

J. BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*, Frankfurt/Main, Verlag Peter Lang, 2006, pp. 330.

ZEREMONIALGESCHICHTE erlebt, so scheint es zumal, zur Zeit einen erfreulichen Aufschwung. Nach den Autoren der klassischen Schule meist angelsächsischer Herkunft, als deren unbestrittener Meister auch heute noch Leopold G. Wickham Legg gelten muß, gelang es einer Reihe moderner Autoren, dieses Vermächtnis im vielfach nuancierten Anspruch heutiger Wissenschaftsmethode fortzuführen. An herausragenden Vertretern dieses *revival* seien nur Gordon Kipling, Gilbert Dagron und Gérard Sabatier genannt. Ruf und Rezeption ihrer Arbeiten erreichten es, daß der zeremonialgeschichtlichen Materie, welche ja einst in all ihren Dimensionen – von der Symbolik und Heraldik bis hin zur praktischen Liturgie und zu rechtlichen Fragen etwa der *præcedentia* – zu den Königsdisziplinen abendländischer Kultur rechnete.

Neben diesem Traditionsstrang aber bildete sich eine zweite Richtung der sog. „Neuen Kulturgeschichte“ aus, in deren Mittelpunkt – darin ganz Erbin der geistesgeschichtlichen Umbrüche Europas in den Jahren 1965ff – mehr soziologische, mentalitätsgeschichtliche und strukturelle Fragestellungen standen und deren Methode zumeist mit Anspruch, Möglichkeit und Begrenztheit ähnlich gelagerter politologischer Phänomene kausal verknüpft blieb.

Beiden gemein aber ist, im Idealfall, ein stark interdisziplinärer Forschungsansatz, welcher natürlich – und vielleicht sind deshalb die diesbezüglichen Arbeiten auch nicht Legion – ein entsprechendes Wissen um die Eigenarten der fachverwandten Disziplinen (Theologie, Philosophie, Symbolik, Mythologie, Musikwissenschaft, Kunstgeschichte, Sprachwissenschaft...) voraussetzt. Keine der bis dato erschienen größeren Studien dieser Ausrichtung hatte sich aber, von einigen Aufsätzen etwa aus der Feder B. Schimmelpfennigs einmal abgesehen, interessanterweise dem päpstlichen Hofzeremoniell der Frühen Neuzeit gewidmet. Dabei hatten doch gerade die in den letzten Jahren veranstalteten prachtvollen europaweiten Vatikan-Ausstellungen den Blick just für jene Epoche geschärft, die traditionellerweise nicht im Fokus der Zeremonialhistoriker steht; selbst Dykmans große Arbeit über das Pontificale Romanum hatte ja nur das 15. Jahrhundert untersucht.

Diese vielfachen Lücken mit einer einzigen Arbeit zu schließen, schien folglich kein allzu leichtes Unterfangen und doch hat der junge Münsteraner Historiker Jörg Bölling diese Aufgabe mit bestechender Bravour gelöst.

Seine Studie vereint das Beste der oben aufgezeigten Forschungstraditionen und versteht es zudem, deren Ergebnisse mit der zentralen Frage nach Bedeutung, Rang und Sinn der Musik im Rahmen der Zeremonialgeschichte überzeugend zu verein(bar)en.

Ausgehend vom Faszinosum des Phänomens „Rom“ für die europäische Geisteswelt, eingangs illustriert am Beispiel der Berichte Felix Mendelssohn-Batholdys, erschließt Bölling peu à peu das Arcanum des päpstlichen vor-tridentinischen Zeremoniells. Verwendet die methodische Einleitung auffallend viel einschlägiges Vokabular der „Neuen Zeremonialgeschichte“, so wird dem aufmerksamen Leser bald klar, daß erfreulicherweise weder Darstellung noch Analyse sich in deren Parametern erschöpfen. Eine grundlegende Kenntnis der verwendeten Quellenwerke und ihrer Autoren (zuvorderst

Johannes Burckhard und Paride de Grassis), sowie deren geistesgeschichtliche Einordnung (Ideen-, Literatur- und Ästhetikgeschichte etwa) eröffnen den Weg zur Auseinandersetzung mit jenem „allgemeinen Stratifikationsmodell“ des feierlichen päpstlichen Kapellgottesdienstes zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Ob der Leser nun mit jeder terminologischen und methodischen These des Autors glücklich ist, sei dahingestellt. Unzweifelhaft aber ist, daß es Bölling gelungen ist, wirklich alle Aspekte dieses weiten und wie gesagt bislang – von reiner Rubrizistik abgesehen – mehr denn vernachlässigten Gegenstands in einer Weise und mit einer derart großen und gekonnt reflektierten Detailfülle zu vermitteln, daß das Herz des selbst mit ähnlichen Fragen beschäftigten Rezipienten darüber jubeln möchte. In welcher Arbeit finden sich denn Aufstellungsort der Musiker, Bedeutung des musikalischen Repertoires, aufführungspraktische wie prosopographische Komponenten vereint mit Festbeschreibungen und -analysen von Papstwahlen und -krönungen, Heiligsprechungen Heilig-Jahr-Feiern, Allgemeinen Konzilien (Lateran V) und Cardinalseignungen? Es spricht für den umfassenden Ansatz des Autors, auch Zeremonien und Feste berücksichtigt zu haben, die in seinem gewählten Untersuchungszeitraum – vom Pontifikat Innocenz' VIII. bis zu jenem Leos X., also 1484-1521 – nicht vorgekommen sind, so etwa Kaiserkrönungen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß mit Böllings Buch ein Werk vorliegt, welches, gerade in seiner Synthese verschiedener Ansätze und Disziplinen, der Forschung eventuell einen Weg aus den oben erwähnten Antagonismen aufzeigen könnte. Voraussetzung hierzu ist aber eine ähnliche umfangreiche Detailkenntnis der Materie(n), ein ähnlich stringentes Analysevermögen und eine ähnliche Begeisterung für das Sujet. Diese unabdingbaren *conditiones* gelten, ein einschlägiges Interesse eventuell an Stelle der derzeit wohl einzigartigen einschlägigen Kenntnisse Böllings gesetzt, übrigens auch für den Leser. Wer sie mitbringt, dem sei die Lektüre des angezeigten Bandes wärmstens ans Herz gelegt.

J. J. SCHMID

L. CICCONE, *Etica Sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, Milano, Ares, 2004, pp. 508.

No nos encontramos ante un libro cualquiera sobre ética sexual. El ilustre Autor nos lleva como de la mano en su amplia experiencia de moralista, y en concreto, en esta área específica de la disciplina. Se contempla el tema de la sexualidad humana desde diversos ángulos – biológico, psicológico, espiritual –, abriéndonos horizontes en la comprensión del fenómeno como una dimensión de la persona humana, una condición misma del hombre. No quiere abordar un estudio detallado de todos los argumentos concretos relacionados con la sexualidad humana – siempre desde el punto de vista del obrar humano libre –, sin tener en cuenta qué se debe entender exactamente cuando se habla de este tema. Desde esta perspectiva, por ejemplo, ya en primer apartado de las *Cuestiones preliminares* nos ayuda a entender en su cabal medida la diferencia entre la sexualidad entendida en general y la sexualidad genital. Podría parecer ésta una cuestión susceptible de ser tratada en un segundo momento, pero a medida que avanzamos en la lectura del texto caemos en la cuenta de que se revelará un punto crucial: muchas de las desviaciones en materia de ética sexual tienen en su raíz una mala comprensión de esta distinción.

Como decíamos, antes de entrar en materia se nos presentan una serie de cuestiones preliminares. Entre ellas destaca el análisis del contexto cultural que envuelve el concepto de la sexualidad en la realidad social occidental. Es un acierto realizar este estudio, puesto que el modo concreto de realizar la dimensión sexual del hombre y el valor real que se le da en su vida depende en gran medida de qué exactamente se entiende por sexualidad. Así, el Autor pone ante nuestros ojos la creciente privatización y banalización de la sexualidad en el mundo que nos rodea, que se refleja en la aparición de fenómenos como los ilustrados en el *Informe Kinsey*, o el desarrollo de la píldora anticonceptiva y de la FIVET. ¿Qué encontramos detrás de estos fenómenos? En la superficie, la disolución de toda relación entre la realización del acto sexual y la responsabilidad procreativa que debe informar tal acto; la disociación entre el amor esponsal y la expresión – en su dimensión sexual – de ese amor, exclusivo y total. De fondo – y éste es un tema sobre el que se insiste de intento y recurrentemente a lo largo de todo el trabajo –, se llega a toda una fundamentación antropológica, que da sentido al papel que se da a la sexualidad en la vida del hombre, y que da vía libre al surgir contemporáneo de ideologías como la del *feminismo radical* o la del *gender*, la lucha mal enfocada contra el SIDA, etc.

