salde della teologia.

Anche se tradizionalmente per "Cappadoci" vengono intesi Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, Moreschini aggiunge altri tre nomi, senza sminuire l'autorità dei più significativi. Primo tra essi è Gregorio il Taumaturgo, e la sua inclusione si giustifica per essere stato lui il fondatore della chiesa cristiana in Cappadocia. Inoltre, essendo stato precedentemente discepolo di Origene, riportò nella sua zona d'origine il pensiero del grande alessandrino e tramite l'amicizia con la famiglia a cui appartenevano Basilio e Gregorio di Nissa, li introdusse al pensiero di Origene. Dopo averlo approfondito in soggiorni di studio nella capitale egiziana, l'assunzione del pensiero origenista da parte loro condusse al recupero degli aspetti più validi, successivamente integrati nella dottrina.

Va considerato anche Anfiloquio di Iconio, cugino di Gregorio di Nazianzo e collabo-

ratore di questi e di Basilio nel governo della propria diocesi, dipendente di Cesarea, e nello sforzo per contrastare le tesi contro la divinità del Figlio e dello Spirito Santo. Lui è il destinatario dell'importante trattato di Basilio *Sullo Spirito Santo*. In fine, è incluso anche Evagrio Pontico, per essere stato originario della Cappadocia, e appartenente alla stessa generazione di Basilio e Gregorio di Nazianzo. Di quest'ultimo fu grande amico, in un periodo controverso e difficile in cui Gregorio occupò la cattedra vescovile di Costantinopoli, in coincidenza con la seduta del secondo concilio ecumenico. L'aspetto più importante della sua riflessione, la dottrina monastica, prende spunto dall'insegnamento dell'amico con l'aggiunta di certi aspetti dell'insegnamento basiliano e, tramite la definizione del metodo della *hesychia*, acquisterà un ruolo di primo ordine nello sviluppo della spiritualità bizantina.

L'insieme dei primi due capitoli costituiscono una prima parte storica in cui vengono presentati i protagonisti e i fatti che hanno segnato le particolarità del cristianesimo nella regione. Probabilmente, il contributo più importante di queste pagine consiste nel proporre un equilibrato giudizio nell'interpretare le vicende di delicate questioni di "politica ecclesiastica", riguardanti soprattutto l'esercizio dell'autorità in Basilio. Le motivazioni delle scelte, a prima vista autoritarie, vengono chiarite alla luce delle difficili circostanze provocate dalla controversia ariana.

Alla presentazione storica segue una seconda parte, molto più estesa, di carattere sistematico e intesa a far conoscere i contributi dei cappadoci nelle diverse aree della teologia. Apre la sezione un capitolo intitolato "Letteratura e generi letterari nella produzione dei Cappadoci" (pp.77-159), nel quale si rileva in che modo la scelta di un modo di espressione riflette la personalità e gli interessi dell'autore. Oltre ai discorsi, genere privilegiato dai cappadoci, sono anche rilevanti i trattati, poemi, epistolari e opere ascetiche. Così, dalla preferenza per le lettere e i trattati di impostazione ascetica è possibile vedere il riflesso del carattere pratico e deciso di Basilio; e negli estesi discorsi e nei poemari, la personalità mistica e filosofica di Gregorio di Nazianzo; mentre negli opuscoli teologici intesi a chiarire temi ben determinati emerge l'impronta serena e speculativa di Gregorio di Nissa.

Il capitolo 4, "Una filosofia cristiana" (pp. 160-236) espone il rapporto dei Padri Cappadoci con le filosofie del loro tempo. Tra esse, va evidenziata quella Neoplatonica, ma senza scapito di altre correnti di pensiero quali lo stoicismo e persino il cinismo. In questo senso, il principale contributo di queste pagine è quello che si può definire con Moreschini una sintesi critica del pensiero greco. Nei confronti con la sempre più superata tesi della ellenizzazione del cristianesimo, l'analisi dei testi cappadoci rileva che i Padri scelsero accuratamente gli elementi messi in luce dalla filosofia per aiutare alla comprensione della Rivelazione, che costituisce il perno e il principio basilare di ogni riflessione, che perciò si può definire veramente cristiana. È comunemente riconosciuto, in questo senso, il legame dei tre cappadoci agli sviluppi della Scuola di Alessandria che, con Filone, Clemente e, soprattutto Origene, rimanda al pensiero neoplatonico. Nonostante ciò, anche la comprensione stoica dell'uomo fu ripresa per lo sviluppo della morale, dell'antropologia e persino dell'ascetica. Dall'esposizione si desume che i Cappadoci furono eclettici in quanto nei confronti delle filosofie del tempo, in quanto guidati dalla verità rivelata sulla Sacra Scrittura.