Entrando ya en el cuerpo del libro, se percibe a simple vista que sigue un desarrollo racional muy estudiado, compuesto de tres grandes partes bien entrelazadas y equilibradas. La primera, en la que se aborda la ética de la sexualidad en sentido estricto, se divide en dos apartados: el primero sienta las bases, sometiendo a agudo análisis una serie de cuestiones generales y de carácter fundamental (5 capítulos); el segundo, en la que se ponen en el tintero las principales cuestiones particulares de ética sexual, afrontándolas en el orden de la importancia que revisten en el mundo en el que vivimos (5 capítulos). La segunda parte analiza la ética de la vida conyugal y familiar, percibida como la principal estructura o instituto afectado por los desórdenes en materia sexual (7 capítulos). La tercera parte, en fin, se centra en la ética de la vida virginal (3 capítulos).

La estructura y la metodología empleadas son bien claras, y facilitan la comprensión de cada uno de los argumentos tratados. A menudo se acometen los diversos temas presentando en primer lugar un *status quaestionis*, de modo que se ilustra la evolución cultural de la comprensión del problema en cuestión, y esto desde dos puntos de vista: el puramente racional y el teológico. Se pasa a presentar los problemas éticos más significativos en el ámbito de la sexualidad que es objeto de estudio del capítulo en cuestión, abordando la valoración moral objetiva de la acción y la responsabilidad subjetiva. En la mayoría de los casos se concluye con una serie de directrices o consejos pastorales, en los que se percibe el fruto de vasta experiencia del Autor – y, yendo más allá, de la sabiduría multiseccular de la Iglesia –. De modo general, nos ha llamado felizmente la atención el hecho de que la mayoría de los capítulos cuentan con una amplia bibliografía de consulta, que es el resultado de las muchas obras estudiadas y citadas a lo largo del capítulo, entre otras. Es asimismo de destacar el recurso continuo a la valiosísima catequesis de Juan Pablo II sobre la sexualidad, publicada en el volumen *L'amore umano nel piano divino*.

Así, pasamos a un comentario de lo que más nos ha llamado la atención de cada una de las partes, no sin lamentar el breve espacio con que contamos.

Lo que nos dictará en gran medida la valoración ética de un determinado comportamiento en materia de sexualidad es el análisis de los valores que, para bien o para mal, se ponen en juego (parte I, cap. I). Destaca la disposición optimista desde la que se estudia este tema: es cierto que en la sociedad actual se han olvidado o descuidado muchos de los valores relacionados con la sexualidad humana, pero a la vez se ha tomado con-

ciencia de muchos otros que estaban en estado latente hasta ahora. Así, por ejemplo, tradicionalmente se entendía la sexualidad genital como simple valor instrumental en orden exclusivamente a la procreación, y desde este punto de vista se concebía todo el significado de la sexualidad y aun del matrimonio y el valor ético de sus diversos modos de actuación. Últimamente, en cambio, se viene percibiendo con renovada fuerza la componente unitiva – amoroso don total de sí – del acto conyugal, y su dimensión de amor dialógico entre los esposos. Esto nos ha permitido concebir los dos significados de la sexualidad genital y los dos fines del matrimonio como integrados e igualmente importantes. Y ahí no queda la cosa: podemos llevarla mucho más lejos bajo la luz de la Revelación: la *antropología adecuada* o *teología del cuerpo* nos presenta la hermenéutica del don en términos esponsales, que también pueden comprender el don total de sí al Otro Absoluto (Dios), en el celibato.

De la mano del Autor, ahondamos en el relativamente reciente *descubrimiento* de los dos significados de la sexualidad humana, que nos ayudan a entender el que se ha llamado *principio fundamental de toda la ética sexual* (parte I, cap. III): condición *sine qua non* de licitud del uso de la función sexual es que tenga lugar en el matrimonio legítimo (entendido como una comunidad definitiva de vida), precisamente porque es condición de su rectitud moral y de su verdadero sentido. Se llega a esta relevante conclusión en la deliberación sobre los valores en juego: el bien de la prole – significado procreativo –, y la unión de los esposos – significado unitivo, expresado en el amor de donación recíproca exclusiva y total de la que es testimonio el acto conyugal –. El Autor justifica ampliamente la argumentación con un amplio recurso a documentos de la Congregación de la Doctrina de la Fe, obras de prestigiosos teólogos, y cómo no, a la Escritura y la Tradición constante de la Iglesia.

Afrontando el argumento de la virtud de la castidad (parte I, cap. IV), nuestro Autor supera el significado desviado que se le ha atribuido últimamente, para darnos una vez más una visión positiva del significado de esta virtud. Desde el punto de vista teológico, la castidad – virtud imprescindible para acercarnos a Dios y para amar correctamente –, hace superar la sed de posesión del otro, llevándonos a vivir en la lógica del darse. El autocontrol o sometimiento de las pulsiones o energías sexuales no se ve así como un fin, sino más bien como una premisa para esta nueva lógica: sólo el que posee puede dar. Nos ha llamado gratamente la atención la visión de la castidad como don, que surge de una lectura atenta de la Declaración *Persona humana*: el Espíritu Santo la asocia a su llamada o vocación, que dirige a todas las personas. Por lo tanto, se trata de una virtud para todos, cada uno en el estado en el que se siente llamado a seguir al Señor – a saber, en el celibato o en la vida matrimonial –.

Que la sexualidad sea una dimensión de la *persona entera* (es sexuada, no tiene sexo, y por tanto no lo puede usar libertinamente), se pone de manifiesto en la comprensión de la virtud del pudor que nos da Karol Wojtyła en *Amor y responsabilidad*. Naturalmente presente en todo el género humano, esta virtud nos indica que diversos aspectos de la intimidad personal – como los estrictamente sexuales-genitales –, siendo buenos, no deben mostrarse: se reservan a la persona que puede entenderlos como parte de un todo, de la *misma persona*, sin abstraer la totalidad personal en la parcialidad de una visión *objetiva*, y que puede recibirlos como signo y manifestación de un don total. Y la persona capaz de tal abstracción es sólo el cónyuge..., o Dios.

Del espacio dedicado al pecado contra la castidad (parte I, cap. V), podemos subrayar la seguridad con que se confirma que en este ámbito del obrar, la materia es siempre

grave *ex toto genere suo*, como consecuencia inmediata de la gravedad de los valores – personales y sociales – que se ponen en juego. En este sentido, el autor pone en guardia del afirmar que, al existir pecados leves en este ámbito, es porque también hay materia leve. Lo que hace que no todos los desórdenes en materia de sexualidad sean graves son otros factores, como la advertencia o el consentimiento: la materia no da un juicio de culpabilidad, sino que nos habla de la moralidad *objetiva* de un comportamiento.

El segundo apartado de la primera parte se dedica a algunas cuestiones particulares, que suponen desórdenes morales contra la ética sexual difundidos en la sociedad en la que vivimos. Las tres primeras – la masturbación, las relaciones sexuales prematrimoniales y la homosexualidad – son las tratadas específicamente en la declaración *Persona humana*, como respuesta a la confusión dominante en estas materias. No así las otras dos – el transexualismo y la pedofilia –. En el comentario de este apartado no queremos entrar en detalles, puesto que nos impedirían, por la brevedad impuesta, entender en su cabal complejidad las temáticas tocadas. El estudio se articula a menudo siguiendo un esquema fijo: empieza con un *status quaestionis* en el que se exponen las causas o raíces – sociológicas, psicológicas o morales – de la llamativa *prevalencia* de estos comportamientos en la sociedad actual; seguidamente se lleva a cabo un análisis de la moralidad objetiva de estos comportamientos; y se termina con un estudio de la moralidad subjetiva del comportamiento.

En todos los capítulos dedicados a estos temas, por muy oscuros que se presenten los horizontes en algunos casos, el autor deja siempre una puerta abierta a la esperanza, humana y sobrenatural. Esto queda bien ilustrado, por ejemplo, cuando se plantean temas como la homosexualidad o la pedofilia, a menudo verdaderamente *patológicos* – verdad que, aunque que entre en contraste con campañas de *popularización*, queda sobradamente demostrada –, y aparentemente irreversibles. En la misma línea, desde la perspectiva cristiana de la vida, se insiste en la confianza en la gracia, que ofrece una verdadera ayuda en la renovación de la persona: la rehabilitación de estas personas no puede quedar solamente en manos de psiquiatras, sino también en un camino de conversión a Dios, en la recepción creciente de los sacramentos y en la vida de oración. Se aprecia también, en fin, el carácter marcadamente pastoral con que se tratan los argumentos, ofreciendo recursos e iniciativas para ayudar a las personas afectadas por estas situaciones. No pocas de dichas situaciones se ven radicadas, tal como anunciábamos, en una percepción antropológica de fondo que lleva, en un relativismo y subjetivismo exasperante, a banalizar los desórdenes en materia sexual. Por lo tanto, buena parte de la labor de catequesis deberá dirigirse con profundidad al fundamento, abordando temas como la persona, su dignidad, su dimensión sexual como llamada al don de sí, etc.

Un breve comentario acerca de un punto que nos ha parecido especialmente iluminante. Por cuanto se refiere a la *moralidad subjetiva* o imputabilidad moral de un comportamiento desviado en materia sexual, el autor no deja de apelar continuamente a la prudencia: si es cierto que a veces el consentimiento o la advertencia pueden estar fuertemente disminuidas por la pulsión o pasión, es importante no caer en *desresponsabilizaciones*. Éstas a veces no harían más que legitimar un comportamiento erróneo, que a menudo ha tenido su origen en un mal ejercicio de la libertad.

La segunda parte de la obra, centrada en la ética conyugal-familiar, está basada en dos párrafos de la *Familiaris consortio*. El primero de ellos trata de los deberes de la familia en la historia: siendo la familia una íntima *comunidad de vida y de amor*, su primer deber será precisamente la formación armónica de una comunidad de personas; éste da

lugar al resto de deberes – servir a la vida, participar en el desarrollo de la sociedad y de la Iglesia... – (FC, par. III). El segundo aborda la pastoral de situaciones familiares difíciles (FC, par. IV). Y habiendo empezado la parte dedicada a la ética sexual general con la presentación del *principio fundamental de la ética sexual*, esta parte iniciará con la presentación del *principio fundamental de la ética sexual conyugal* (parte II, cap. I). Siguiendo los pasos de *Humanae vitae*, nos dirá que este principio consiste en la inescindibilidad de los dos significados propios de cada acto conyugal, el unitivo y el procreativo. Apunta, no con poco acierto, que ambos están presentes de modo natural, por esencia, por ley inscrita en el ser mismo del hombre y de la mujer, en *cada* acto conyugal bien realizado: será siempre un acto actualmente unitivo y potencialmente procreativo. Llegados a este punto, el Autor hace hincapié en la acertada comprensión dialógica del uso del matrimonio, concibiéndolo como un verdadero lenguaje expresado con el cuerpo, en el que tiene que haber veracidad, y en el que tienen que cumplirse una serie de *reglas* para que haya comprensión, para que ese encuentro de amor no sea una mentira existencial. Concuere con la *Familiaris consortio* en el afirmar que tales *mentiras* serían tanto el acto que no es expresión y fuente del amor conyugal (por egoísmo) como aquél en el que se evita voluntariamente poner las condiciones necesarias para la procreación (mediante el recurso a la anticoncepción, del género que sea).

Se pasa a tratar la problemática cultural, ética y pastoral alrededor de la procreación (parte II, cap. II). Se aborda la temática desde una cuestión de hecho: el primado mundial de la *desnatalidad* en Italia. ¿Dónde se encuentra la raíz? Como siempre, en una concepción antropológica: el liberalismo actual ha traído un permisivismo moral en el que encuentran cabida dos escisiones fundamentales: la primera entre sexualidad y matrimonio, y la postrera entre sexualidad y procreación. La cultura contemporánea ve la sexualidad no ya como una *ordinatio* a un bien mejor, sino como fin en sí misma, en una búsqueda a toda costa del placer: la fecundidad se transforma, por tanto, en una cualidad de la que se puede disponer o no, y surgen *derechos* tales como los que justifican cualquier ejercicio posible de la sexualidad, la anticoncepción o el aborto provocado. En este mismo capítulo se exponen magistralmente los distintos fenómenos sociales que han contribuido a esta cultura, y los aspectos positivos que trae la situación actual, como la llamada *procreación responsable*, la gratuidad del amor entre padres e hijos, etc.

A la *procreación responsable* se dedica un capítulo entero (parte II, cap. III). En él se tratan las raíces del problema de la anticoncepción, que versan en temas tan variados como la preocupación social e internacional que ha suscitado la cuestión demográfica, la *secularización* entendida como descristianización y pérdida de valores, etc. Se expone claramente la doctrina magisterial sobre los diversos momentos que determinan esta *procreación responsable*: el deliberativo y el ejecutivo (por lo demás ya presentados por la *Humanae vitae*, en forma de magisterio ordinario infalible, y por lo tanto no reformable). El paso sucesivo es la valoración moral de diversos comportamientos sexuales que pueden darse en el matrimonio, en la decisión de espaciar el nacimiento de un nuevo hijo: el recurso a la anticoncepción o a la continencia periódica. Se cierra el capítulo con alguna utilísima reflexión de carácter pastoral, como la exposición de la *ley de la gradualidad* – bien entendida, no como una desviante *gradualidad de la ley* – y su aplicación en este argumento.

Los dos capítulos que encontramos a continuación llaman la atención, pues a simple vista no parecería que deban ser estudiados en un tratado sobre ética sexual: se trata de la *educación de los hijos* (II, Cap. IV), y el 4º *mandamiento* (parte II, cap. V). El Autor, pesar

de todo, logra felizmente integrarlos en el conjunto de la obra, de modo que se entiendan como derechos-deberes estrechamente relacionados con el objeto de la obra: con la *procreación responsable*, el primero, y con la *ética familiar*, el segundo. Quizá esta síntesis alcanza su máxima comprensión cuando se llega al cap. vi, que explica el tema crucial que entrelaza los dos anteriores con el resto de la obra: la educación sexual.

Y siguiendo con la moral familiar, pasamos a un tema de rabiosa actualidad: las situaciones matrimoniales irregulares, y en concreto, los divorciados vueltos a casar civilmente. A nuestro modo de entender, este capítulo ha sido expuesto magistralmente, sin ambigüedades de ningún género. Se comienza por dar un *status quaestionis*, pasando posteriormente al análisis doctrinal, en un agudo examen de los criterios objetivos que caracterizan la situación, y de los diversos grados de responsabilidad subjetiva. Dejando bien claro que no pretende juzgar sobre las conciencias, el Autor da con una frase que resume muy bien la actitud de la Iglesia en estos casos: «tolta l'eccezione circa l'ammissione ai sacramenti, e a pochissimi altri atti pubblici nella Chiesa (...), restano ingiustificabili ogni loro discriminazione ed esclusione dalla vita e dall'attività della comunità cristiana» (p. 410). Esta afirmación da una luz meridiana sobre la situación en la Iglesia de los divorciados vueltos a casar civilmente. Como en otras ocasiones, cierra el capítulo con una neta llamada a la esperanza, y con una serie de propuestas fruto de la experiencia de la Iglesia.

No podemos detenernos ampliamente en cada uno de los temas que componen la tercera y última parte del volumen (*Ética de la vida virginal*), pero tampoco queremos dejar de comentar algunos puntos que nos han llamado la atención. En primer lugar podemos subrayar que la opción virginal constituye una de las dos modalidades en la realización de la vocación específica de la persona al amor, junto con el matrimonio. Esto se expresa claramente en la Revelación y en la tradición cristiana. El texto analiza desde el punto de vista de la moral las condiciones para una elección virginal válida, así como las diversas exigencias vitales consiguientes a ésta. Apreciamos el modo con que el Autor nos conduce a entender el celibato – sea consagrado o eclesiástico – como un don, una vocación. Asimismo, junto con Juan Pablo II, lo confronta al carisma o vocación al matrimonio, para analizar los puntos en común, en qué se complementan y, en fin, la superioridad de la virginidad (o celibato, más en general) por el Reino de los cielos. En cuanto a las condiciones éticas que se ponen para poder vivir este don – y de discernimiento, puesto que no es para todos –, se nos presentan unos antecedentes – entre los que destacan la percepción de este carisma, por parte del sujeto, como una verdadera afirmación gozosa –, y otros consiguientes. Entre estos últimos, en la misma línea de lo comentado anteriormente, es de admirar cómo se describe la persona que vive el celibato por entrega exclusiva a Dios, como una persona que verdaderamente conoce la sexualidad y la acepta tal como es, en su realidad más profunda. Nos explicamos: no por renunciar al ejercicio de la misma, se renuncia a ella, sino que se expresa, en su plenitud, en una entrega amorosa, total, a Dios. Así se ha percibido en todas y cada una de las etapas del cristianismo.

Cerramos la reseña elogiando de nuevo el trabajo desarrollado por Lino Ciccone. Se trata de una obra completa, exhaustiva en el contenido y en la argumentación, aunque deja voluntariamente horizontes abiertos a un eventual estudio pormenorizado, y a tal objeto remite continuamente a otras obras. En nuestra opinión, si bien no está necesariamente dirigido a un lector erudito, puede ser conveniente aconsejar su lectura a quien ya está familiarizado con el tema, sobre todo por la franqueza, que roza la cru-

deza – muchas veces como exigencia de un obligado rigor técnico –, con la que se deben exponer el estado y características de algunas de las situaciones o desórdenes que se describen. La lectura del libro proporciona información y formación muy apreciables, de índole teológica y pastoral, acerca de la ética sexual, un tema actual que merece ser ulteriormente estudiado.