Moreschini tratta in seguito i principali temi teologici, iniziando, nel capitolo 5, con la "Teologia Trinitaria" (pp. 237-286). Le pagine offrono una valida giustificazione del perché quella cappadocia sia ritenuta una delle più pregevoli sintesi in ogni tempo. A

modo di introduzione viene presentata una sintesi del contesto storico dopo niceno, con la divisione degli ariani e l'inasprimento delle controversie. Senza ignorare le differenze esistenti tra gli scrittori cappadoci, lo schema scelto come guida dell'esposizione parte da una convinzione comune a tutti, e cioè che la vera fede si trova in un punto medio tra gli estremi del monoteismo stretto e il politeismo, riprodotti, in contesto cristiano, nelle eresie sabelliana e ariana. In questo senso, si comprende facilmente quanto differisca l'idea cristiana di Dio da quelle pagane, anche nei casi in cui certe immagini di origine pagana ispirarono l'illustrazione cristiana. Viene anche ben definita la genesi dei concetti di monarchia, sostanza, ipostasi e relazione, basilari alla spiegazione cristiana dell'unità di Dio in Trinità. Per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero, è giusto sottolineare come nella presentazione di Moreschini, fu Basilio ad intraprendere una ricerca sulla definizione della ipostasi, la quale fu sviluppata soprattutto da Gregorio di Nazianzo, al quale è dedicata una ampia sezione di pagine, includente una accurata scelta di testi, e a Gregorio di Nissa, presentato soprattutto come seguace dei suoi grandi predecessori.

Più brevemente, il capitolo 6 avvicina il lettore a "La cristologia dei Cappadoci" (pp. 287-308). Essendo una questione poco trattata dai cappadoci stessi, perché al loro tempo l'argomento più pressante era la teologia trinitaria, il testo si incentra sullo studio della lettera di Gregorio di Nazianzo ad Apollinare (Ep. 101,12ss.), contenente una prima spiegazione della natura dell'Incarnazione del Verbo e una difesa dell'autenticità delle sue due nature. I passi riguardanti la verità della natura umana del Verbo diverranno particolarmente importanti nel secolo successivo, perché anticipano la dichiarazione calcedoniana sull'unione ipostatica. D'altra parte, vengono aggiunti alcuni brani sulla cristologia di Gregorio di Nissa, e finalmente si fa attenzione alla riflessione in materia di Evagrio Pontico, la quale, sebbene in linea di massima sia ortodossa, è anche permeata dal subordinazionismo di stampo origenista.

L'esteso capitolo 7, tratta "L'impegno ascetico dei Cappadoci" (pp. 389-353). In esso, la personalità di Basilio appare nuovamente come punto di partenza. Nella fondazione delle diverse comunità, egli decise di seguire direttamente le prime comunità cristiane di Gerusalemme, prendendo le descrizioni della vita dei primi cristiani descritte negli Atti degli Apostoli. In questo senso, il monachesimo basiliano è diverso da quello precedentemente istituito da Pacomio in Egitto. Come note più specifiche, le comunità non erano del tutto chiuse, e molto attente alle considerazioni di pratica ascetica e spirituale. Venivano proposte anche a tutti i cristiani, sebbene alcuni le seguivano solo temporaneamente mentre altri le sceglievano per tutta la vita e si impegnavano in un'ascesi più rigorosa. Nonostante il nome di "regola", le norme di Basilio vengono proposte come raccomandazioni, inizialmente furono dette ai monaci e successivamente raccolte per scritto dai discepoli, interessati a conservare il pensiero del loro fondatore.

Nei confronti del monachesimo basiliano, che è fondamentalmente una forma di vita comune ed ecclesiale, l'ideale diffuso da Gregorio di Nazianzo appare meno originale e di stampo più filosofico, al modo di un ritiro individuale inteso a coltivare lo studio e l'ascesi. È caratterizzato anche da una certa impostazione platonica nella comprensione del rapporto tra anima e corpo, così come nella proposta della virtù della prudenza come purificazione del corpo e dei sensi intesa a favorire l'incontro con Dio. Questa proposta è stata la fonte principale della regola proposta da Evagrio, introduttore del metodo della "tranquillità dell'animo" (*hesychia*) per il raggiungimento dell'unione con Dio. In ogni caso, su di lui c'è anche una certa influenza dell'impostazione basiliana,

riflessa principalmente nell'invito costante a lottare contro i nostri cattivi pensieri, principali ostacoli alla contemplazione.

Anche come ripresa del pensiero platonico, Gregorio di Nissa rileva la virtù della saggezza e il primato della grazia sul volere umano come mezzi più adatti alla contemplazione. Oltre a ciò, l'impegno ascetico da lui promosso prende da Origene e da categorie plotiniane, che portano a spiegare la divinizzazione come la fine di una successione di fasi di luce (che fanno seguito alla riconoscenza dei peccati) e ombre (frutto dell'esperienza di quanto sia piccola la conoscenza umana di Dio).

L'ultimo capitolo, spiega "L'esegesi dei Cappadoci" (pp. 354-369). I tre protagonisti prendono, in questo argomento, da Origene, e privilegiano sempre il suo metodo allegorico anche se con certe modifiche che introducono aspetti dell'esegesi letterale antiochena. A tale riguardo, Basilio è critico nei confronti degli abusi del metodo allegorico, e sceglie di fare molta attenzione alla natura di ogni testo come passo previo alla sua interpretazione. In questo senso si esprime anche Gregorio di Nazianzo nel Discorso 45, l'unico che fa attenzione all'esegesi ed in cui manifesta di voler trovare una via media tra letteralismo e allegorismo. Il contributo cappadoce più importante all'esegesi proviene in ogni caso da Gregorio di Nissa che definisce l'attenzione al contesto letterario e soprattutto alla fine (*skopos*), che certamente si rapporta alla fede, per fare un'interpretazione vera e rigorosa di ogni brano della Scrittura.

Questa sintesi è indubbiamente utile a chi desideri avere un primo approccio alla dottrina cappadocia e alla personalità dei suoi protagonisti, scritta anche con l'autorevolezza dei molti anni di studio approfondito della patristica. Ciò nonostante, risulta forse scarsa l'attenzione rivolta al contributo teologico di Gregorio di Nissa, un grande pensatore e sistematizzatore del pensiero teologico-dogmatico dei suoi predecessori. Nell'ambito della distribuzione dei contenuti, lo spostamento dell'esegesi all'ultimo capitolo non sembra del tutto attinente alla portata fondante della Sacra Scrittura nella teologia cristiana. Trovandosi in dipendenza da essa ogni proposta filosofica, dogmatica o ascetica, sembrerebbe stata meglio se inserita all'inizio della parte sistematica del lavoro. Per ultimo, un'eventuale aggiunta di un capitolo sul pensiero antropologico aiuterebbe alla migliore comprensione dell'ideario ascetico e spirituale.

E. ÁLVAREZ

P. YFANTIS, *Chiamata alla santità. I fondamenti teologici, ascetici ed ecclesiologici della spiritualità ortodossa*, I.S.E. «San Bernardino», Venezia 2010, pp. 386.

IL libro è strutturato in due parti nettamente differenziate. Nella prima si presenta una riflessione sullo studio teologico della spiritualità nel campo della tradizione ortodossa (pp. 9-150), mentre la seconda è costituita da un'Appendice in cui si offre un'antologia di testi ascetici e spirituali di autori orientali, dal secolo IV fino al secolo XX, preceduti da una breve presentazione (pp. 153-376). Chiude il libro una bibliografia aggiornata dei diversi aspetti della spiritualità ortodossa (pp. 377-385). Qui presenterò soltanto la prima parte, lasciando parlare abbondantemente l'Autore.

Il volume inizia con un prologo chiamato «Testimonianza introduttiva», dove si raccoglie un brano del colloquio fra san Serafino di Sarov e Nicola Motovilov, che ebbe luogo nel 1831. Le parole del santo *starec*: «Acquisire lo Spirito di Dio è dunque il vero fine della nostra vita cristiana» costituiscono il *leit-motiv* che guida le riflessioni dell'Autore lungo quest'opera.