P. AGULLES

M. DOLDI, *Giuseppe Siri. Il pastore 1946-1987*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, pp. 340.

CON esta obra, prologada por el cardenal Bertone y dividida en 12 capítulos, que siguen un orden cronológico, Marco Doldi quiere hacer un homenaje al cardenal Siri (1906-1987) que por espacio de cuarenta y un años estuvo al frente de la archidiócesis de Génova.

El libro comienza, en los dos primeros capítulos (pp. 10-20), aportando algunos datos biográficos interesantes sobre su infancia, estudios y primeros encargos pastorales. En estos años pudo conocer personajes importantes para la vida de la Iglesia como los futuros cardenales de Bolonia y Milán (Lercaro y Schuster). Tras esta breve introducción se centra en el periodo que comienza con su nombramiento como arzobispo de Génova y que culmina con su muerte (1946-1987).

El objetivo principal de este libro es hacer una exposición cronológico-temática del pensamiento del cardenal Siri y no la realización de una biografía, que exigiría un manejo más amplio de fuentes y de bibliografía. El autor se basa casi exclusivamente en los artículos que Siri fue publicando durante toda su vida, sobre todo en la revista diocesana («Rivista Diocesana Genovese») cuyo elenco se encuentra al final del libro (pp. 307-331). De esta manera Doldi consigue resumir y transmitir el pensamiento y la opinión del cardenal Siri sobre las distintas cuestiones que se fueron planteando a lo largo de su existencia.

En el tercer capítulo, expone las principales líneas del gobierno de Siri en la archidiócesis y destaca la celebración de un concilio provincial de la Liguria en 1950 y del congreso mariano en 1951. Muestra también de modo sintético algunos aspectos importantes sobre los que escribió durante estos primeros años como el fomento de la devoción mariana y la importancia de la formación de los laicos.

En 1953 comienza una nueva etapa (y un nuevo capítulo) con su nombramiento como cardenal. En este periodo continúa su labor de gobierno con la organización de un sínodo diocesano de Génova en 1956. Durante este tiempo hasta el Concilio Vaticano II el cardenal Siri participó activamente en muchas de las cuestiones que se trataron en esta época como el uso del latín en la liturgia, el papel de los laicos en la Iglesia, el culto, la vida de la parroquia, etc. También jugó un papel destacado en la preparación del Concilio Vaticano II ya que fue nombrado por Juan XXIII miembro de la comisión *antepreparatoria* presidida por el cardenal Domenico Tardini y en 1960 participó como miembro de la comisión *central preparatoria* del Concilio Vaticano II.

El autor recoge también cuáles fueron las principales intervenciones y los subrayados que el cardenal Siri realizó durante las sesiones del concilio sobre la liturgia, las fuentes de la Revelación, la Iglesia, la colegialidad episcopal, la identidad y el apostolado de los laicos, el ecumenismo, la libertad religiosa, etc.

En el siguiente capítulo, Marco Doldi muestra la preocupación del cardenal por lograr una adecuada recepción de la doctrina emanada por el concilio. En esta línea, Siri comenta cómo debe entenderse y aplicarse el *aggiornamento*, e insiste escribiendo varios artículos sobre cuál es el verdadero sentido de la reforma litúrgica, del ecumenismo, y de las relaciones entre los obispos y el Papa.

El autor destaca cómo desde este momento hasta el final de su vida le cardenal Siri desarrolló una gran actividad, producto de su preocupación pastoral. Por este motivo intervendrá en numerosos temas, procurando dar siempre una visión positiva y optimista de cada uno de ellos. Son muchos y variados los temas afrontados en este periodo, por eso mencionaremos únicamente algunos: la cuestión social, la importancia del sacerdocio, los jóvenes, la centralidad de la santa Misa, la pastoral de la familia, etc. Al mismo tiempo, como buen pastor, indica cuáles son los puntos débiles del momento. Todos estos problemas se solucionarán, según el cardenal, con la búsqueda de la santidad personal.

En el último capítulo, se exponen brevemente la opinión y el trato que el cardenal tuvo con los distintos Papas que conoció: Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II.

Como conclusión se puede decir que es un libro en el que se expone de un modo claro, cronológico y sistemático el pensamiento del cardenal Siri. Sin embargo se hecha de menos más valoraciones, o al menos una contextualización más amplia de sus escritos y opiniones. En cualquier caso, es un libro que sirve para mostrar y conocer a uno de los eclesiásticos italianos más importantes del siglo xx, que destacó sobre todo por su gran preocupación pastoral.

F. CROVETTO

P. DONATI, *Repensar la sociedad. El enfoque relacional*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2006, pp. 262.

EL libro que presentamos recoge cuatro artículos del prof. Donati que, en italiano, fueron publicados por separado. Esta edición ha sido preparada por el prof. Pablo García Ruiz; en su extensa presentación (pp. 9-48) indica que los textos se escogieron con el fin de facilitar a los lectores de lengua castellana un mejor conocimiento de la sociología relacional. Existen traducciones de diversas obras del ilustre sociólogo italiano, que se refieren a concretas temáticas sociológicas; sin embargo faltaba la traducción de los textos que exponen su teoría de fondo, precisamente la sociología relacional. La misma presentación ofrece una explicación de ese paradigma sociológico que, sin duda, ayudará a captar mejor las restantes páginas del libro. Lo que nos proponemos con esta recensión es ofrecer una panorámica de las ideas claves de la obra, con la esperanza que sirvan de estímulo para leerla – y estudiarla – directamente.

El capítulo 1 muestra que la idea de sociedad es compleja y polivalente: hasta el Renacimiento, la concepción más difundida de la sociedad era de tipo orgánico y naturalista. A partir de entonces se difundió una noción más bien contractual, frecuentemente limitada al ámbito mercantil; de hecho, Hegel y Marx propusieron, con el éxito que conocemos, una síntesis de las dos concepciones. Este paradigma cambia con los inicios de la sociología como disciplina científica, en que empieza a abrirse paso la idea que el ámbito social se especifica por las relaciones entre los sujetos que se vinculan mutua-

mente “en un cierto modo”. En la teoría relacional, el tejido social no se considera como un conjunto de individuos (con sus acciones) ni como un sistema sustancial: para esa teoría, la célula de la sociedad es, más bien, la relación. La relación es una realidad inmaterial, situada en el tiempo y en el espacio, formada por elementos objetivos y subjetivos, que se encuentra entre los actores sociales y constituye su mutua orientación y actuación. Adoptar la perspectiva relacional comporta alejarse del individualismo y del holismo (colectivismo) que, de hecho, no acaban de explicar coherentemente la vida social. El paradigma relacional no atribuye un carácter sustantivo a la relación social, pero recuerda que ésta tiene consecuencias que se plasman y duran en el tiempo más allá de la propia relación.

Como ya se ha indicado, la mayor parte de los sociólogos utilizan la categoría de la relación; sin embargo no todos la entienden del mismo modo. Por eso, el libro analiza, en modo sucinto y profundo, esa noción en las diversas corrientes sociológicas: el marxismo, el positivismo (Durkheim), la perspectiva histórico-comprensiva (Weber), el formalismo (Simmel y von Wiese), la fenomenología (Husserl), el interaccionismo simbólico (Piaget), el funcionalismo estructural (Parsons), el neofuncionalismo comunicativo (McLuhan, Luhmann, ecc.), la hermenéutica dialógica (Buber, Habermas). Estas teorías ponen de relieve y adoptan algunos aspectos propios de la relación social, pero olvidan otros. Un correcto y completo estudio de esa noción exige tener en cuenta tres semánticas, sin desatender ninguna de ellas: la semántica referencial, es decir el cuadro de significados; la semántica estructural, que es el conjunto de vínculos presentes en la sociedad; y la semántica generativa, que muestra la capacidad de generar fenómenos que exceden los elementos y los vínculos iniciales. El capítulo termina analizando las principales clasificaciones tipológicas de la relación social, examina el *network analysis*, y muestra la necesidad de proyectar un tipo de sociedad que se genera continuamente como un bien relacional y que responde a los requisitos propiamente humanos. De este modo la sociedad es concebida como una “red de redes” relacionales.

Consecuencia del análisis precedente es la exigencia de modificar el paradigma habitual de observar y pensar la sociedad (capítulo 2). Este paradigma – relacional – no es una “tercera vía” entre la sociología de la acción y la sociología sistémica; de hecho adopta un punto de vista que se diferencia del empleado por el individualismo y el holismo. En él, la relación no es sólo un medio, sino también el horizonte en el que se definen los objetos del análisis sociológico; en otras palabras: no es exacto decir que la sociología estudia los fenómenos sociales, más bien estudia esos fenómenos en cuanto relaciones. Esta perspectiva requiere: a) un cambio epistemológico, que parte del hecho que los procesos sociales, con todas sus características, proceden *desde, con y mediante* relaciones; dicho enfáticamente: en el principio está la relación; b) un nuevo paradigma, en el que la sociedad se entienda como una red de relaciones; c) un modo diverso de ejercitar la pragmática, puesto que toda acción incide sobre un conjunto relacional, es decir se configura como una relación de relaciones. De este modo, la sociología relacional subraya la importancia de la relación y, a la vez, evita los problemas del funcionalismo que pierde el significado de lo humano; este significado se pone de relieve, precisamente, en y mediante la relacionalidad que implica y exige.