Nel primo capitolo o *Introduzione*: «La spiritualità ortodossa come discorso sui santi e discorso sulla santità», viene esposto il quadro metodologico entro il quale si sviluppa la problematica di questo studio. In esso si afferma: «Lo studio della spiritualità, nel campo della tradizione ortodossa, consiste nello studio sistematico, nella valutazione e nel commento di tutte le fonti scritte o di altro genere che registrano e documentano questa esperienza di vita spirituale» (p. 15). Seguitamente, l'Autore individua tre dimensioni dell'esperienza spirituale «che corrispondono grosso modo alle intenzioni scientifiche e alla struttura tripartita dello studio presente» (*ibidem*). La prima è la dimensione teologica, che presuppone una vita nello Spirito Santo, conducente l'uomo alla partecipazione del modo divino di vita, alla cristificazione e alla adozione divina. La seconda dimensione è quella ascetica, che deriva dall'esperienza accumulata della Chiesa. La terza dimensione è quella ecclesiologica o sacramentale (cfr. pp. 15-16).

Nel capitolo secondo: «Approcci semantici», si compie una precisazione terminologica e contenutistica sui concetti di «spiritualità» e «vita spirituale». In tale contesto si approfondisce lo statuto epistemologico della teologia spirituale nella tradizione ortodossa, e si afferma che «la spiritualità, nell'ambito della tradizione ortodossa, è legittima dal punto di vista teologico solo quando presuppone, favorisce e fa crescere la partecipazione dell'uomo alla vita dello Spirito Santo. Per questo motivo, la spiritualità ortodossa descrive l'evento della santità, intesa come partecipazione carismatica alla gloria divina. Se la vita cristiana ha come scopo la divinizzazione dell'uomo, il santo è l'incarnazione viva di questo scopo e la sua vita e le sue parole compongono le "materie prime" per lo studio di questo cammino dell'uomo verso il raggiungimento della sua destinazione spirituale, basata sulla chiamata alla santità. Conseguentemente, una trattazione ortodossa della spiritualità come discorso sulla vita spirituale è principalmente una "agiologia", cioè discorso sull'evento della santità» (pp. 30-31).

Nel capitolo terzo: «Intorno alle fonti della spiritualità ortodossa», si afferma: «Secondo i manuali sistematici dell'Etica e della Spiritualità Orientale, le fonti valide della conoscenza spirituale ortodossa o di un'autorità oggettiva in proposito sono la Bibbia e la sacra Tradizione» (p. 35). Di seguito, l'Autore spiega il carattere dinamico e profondamente spirituale del concetto di tradizione e afferma: «Il contenuto spirituale della tradizione non ha solo un valore storiografico e/o archeologico, ma principalmente esistenziale, pedagogico e dinamico. Mediante i racconti storici degli incontri tra Dio e il popolo fedele, i membri della comunità studiano il modo e le vie che conducono alla stessa destinazione, che non è altro dallo scopo stesso della vita spirituale: l'unione dell'uomo con Dio, ossia la sua santificazione» (p. 37).

Nel capitolo quarto: «Il quadro antropologico, cristologico e teologico», l'Autore descrive dapprima i presupposti antropologici della spiritualità ortodossa, contenuti nella Sacra Scrittura e nella teologia patristica, e li sintetizza così: «L'uomo proviene dal nulla ed è incline al nulla del peccato, ma è stato creato per assomigliare al suo Creatore» (p. 43). Per questo motivo, il compimento della vita spirituale, «equivale alla santificazione e deificazione secondo l'affermazione di san Gregorio il Teologo: "L'uomo è la sola creatura che si eleva al di sopra di tutta la creazione, la sola che può divenire dio" (*Omelia sull'epifania*: PG 36, 324)» (p. 46). Per quanto riguarda i presupposti cristologici, l'Autore afferma: «Un'antropologia ortodossa non può essere che essenzialmente cristologica, cioè una *teantropologia* [...]. Questa antropologia cristocentrica o teantropologia attraversa gran parte della letteratura patristica orientale» (p. 47). Segue uno studio della teologia patristica che sviluppa l'insegnamento biblico della creazione dell'uomo «ad