El capítulo 3 muestra que el paradigma relacional ofrece una explicación más exhaustiva del cambio social de cuanto hacen otros sistemas sociológicos, y permite comprender la “comprensión” de ese cambio. El prof. Donati llega a esa conclusión analizando las diversas teorías que se han propuesto sobre el cambio social; éstas se pueden agrupar

en tres categorías: 1ª) *Los paradigmas holísticos*, que consideran las acciones individuales como resultado de las condiciones sociales: los cambios se deben a los determinismos estructurales; estas teorías, que contienen una parte de verdad, no alcanzan una plena coherencia en su explicación. 2ª) *Los paradigmas de la acción*, que interpretan el cambio como producto de las diversas acciones individuales; también éstas incluyen una parte de verdad, pero pierden la comprensión del cambio y tienden a exasperar el individualismo. 3ª) *Los paradigmas combinados*, que pretenden superar las dificultades de los anteriores; éstos utilizan el método relacional, pero en forma incompleta porque, careciendo de una adecuada teoría del observador, no son capaces de eludir los problemas que plantean el círculo hermenéutico y la autorreferencialidad.

Por su parte, el pensamiento auténticamente relacional está en condiciones de ofrecer una buena explicación de los cambios sociales. Para ello, es necesario modificar los hábitos mentales y aceptar algunas premisas, como son: una noción de causalidad social en la que no existe un *primum movens* (sujeto o sistema), sino una multidimensionalidad de factores interdependientes; una concepción del tiempo que no lo reduzca a pura cronología, sino que incluya su sentido cultural e histórico; una visión de la contingencia como relación de reciprocidad entre determinismo e indeterminismo social. Todo ello implica entender el cambio social en categorías relacionales, es decir, reconocer que el mismo cambio es una relación, un modo de redefinir las formas de las relaciones sociales. El capítulo finaliza proponiendo diversos ejemplos de cambio social y muestra su explicación-comprensión según el paradigma relacional.

El capítulo 4 y último estudia un fenómeno en el que la sociología relacional es capaz de comprender y de explicar los aspectos que resultan oscuros en otros paradigmas sociológicos. Se trata del fenómeno de la globalización. El *mainstream* sociológico admite que este fenómeno implica una discontinuidad con las sociedades precedentes y trata de interpretarla con las categorías típicas de la modernidad: positivismo, idealismo o una combinación entre ellos. Las dificultades que éstos encuentran para ofrecer una explicación satisfactoria se manifiesta especialmente en su propensión a “esconder” e “ignorar” los aspectos que resultan incomprensibles al propio paradigma, como son el incremento de la función pública de las religiones, la aparición de los mercados éticos, y otros más. La imposibilidad de brindar una interpretación a estos fenómenos por parte de las teorías sociológicas más en boga deriva del hecho que esos fenómenos son el resultado de una lógica y de un código simbólico diversos de los que usa la modernidad. Mientras que esa lógica y ese código simbólico concuerdan perfectamente con el paradigma relacional; así lo muestra el prof. Donati, tanto desde un punto de vista teórico cuanto exponiendo algunos ejemplos concretos.

La obra concluye con una extensa bibliografía. Terminamos esta presentación confiando que este libro sirva para difundir ampliamente la valía de la sociología relacional.

E. COLOM

G. G. GAMBA, *La proclamazione del Regno dei Cieli: la fase della “semina” (Mt 4,17-13,52)*, Roma, LAS, 2006, pp. 573.

GIUSEPPE GAMBA, professore emerito di Scienze Bibliche all'Università Pontificia Salesiana, presenta questo volume come continuazione di un suo primo saggio di lettura e di interpretazione del Vangelo di Matteo, apparso nel 1998, che comprendeva appunto la

prima parte, Mt 1,1-4,16, con il titolo: *Chi è Gesù Cristo*. Già in quel libro l'autore proponeva una lettura filologica del testo greco di Matteo in base ai canoni della retorica e della composizione letteraria antica. Questo è senz'altro il campo che più si addice al *background* dell'autore, specialista fra l'altro in letteratura cristiana antica, come lo testimoniano i suoi libri su il *Satyricon* di Petronio e il cristianesimo (1998) e sull'opera di Seneca (2000 e 2001).

Già nel citato primo libro su Matteo l'autore aveva proposto e messo in pratica la sua metodologia di lavoro, consistente in una "lettura ragionata", che si basa su una "preparazione filologicamente fondata". Difatti, lungo il commento si nota l'attenzione dell'autore verso il testo e l'interesse a evidenziare la struttura retorica e sintattica. Tale lettura funge da sussidio pratico per leggere con profitto il testo evangelico e/o anche per poter giudicare e assimilare l'abbondante letteratura mattea. Una conseguenza di non poco conto è pure quella di mettere il lettore in grado di verificare le traduzioni in lingua corrente alla luce del testo originale – letto *per cola et commata*, dice spesso Gamba – e ponderare il loro valore, liberandosi non poche volte di alcune precomprensioni.

Come struttura narrativa si propone quella che ruota intorno alla frase del primo vangelo ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς (Mt 4,17). Fino a quel punto della narrazione l'evangelista si sarebbe limitato a presentare la figura del Messia: *Chi è Gesù Cristo* è il titolo del primo volume. Secondo l'autore, la struttura di Matteo è chiasmica, e di conseguenza il resto del vangelo (Mt 4,18-28,20) sarebbe la lettura complementare della prima parte. Questa struttura comprenderebbe due grandi sezioni: la proclamazione della Buona Novella del Regno (Mt 4,18-25,46) e l'attuazione della stessa mediante la passione, morte e risurrezione (Mt 26,1-28,20). La lunga sezione della proclamazione possiede secondo l'autore una triplice struttura facente leva sul discorso delle parabole (Mt 13,1-52) nelle tre fasi di semina, crescita e mietitura, che sarebbe la chiave d'interpretazione di tutta la sezione: 4,18-13,52 corrisponderebbe alla semina, 13,53-23,39 alla crescita e 24,1-25,46 alla mietitura o compimento. Una simile struttura ricorre nella sezione finale del vangelo, quella della Pasqua. Ma interessa rilevare la prima parte della prima sezione, che è appunto il commento che abbiamo fra le mani.

Una tale struttura si discosta dalle altre già proposte da alcuni studiosi come Kingsbury e Gnllka, dove la configurazione narrativa di Matteo si impernia su Mt 4,17 e 16,21, due parti che iniziano con la stessa frase, menzionata sopra. Queste sezioni si concentrano sulle due grandi proclamazioni di Gesù: quella all'inizio della sua missione in Galilea, e quella dopo la confessione petrina a Cesarea di Filippo. L'autore non ignora una tale configurazione, ma indica che in Mt 16,21 l'evangelista vuol solo segnalare "un particolare salto di qualità nell'insegnamento di Gesù rivolto ai discepoli", e che in 4,17 Matteo non cambia lo scenario geografico, nonostante la solenne affermazione (p. 208).

Il *corpus* del lavoro si evidenzia come una lettura continua del testo del vangelo, assieme ad un'accurata analisi filologica e talvolta anche linguistica. Si nota pure un commento puntuale che accompagna non soltanto i versetti ma anche le singole parole, dove appare anche la tendenza a dividere per meglio identificare le sezioni interne. Così, ad esempio, dopo la sezione introduttiva di Mt 4,18-25, preceduta dal "titolo" nel v. 17, si individuano tre sottosezioni che corrisponderebbero a: 1) L'attività evangelica di Gesù (Mt 5,1-9,35) suddivisa in: Discorso della montagna (attività *magisteriale*) e miracoli (attività *taumaturgico-salvifica*); 2) L'attività evangelica degli apostoli assieme a Gesù (Mt 9,36-11,1); 3) L'accoglienza – positiva e negativa – del messaggio da parte dei destinatari (Mt 11,2-12,50).

Un'analisi di questo tipo privilegia, com'è logico, lo studio del cotesto e del contesto. Nello studio delle diverse pericopi, l'autore parte ogni volta dal significato e dalla struttura dell'unità letteraria, per presentare poi il testo greco – secondo la 27^a edizione del Nestle-Aland – e la relativa traduzione italiana, che vuol essere vicina alla versione del Nuovo Testamento della CEI del 1997.

Anche se l'autore rimanda alla versione CEI, si deve però accennare ad un fatto che, a mio avviso, proviene dalla sua formazione e dimestichezza filologica. In alcune occasioni, volendo rendere il senso di un termine greco il più preciso possibile, si finisce per fare una perifrasi che, è vero, può aggiungere un *plus* di significato, ma può anche far perdere un po' di quella schiettezza e sobrietà che caratterizzano il racconto biblico. La grandezza del testo ispirato – e in particolare quello del Nuovo Testamento – consiste nel possedere, allo stesso tempo, concisione e profondità. Così, il *μετανοεῖτε* di Mt 4,17 si traduce con “vivete in stato di conversione” anziché “convertitevi”. Nel primo caso si mette in evidenza il tempo durante il quale si prolunga la proclamazione di Gesù; nel secondo, risalta la forza dell'esortazione indirizzata agli ascoltatori.

Gli altri due aspetti che vengono considerati in ogni brano sono i “rilievi di indole redazionale” dove predomina l'analisi lessicale, morfologica e sintattica: queste permettono fra l'altro di realizzare una traduzione adeguata e fedele. In questo tipo di studio l'autore si mostra attento a tener conto del numero delle parole e del loro “bilanciamento” all'interno del brano, sempre in dipendenza dai verbi principali o reggenti citati all'inizio del volume. Nell'ultimo aspetto, quello dei “rilievi di indole contenutistica”, si scorge l'interesse e la preoccupazione di rendere il senso preciso delle parole e delle frasi, mettendo anche in risalto alcuni elementi sintattici che qualche volta non sono menzionati nell'analisi precedente, quella lessicale.

Si apprezza l'interesse dell'autore per il senso dei vocaboli servendosi dei passi paralleli nel Nuovo Testamento e nella *Septuaginta*, senza dimenticare le radici semitiche che sovente affiorano nel pensiero degli evangelisti, in modo particolare nel vangelo secondo Matteo. Sono anche utili e illuminanti le etimologie di alcuni termini, che vengono presentate lungo l'opera. Il lavoro comunque sarebbe risultato più ricco se si fossero impostati anche alcuni studi più puntuali nel mettere a confronto tradizione e redazione, in particolare modo analizzando in parallelo pericopi che appaiono nei vangeli in doppia o triplice tradizione.

Fra i sussidi di tipo filologico vengono utilizzati il Blass-Debrunner, lo Zerwick, ma certamente i più citati sono i *Saggi* di G. Bonaccorsi. Si nota però una mancanza delle *Note di lessicografia neotestamentaria* di Spicq.

Riguardo alla bibliografia, è palese la predilezione dell'autore per i commenti a Matteo di Fabris e Da Spinetoli, e per quello di Schmid, ancora valido e profondo. Sarebbe stato preferibile vedere citati anche i grandi commenti di Davies-Allison (ICC), di Hagner (Word), e di Gnilk (Herder), nonché di Harrington (Sacra Pagina).

Si tratta ad ogni modo di un valido strumento di lavoro per realizzare un commento particolareggiato del primo Vangelo.

J. M. GARCIA CORDEIRO, *A Sacramentalidade e a Ministerialidade no primeiro milénio através de alguns testemunhos patrísticos, litúrgicos e teológicos*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2004, pp. 276.

O AUTOR desta tese de doutoramento em Liturgia desempenha actualmente as funções de Reitor do Pontifício Colégio Português, sendo também professor no Ateneu Pontifício de Sto. Anselmo, em Roma. Neste trabalho estuda as ideias de “sacramentalidade” e “ministerialidade” ao longo do primeiro milénio, isto é, centrando-se em alguns Padres da Igreja, nas fontes litúrgicas e na primeira escolástica.

Como já se vê, estamos diante dum método diacrónico, mas também unitário, como diz o autor na apresentação (p. 9). O estudo das duas temáticas (ministerialidade e sacramentalidade) relaciona teologia e celebração, tentando mostrar como se compreendiam ao longo do tempo.

No primeiro capítulo, de carácter introdutório, o autor perfila os dois conceitos sobre os quais nos quer mostrar, a seguir, a história da sua compreensão. Opta por começar o estudo dos dois adjectivos substantivados “sacramentalidade” e “ministerialidade”, partindo da semântica dos termos *μυστήριον*, *mysterium*, *sacramentum*, e *διακονία*, *ministerium*, para poder obter uma mais profunda compreensão histórico-teológica das duas coordenadas essenciais (p. 35). Não há dúvidas sobre a importância destas realidades na vida e compreensão do mistério da Igreja, mas «os primeiros cristãos tiveram necessidade de encontrar as palavras e as expressões mais adequadas para exprimirem as noções, as instituições e as novas realidades que surgiram no cristianismo» (p. 35). Como que antecipando o percurso pelo que nos conduz, o autor afirma que «este processo não foi fácil, devido às circunstâncias históricas e a outros problemas como a dispersão das primeiras comunidades cristãs no meio das populações pagãs e a sua inferioridade social e insignificância numérica. Progressivamente, os Padres da Igreja estabeleceram uma aproximação, litúrgico-tipológica; os documentos litúrgicos expressaram, por ritos e orações, a celebração dos mistérios da fé; e os teólogos das escolas, da primeira escolástica, introduziram, pela dialéctica e método científico, o ensino da teologia» (pp. 35s).

O segundo capítulo está todo dedicado à reflexão teológica de alguns Padres da Igreja, cobrindo no espaço e no tempo o arco de seis séculos. Apresenta-se primeiro sto. Inácio de Antioquia, depois Tertuliano, s. Cipriano de Cartago, s. João Crisóstomo, sto. Agostinho e sto. Isidoro de Sevilha. Em todos eles o autor segue a mesma metodologia: uma apresentação breve, seguida dos dois temas em estudo. Termina o capítulo com uma breve conclusão em que se sublinham os principais resultados, se mostra a raiz judaico-cristã em que se baseiam e algumas coordenadas culturais que determinam e perfilam os termos estudados (pp. 120-124).

No terceiro capítulo encontramos a reflexão teológica que subjaz a alguns testemunhos litúrgicos. O autor apresenta oito documentos: a *Traditio Apostolica*, o *Sacramentarium Veronese*, o *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, o *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum*, o *Liber Sacramentorum Gellonensis*, os *Ordines Romani*, o *Liber Ordinum Espiscopal de Silos* e o *Pontificale Romanum-Germanicum*. Tal como no segundo capítulo, o autor apresenta brevemente o documento em questão, pressupondo que o leitor concluirá a sua importância ou relevância, apresentando a seguir a análise da sacramentalidade e ministerialidade. Também aqui o capítulo termina com uma breve conclusão.

O último capítulo, mais breve que os anteriores, está dedicado ao estudo dos mesmos dois temas em alguns teólogos da primeira escolástica: Ivo de Chartres, Hugo de s. Victor e Pedro Lombardo. Embora ultrapassem as fronteiras do quadro cronológico do primeiro milénio, o autor julgou oportuna «a inclusão destes três teólogos, dada a sua importância no âmbito teológico-sacramental e ministerial e, ainda, como bons transmissores da teologia patrística ao primeiro período da Escolástica» (p. 225).

Termina o trabalho com uma conclusão final na qual a associação do *mysterium* ao *sacramentum* ou vice versa, indica uma acentuação no rito ou nos eventos histórico-salvíficos (pp. 268s), e denota uma plasticidade dos conceitos, que são usados pelos Padres com acentuações diversas. Nos documentos litúrgicos os termos são usados em referência aos eventos histórico-salvíficos, às celebrações litúrgicas e às festas, aos sacramentos, ao Símbolo e à água benta da fonte baptismal da Igreja (p. 270). «A reflexão teológica da primeira Escolástica incorpora e continua a concepção sacramental, iniciada por Agostinho, de *signum sacrum*, acrescentando-lhe a noção de causalidade, afirmando tanto o sinal como a causa, que produz efectivamente o seu efeito» (p. 270).

Falando da ministerialidade, o autor conclui que a «perspectiva unitária do ministério, como sinal e função, que perdurou no primeiro milénio, altera-se no início do segundo milénio, enfatizando-se o poder espiritual do ministério, baseado em si mesmo e desligado da sua função eclesial. Por conseguinte, a cooperação ministerial estabeleceu-se pela relação da *spiritualis potestas* com a Eucaristia» (p. 275).

Olhando no seu conjunto para este trabalho de investigação, salta à vista que a fonte primeira e principal é litúrgica (o terceiro capítulo ocupa quase cem páginas no conjunto de toda a tese), que está precedida pela patrística e se conclui com a teologia da primeira escolástica. Os termos *sacramentum-mysterium* e *ministerium* centram a investigação e, dada a sua riqueza, é plenamente justificada a inclusão dum primeiro capítulo de carácter introdutório em que os dois temas se glosam nos termos que aparecem nas fontes e na significatividade que evidenciam.

Este estudo pode classificar-se dentro da categoria da história das ideias (neste caso, da “sacramentalidade” e da “ministerialidade”), servindo de complemento aos habituais estudos histórico-teológicos sobre estas questões que estão mais centrados noutras fontes. Também ajuda a perceber algumas razões que tornaram oportuna a afirmação do carácter sacramental do episcopado, no Concílio Vaticano II (cfr. Const. dogmática *Lumen Gentium*, n.º 21), e a recuperação da dimensão litúrgica dos sacramentos típica do século XX.