immagine e somiglianza» di Dio, nel senso di spiegare la somiglianza come la possibilità che l'uomo ha di diventare simile al suo prototipo, che è il suo archetipo teandrico, Gesù Cristo (cfr. pp. 48-52). In questa linea l'Autore afferma che la somiglianza presuppone «la partecipazione attiva dell'uomo o meglio la collaborazione della libertà umana con la volontà salvifica divina. La "somiglianza", in termini soteriologici, equivale alla salvezza dell'uomo [...]. In termini agiologici, la "somiglianza" coincide con il culmine della vita spirituale, la santificazione e la deificazione dell'uomo [...]. Allora il santo è la più esatta immagine dell'immagine, e la sua santità la più eloquente cristologia» (pp. 52-53). In terzo luogo viene messo in rilievo il presupposto teologico con le parole seguenti: «Parlando della struttura teandrica della santità c'è il rischio di sottovalutare o trascurare la presenza e l'azione salvifica delle altre due Persone divine e trasformare la vita spirituale in un cristomonismo. In questa unità cerchiamo di mettere in evidenza i tre gradi o aspetti della santificazione dell'uomo, in rapporto con la presenza e azione salvifica delle Tre Persone divine» (p. 53). Questi tre gradi o aspetti derivanti dell'incontro e comunione dell'uomo con le Persone della Trinità «possono essere descritti nel seguente trittico: cristificazione, spiritualizzazione e adozione divina» (p. 55). L'Autore spiega il fondamento triadologico o trinitario della vita spirituale dicendo che «la spiritualità ortodossa ha la Santa Trinità come principio e come fine. Essa si può dunque definire come una relazione al Padre nel Cristo per lo Spirito Santo [...]. A causa del suo fondamentale legame con la Trinità, cioè con un Dio tripersonale, Padre, Figlio e Spirito Santo, la spiritualità ortodossa è fondata su una personale relazione con Dio» (pp. 57-58).

Il capitolo quinto: «Martirio, ascesi, terapia, deificazione: il carattere combattivo della vita spirituale», è dedicato alla dimensione ascetica della vita spirituale. In esso si tratta innanzitutto della penitenza e della lotta contro le tentazioni e il peccato. Sulla prima afferma l'Autore: «Nel vocabolario spirituale della letteratura cristiana orientale il termine descrive la decisione dell'uomo di sintonizzare la propria volontà e tutta la vita all'esigenza di salvezza in Cristo. Inoltre, il termine si usa per descrivere un intenso senso di compunzione interiore, dovuto di solito a un peccato grave e accompagnato da un periodo di aspra ascesi, sia spirituale che corporale» (p. 64). Nel paragrafo successivo si parla della spiritualità del martirio: «In tutto il periodo delle persecuzioni, la lotta implica o esige il martirio degli eroi della fede, che vogliono seguire fino alla morte il paradigma teandrico. Il martirio costituisce una versione fortemente cristocentrica della santità. La spiritualità del martirio e la conseguente santità del sangue sono definite e documentate come imitazione perfetta del "protomartire" Crocifisso» (p. 69). Dopo l'epoca delle persecuzioni ci fu un periodo di rilassamento spirituale, che venne denunziato dal monachesimo, il cui «contributo più importante fu spirituale e consistette principalmente nel fatto che trasportò la lotta spirituale dalla realtà esterna – il tribunale o il plotone d'esecuzione – all'interno dell'uomo, la coscienza, la mente, il cuore. Pacomio, istruendo un suo discepolo, lo assicurava che la pratica coraggiosa delle lotte ascetiche lo avrebbe reso degno della comunione dei martiri. Anzi, il "martirio della coscienza" ascetico, è ritenuto superiore a quello del sangue, perché "più lungo e più faticoso"» (p. 71). Segue uno studio sulla lotta per progredire nelle virtù. A tale scopo è necessario purificare il cuore, luogo dell'incontro tra Dio e l'uomo. «Conseguentemente – scrive l'Autore – tutta l'attenzione e la lotta della tradizione ascetica sembrano focalizzate sulla cura e purificazione del cuore, cosicché quest'ultimo sia trasformato in dimora di Cristo o in alveo del torrente dell'amore divino» (p. 83). Uno dei mezzi più importanti per la purificazione del cuore è la preghiera, a cui viene dedicato un lungo