M. DE SALIS AMARAL

A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Madrid, Rialp, 2006, pp. 166.

LA prof. Ana Marta González es enseñante de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra (España). Ha recogido en este libro diversos trabajos sobre el tema de la ley natural, escritos entre el 2003 y el 2005, que ha reelaborado para la presente publicación; además ha añadido dos capítulos expresamente preparados para esta obra. El resultado ha sido un profundo estudio que ofrece algunas claves para entender mejor la noción de ley natural. La introducción indica que el libro se propone explicar la doctrina de santo Tomás de Aquino que, cuando se entiende en su profundidad, ofrece una nítida panorámica sobre esa noción; ciertamente recurre también a otros autores clásicos – principalmente Aristóteles y Kant – y modernos. El objetivo

propuesto no es fácil: no faltan autores que, declarándose tomistas, desconocen el genuino sentido de la ley natural en el Aquinate. La dificultad para captar el pensamiento tomasiano se debe, al menos en parte, a que esta ley se presenta como una noción límite en un doble sentido: es límite entre la metafísica y la ética, es decir, entre el ser y el deber ser; y también lo es en su relación al hombre, pues se presenta a la vez como un factor extrínseco (porque es una ley) e intrínseco (porque es natural, perteneciente a la naturaleza humana). Esta tensión es precisamente el rasgo más característico del pensamiento de Tomás sobre la ley natural: el ser humano es un legislador legislado. A esta dificultad, y quizá a causa de ella, se añade otra: el pensamiento moderno, en gran parte, rechaza el concepto de ley natural; como han hecho notar diversos autores, la noción rechazada no corresponde a aquélla que es propia de santo Tomás; sin embargo, no es infrecuente que se acepte como pensamiento tomista lo que sus críticos dicen que lo es. Todo ello muestra la necesidad de analizar seriamente la noción de ley natural; y lo es especialmente en los momentos actuales, cuando lo que es más propio del ser humano, y por tanto la ética, se encuentra amenazado por el imperialismo de una razón científico-positiva.

El capítulo I se titula “De la razón a la verdad práctica”. En el último medio siglo se ha producido un resurgir de la filosofía práctica, bajo la guía de Aristóteles y de Kant. El estudio de estos autores muestra que la verdad práctica (que no debe confundirse con la verdad pragmática) no sólo depende de los principios metafísicos, sino que incluso no se alcanza sin ellos; y también pone de relieve que la racionalidad de la acción tiene su origen en el hombre mismo. Los dos autores coinciden en la necesidad de seguir la recta razón, pero difieren en el modo de juzgar esa rectitud. Por eso las similitudes entre Aristóteles y Kant no deben hacer olvidar sus diferencias; el paradigma del primero podría llamarse perfeccionismo aristotélico porque tiende a proyectar la vida buena siguiendo un principio teleológico; mientras que el segundo se podría llamar formalismo kantiano porque, al adoptar una imagen científica del mundo, considera la moral como un “hecho” que se identifica con el cumplimiento de la ley. Esta última perspectiva, actualmente muy difundida, contiene una incoherencia de fondo con la propia teoría trascendental, y además se basa en una antropología errónea. También la teoría aristotélica resulta deficiente, por su excesivo apegamiento al *status quo*. Así pues, resulta necesario incorporar a este diálogo las ideas propias de otras tradiciones de pensamiento; y es lo que se hará en los capítulos sucesivos.

“Orden moral y legalidad” es el título del capítulo II. Se trata de un tema particularmente importante en el contexto actual, en el que frecuentemente se identifican los dos términos; en realidad, son dos ámbitos diversos, pero que ejercen un notable influjo mutuo. El capítulo inicia recordando que el objetivo de la ética es introducir un orden en la vida de la persona en vista de la *eudaimonia*, es decir, de la “vida buena”. Este orden es elaborado por la razón humana; al hacerlo, debe tener en cuenta, so pena de no ser recta razón, la naturaleza social y la apertura hacia Dios del hombre. Se muestra así la proyección política y teológica de la ley natural y, por tanto, su conexión con la ley humana (que busca el bien común temporal) y con la ley divina (que dirige la persona en su totalidad). De este modo, se puede hablar de un triple orden moral: la regla de la razón (o ley moral natural), la regla de la ley divina y la regla de la ley humana. La primera parte de la *sindéresis*, que es el hábito de los primeros principios prácticos; éstos no son propiamente innatos: necesitan una previa experiencia de lo que es bueno y lo que es malo. La ley natural tiene en cuenta toda la verdad sobre el hombre,

y como éste es un ser inmerso en la historia y en la cultura, el conocimiento de la ley natural puede experimentar, y de hecho experimenta, una cierta evolución. El capítulo termina, muy oportunamente, analizando la relación entre la ley y la virtud: no todas las leyes se proponen específicamente el desarrollo de las virtudes; sin embargo, conviene subrayar que la ley se orienta al crecimiento de la virtud, y que la virtud facilita el cumplimiento de la ley. Esta continuidad entre ley y virtud no puede hacer olvidar la distinción práctica entre un comportamiento acorde con la ley y un comportamiento acorde con la virtud.

La naturaleza irracional tiende *ad unum*, mientras que la razón está abierta *ad omnia*; por eso, la actuación racional precisa de elecciones que dirijan el agente hacia el verdadero bien. En este sentido, cuando se habla de ley natural, la palabra “natural” debe ser entendida en modo diverso del que se usa al hablar de las leyes naturales que regulan los movimientos de las criaturas irracionales. Ciertamente el primer principio del actuar, tanto racional como irracional, indica que el bien es aquello que todas las cosas (*res*) desean; sin embargo, cuando este principio se aplica al obrar humano, como éste es libre, es preferible formularlo de otro modo: se debe realizar el bien y se debe evitar el mal. Esta formulación es también una forma de expresar el propio deseo de alcanzar el bien, de llegar a la perfección del propio ser, pero que el hombre no consigue de un modo “natural” o pasivo, sino de un modo activo y electivo: se trata de un bien moral que debe ser elegido libremente. Siendo el ser humano una criatura, no debe olvidarse que los bienes que lo perfeccionan y la luz de los principios para reconocer esos bienes no es algo que el hombre se da a sí mismo; por eso la ley natural no comporta una plena autonomía, aunque aún menos es una completa heteronomía. Eso explica, entre otras cosas, la existencia de la diversidad de culturas y la base común que todas tienen, así como el hecho de un conjunto de principios morales universalmente aceptados y de otros principios – también de ley natural, pero de validez secundaria – cuya evidencia no es universal. Precisamente un motivo de la actual dificultad de entender la ley natural se debe a una visión antropológica dualista, frecuente en la cultura moderna, que obstaculiza la comprensión de una ley que sea interior, sin ser pura autonomía. En definitiva, para entender el concepto de ley natural es importante aceptar que entre el alma y el cuerpo existe una unión sustancial: por una parte, la vida humana y sus tendencias no son simple materia o sensibilidad cerradas en sí mismas, y por otra parte, el hombre es un ser racional pero no es pura razón. Por eso, la investigación racional sobre la vida buena debe tener en cuenta todos los bienes presentes *in nuce* en la naturaleza humana, que se pueden percibir mediante la razón; con esa base se entiende, además, que en relación a los actos humanos, no es correcto hablar de bienes “pre-morales”, porque esos actos son siempre racionales y, por tanto, libres y morales. El capítulo finaliza recordando un dato importante en el desarrollo de la vida buena: cuando se trata del conocimiento moral, las virtudes preceden a los vicios, porque el mal se conoce en relación al bien que se opone; sin embargo, cuando se trata del actuar moral, primero se deben extirpar los vicios para poder desarrollar las virtudes; se entiende así que sea precisamente la persona virtuosa aquélla que verdaderamente conoce las exigencias de la virtud.

Lo tres últimos capítulos analizan las tres tendencias humanas indicadas por santo Tomás (*Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2): la vida, la unión sexual y la racionalidad. El bien de la vida se expone tanto en su vertiente ontológica cuanto moral. Es un bien que confiere una superioridad a los seres vivos sobre los inanimados, en cuanto la vida

comporta una mayor "intensidad" de ser; en ese sentido, también existe una diferencia y gradualidad de bien entre los diversos niveles de vida (vegetal, animal y racional). El vértice de la vida en este mundo lo ocupa el ser humano debido a su racionalidad y libertad; estas características comportan que cualquier hombre, por el hecho de serlo, debe ser amado por sí mismo y nunca ser usado como medio. De ahí deriva la obligación de salvaguardar en modo absoluto toda vida humana: no se puede atentar contra ella, ni utilizar como mero instrumento; por supuesto, eso se refiere también a aquellas vidas humanas que se encuentran en una situación en la que no pueden ejercitar la propia racionalidad y libertad: embriones, enfermos terminales, etc. De hecho, el respeto de las personas que se encuentran en esas condiciones es el mejor modo de mostrar que la vida humana vale por sí misma. Por otro lado, la vida no se identifica con la "vida buena"; por eso, como ya indicaba Aristóteles, en ciertas circunstancias puede ser preferible sufrir la muerte que cometer una acción deshonesta.