paragrafo, ove se ne enfatizza così l'importanza: «L'uomo spirituale non pratica la preghiera come se fosse un "dovere religioso" tra gli altri, ma è chiamata a trasformare tutta la sua vita in preghiera viva. Se la caduta dei progenitori viene a coincidere con la loro scelta di autorealizzarsi o di deificarsi senza la comunione santificante con la fonte ontologica di ogni santità, la preghiera costituisce la via, il modo e addirittura il ripristino effettivo di questa comunione salvifica» (p. 84). Segue un pregevole studio storico e teologico su uno dei metodi tradizionali nella spiritualità orientale per raggiungere la preghiera incessante, e cioè la «preghiera di Gesù» o «preghiera del cuore», che è «via e nello stesso tempo scopo della vita spirituale, ossia mezzo e culmine di una santità, radicata nel complesso indissolubile di amore, luce e unità» (p. 102).

Nel capitolo sesto: «Il quadro ecclesiale: la dimensione sacramentale e sociale della santità», si tratta della vita spirituale nel contesto ecclesiologico. Secondo l'Autore, «il quadro esistenziale di questa nuova vita è la Chiesa, che è stata fondata da Cristo e cammina nella storia fino all'eschaton guidata dallo Spirito Santo» (p. 109). La Chiesa è Madre perché «se l'uomo deve la sua esistenza biologica e il suo crescere biologico alla sua madre naturale e al primitivo nucleo sociale della famiglia naturale, la Chiesa è l'utero che lo rigenera in un nuovo modo di esistere deiforme e come una famiglia spirituale garantisce il suo progresso spirituale incorporandolo nella storia della salvezza» (p. 111). Segue un paragrafo sulla spiritualità come partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa, in cui si afferma che «il processo della via liturgica verso il perfezionamento ha luogo mediante tre sacramenti: il battesimo che illumina e rigenera; la cresima che abbellisce e consolida la grazia battesimale; e l'Eucaristia, che costituisce il culmine della comunione con Dio, e il luogo mistico, dove avviene la deificazione» (p. 112). In questo paragrafo si esamina la presenza e l'azione dello Spirito Santo nel battesimo e nella cresima, mentre nel paragrafo successivo: *Pneumatologia e santità eucaristica*, si analizza la posizione centrale dell'Eucaristia nella vita liturgica e spirituale della comunità. Qui, seguendo la tradizione ortodossa, si enfatizza il momento dell'epiclesi all'interno dell'Anafora eucaristica (cfr. pp. 119-121). Chiude questo capitolo un paragrafo sulla dimensione escatologica dell'Eucaristia.

Nel settimo e ultimo capitolo: «Dalle immagini bibliche dello Spirito Santo alle qualità dell'uomo spirituale», si cerca di «rintracciare le analogie dinamiche tra queste raffigurazioni e rivelazioni dello Spirito, fondamentali, in quanto bibliche, e le qualità dell'uomo spirituale [...]. Tra parentesi, notiamo che alcune di queste qualità dell'uomo spirituale le abbiamo già viste nelle pagine precedenti del presente studio. Intanto, in questo capitolo conclusivo cerchiamo di dimostrare il rapporto stretto e vitale di queste qualità con la fonte della vita spirituale, talvolta invisibile ma sempre personale e onnipresente: il Paraclito» (p. 129). In questa prospettiva vengono studiati di seguito i simboli scritturistici di «soffio», «vento», «olio», «acqua» e «fuoco» relativi allo Spirito Santo (cfr. pp. 127-143).

Chiude la prima parte del libro un epilogo, chiamato «Testimonianza riassuntiva», che raccoglie un altro brano del dialogo fra san Serafino di Sarov e Nicola Motovilov, in cui il primo spiega al secondo i segni per riconoscere la presenza della grazia dello Spirito Santo nell'anima.

In definitiva, siamo davanti a un volume che offre al lettore una visione sintetica e completa dello studio teologico della vita spirituale nella tradizione ortodossa, per cui a mio avviso costituisce uno strumento molto utile per un approfondimento della spiritualità dell'Oriente cristiano.

LIBRI RICEVUTI

- A. AUTIERO, S. KNAUSS (a cura di), *L'enigma corporeità: sessualità e religione*, Edb, Bologna 2010, pp. 294.
- L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 360.
- J.A. BADIOLA SAENZ DE UGARTE, *La voluntad de Dios Padre en el Evangelio de Mateo*, E set, Vitoria 2009, pp. 349.
- E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, I, Rialp, Madrid 2010, pp. 621.
- B. COMELLA, *Josemaría Escrivá de Balaguer en el Real Patronato de Santa Isabel de Madrid (1931-1945)*, Rialp, Madrid 2010, pp. 398.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Dio oggi, con Lui o senza di Lui cambia tutto. I Dibattiti*, Cantagalli, Siena 2010, pp. 254.
- F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio"*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 368.
- *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2010, pp. 160.
- R. CUVATO, "La Parola fa la strada a Cristo". *Le prediche inedite di Avvento di Mattia Bellintani da Salò*, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 2010, pp. 704.
- S.M. DANIELI (a cura di), *Bibliografia Mariana*. XIII – 2006-2008, Marianum, Roma 2010, pp. 547.
- L. DE ROSA, *Il mondo e l'uomo come Sacramento: Teologia e Antropologia in San Bonaventura da Bagnoregio*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2010, pp. 77.
- F. DI NATALE, *Guidasti come un gregge il tuo popolo (Sal 77,21). Elementi di Teologia Pastorale in prospettiva storica*, Itst - Elledici, Messina - Torino 2010, pp. 438.
- G. DI PALMA, P. GIUSTINIANI (a cura di), *Teologia e modernità. Percorsi tra ragione e fede*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 2010, pp. 238.
- *Quale sviluppo sociale?*, Verbum Ferens, Napoli 2010, pp. 148.
- M. DONATI, *Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del Cardinale Giacomo Lercaro*, Cittadella, Assisi 2010, pp. 575.
- A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 419.
- J. EHRET, E. MÖDE (hg.), *Una Sancta Catholica et Apostolica. Einheit und Anspruch des Katholischen*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2009, pp. 488.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Santo Rosario*. Edición crítico-histórica bajo la dirección de P. RODRÍGUEZ, Rialp, Madrid 2010, pp. 270.
- FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Biblia. Comentario*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 1384.
- J.M. FIDALGO, *Conocer al hombre desde Dios. La centralidad de Cristo en la antropología de Romano Guardini*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 253.

- A. GIMÉNEZ GONZÁLEZ, L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Canon, Biblia, Iglesia. El Canon de la Escritura y la Exégesis Bíblica*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010, pp. 251.
- G. GIRONÉS, *Otoñal compendio de escritores teológicos*, Edicep, Valencia 2010, pp. 302.
- D. MARMION, R. VAN NIEUWENHOVE, *An introduction to the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 251.
- J. MARTÍ MESTRE, X. SERRA ESTELLÉS, *La consuetud de la seu de València dels segles XVI-XVII. Estudi i edició del MS. 405 de l'ACV*, Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, València 2009, («Monumento archivorum valentina» x/1), pp. 328+IX .
- («Monumento archivorum valentina» x/2), pp. 387+IX.
- M.M. MAZZIA, *Gli atti amministrativi generali nel Codice di Diritto Canonico*, Las, Roma 2010, pp. 213.
- F. MOTTO, *Vita e azione della Parrocchia Nazionale Salesiana dei SS. Pietro e Paolo a San Francisco. Da colonia di paesani a comunità di italiani*, Las, Roma 2010, pp. 501.
- E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, 1, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, Borgaro Torinese 2010, pp. 628.
- S. RIDELLA, *La valida alienazione dei beni ecclesiastici. Uno studio a partire dai cann. 1291-1292 CIC*, Las, Roma 2010, pp. 275.
- G. RUTA, *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, Itst - Elledici, Messina - Torino 2010, pp. 447.
- I. SANNA (ed.), *I fondamentalismi nell'era della globalizzazione*, Studium, Roma 2011, pp. 260.
- M. SIGNORE, G.L. BRENA (a cura di), *Libertà e responsabilità del vivere*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2011, pp. 377.
- R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, Rialp, Madrid 2010, pp. 234.
- D. TONELLI, *Il decalogo. Uno sguardo retrospettivo*, Edb, Bologna 2010, pp. 235.
- D.V. TWOMEY, J.E. RUTHERFORD, *Holy Spirit in the Fathers of the Church. The Proceedings of the Seventh International Patristic Conference, Maynooth, 2008*, Four Courts Press, Dublin 2010, pp. 203.

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.

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.

★

Maggio 2011

(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

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



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