El bien humano, por su naturaleza ética, no debe entenderse en sentido individualista o en modo instrumental: no es un bien si busca el interés individual con indiferencia hacia el prójimo, o si las personas son tratadas como puro medio para conseguir la utilidad común. Estas ideas deben aplicarse a todo el comportamiento humano, incluida la vida sexual; ésta requiere armonizar la realización personal, la de las otras personas directamente implicadas y la del bien común. Para ello se requiere una adecuada contextualización de la actividad sexual: que el matrimonio sea monógamo y estable entre personas de diverso sexo, que los cónyuges se respeten como personas, que el matrimonio sea una institución pública protegida contra cualquier eventualidad disgregadora, que se favorezca la virtud de la castidad (el recto uso de la sexualidad) que supone su apertura a una nueva vida como fin natural del acto conyugal (sin olvido que, en el obrar humano, "natural" significa también en modo razonable).

El último capítulo estudia la tendencia racional del ser humano, especialmente ligada a los bienes de la verdad y de la vida social: dos aspectos que están íntimamente unidos, en cuanto las relaciones sociales requieren una confianza mutua que deriva de una comunicación sincera. La vida social y política (en el sentido amplio de la palabra), como toda actuación humana, no puede considerarse como una actividad puramente factual (*poiesis*): posee un carácter ético (*praxis*); además, tiene una gran influencia sobre el comportamiento de las personas. Todo ello muestra la importancia de vivir con profundo sentido de responsabilidad los deberes políticos. La prof. González, después de considerar estos aspectos generales de la vida política, muestra también su relación con la familia (y su complementariedad en el terreno de la educación), con la economía y con la justicia, y la conexión que existe entre el derecho natural y el legal. Por último, analiza algunos problemas que se presentan actualmente en este ámbito: fundamentalismo y relativismo, universalismo y culturalismo, pluralismo y ley natural. Son cuestiones que se pueden resolver sin caer en el extremismo, cuando se aplica una correcta noción de ley moral natural.

El planteamiento de esta obra es filosófico, pensamos sin embargo que su lectura resultará también muy útil a los estudiosos de teología, especialmente de teología moral. La difusión de este libro contribuirá, sin duda, a clarificar el concepto de ley natural y a poner de relieve su trascendencia en la tarea difundir la vida buena a nivel personal y social.

J. GROHE, J. LEAL, V. REALE (a cura di), *I Padri e le scuole teologiche nei concili. Atti del VII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, 6-7 marzo 2003*, L.E.V. Città del Vaticano, Pontificia Università della Santa Croce, 2006, pp. 464.

QUESTO volume raccoglie le relazioni e le comunicazioni presentate al convegno del 2003 della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, che si era posto l'obiettivo di riflettere sui rapporti fra teologia e magistero conciliare lungo la storia della Chiesa. Il risultato degli interventi che ebbero luogo nel convegno è un corposo volume di quasi 500 pagine, che ha un respiro universale sia per le lingue usate nei vari contributi (francese, inglese, italiano, spagnolo e tedesco), sia per la pressoché totale copertura cronologica (vi si trovano argomenti di storia antica, medievale, moderna e contemporanea), sia, infine, per l'ampio spazio geografico rappresentato (i temi affrontati coprono praticamente tutti i continenti: Europa, Asia, Africa, America).

Le sei relazioni sono armoniosamente distribuite a seconda dei periodi storici. Apre il libro la relazione di Vittorio Peri †, sui criteri per l'ecumenicità dei concili antichi: in essa, l'autore spiega come una moderna criteriologia ragionata sulla ecumenicità o meno dei concili sia nata durante la preparazione del Concilio di Firenze, per creare un consenso previo di tutti i partecipanti intorno alla ecumenicità dell'assemblea stessa, onde evitare che una delle parti convenute (latini e orientali) avesse dopo dei motivi per rigettare i decreti sinodali; ma il Peri aggiunge che delle criteriologie si possono anche rinvenire, seppur in modo meno strutturato, nei concili dell'antichità, e descrive il caso del II Concilio di Nicea, in cui furono pubblicamente lette davanti a tutta l'assemblea le condizioni mancanti per l'ecumenicità al "conciliabolo" iconoclasta di Hiera del 754.

La seconda relazione mantiene il lettore nell'età antica: il greco Evangelos Chrysos si sofferma sull'utilizzo dell'esegesi nella confutazione teologica dell'eresia nei primi secoli, e in particolare all'interno della disputa monofisita; particolarmente interessanti risultano le pagine dedicate al *florilegium* presentato da san Cirillo al Concilio di Efeso (*Florilegium Ephesinum*), e casi analoghi nei concili costantinopolitani II e III.

Il terzo intervento trasporta il lettore nel Basso Medioevo: Nelson H. Minnich presenta il ruolo delle scuole teologiche in alcuni importanti concili del periodo compreso fra il 1415 e il 1517: Costanza (1414-1418), Pavia-Siena (1423-1424), Basilea-Losanna (1431-1449), Ferrara-Firenze-Roma (1438-1445), Pisa-Milano-Asti-Lione (1511-1513), Lateranense V (1512-1517). In essi cerca di identificare il ruolo avuto dalle diverse scuole: tomista, scotista, nominalista, platonica e agostinista; d'altro canto il Minnich fa presente che risulta a volte difficile attribuire ogni teologo del tempo a una di queste scuole: questa operazione, infatti, può rischiare di risultare un tanto riduttiva rispetto alla complessità della cultura e alle individualità dei teologi del periodo umanistico. In questo contributo sono da sottolineare positivamente: le ampie liste di teologi partecipanti ai diversi sinodi; il riferimento al dibattito avvenuto a Basilea sull'Immacolata Concezione, promosso dai teologi scotisti; la presentazione dei tentativi d'imporsi operati dalla corrente conciliarista in tutte queste assisi sinodali; l'interpretazione data all'atteggiamento di difesa delle prerogative papali degli ordini mendicanti, che è vista alla luce dell'interesse di questi religiosi a mantenere i privilegi che davano loro larga autonomia nei confronti dei vescovi.

Ulrich Horst è l'autore del quarto contributo, nel quale mostra l'influsso dei teologi domenicani della Scuola di Salamanca nel Concilio di Trento: com'è noto, Francisco de

Vitoria, seppur invitato come teologo sia dall'imperatore Carlo V che dal papa Paolo III, non vi partecipò, sentendo ormai prossima la sua morte (avvenuta infatti nel 1546); i suoi discepoli Domingo de Soto e Melchor Cano, invece, vi svolsero un ruolo notevole: il primo soprattutto nelle sessioni IV (tradizione, libri sacri, *Vulgata*) e VI (giustificazione), l'altro nella XII (Eucarestia: intervenne soprattutto nelle parti sul carattere sacrificiale della Messa).

Segue una relazione che a mio avviso è la più interessante: quella di José R. Villar, dell'Università di Navarra, che studia il ruolo della Scuola Romana nella preparazione della *Pastor Aeternus*, la costituzione dogmatica del Concilio Vaticano I con cui fu definito il dogma dell'infallibilità pontificia. Dopo aver premesso che sarebbe meglio parlare di "teologia romana" piuttosto che di Scuola Romana (il primo termine avrebbe un senso più ampio geograficamente, ponendo come elemento agglutinante la difesa del ruolo del papa), il Villar mostra l'importanza e la novità, nella storia dei concili, del lavoro preparatorio svolto dalla Curia Romana, iniziato già nel 1865 con la costituzione della Commissione Centrale Preparatoria; lavoro che, nonostante sia stato importante ed abbia esercitato un notevole influsso sulla direzione presa dal sinodo ecumenico, d'altro canto non eliminò la libertà dei padri conciliari: la minoranza ottenne ripetutamente modificazioni degli schemi proposti e poté così esercitare il suo compito all'interno dell'assemblea, cioè quello di riuscire a moderare le espressioni eccessivamente ultramontane: in tal modo, con il contributo della maggioranza e della minoranza, si poté giungere a una definizione dogmatica molto equilibrata e precisa. In questo contributo viene presentato il lavoro svolto da Filippo Cossa (morto prima dell'apertura del concilio, nel 1868), da Franz L. Hettinger, da Giovanni Perrone S.J. e dal suo confratello Clemens Schrader. I *vota* di questi teologi sono analizzati con cura: dal loro studio emerge la tendenza chiaramente ultramontana della Scuola Romana, confermando in tal modo l'opinione di Roland Minnerath: i teologi romani risultano effettivamente essere dei convinti assertori della teoria che vede nel papa un vescovo universale e nella Santa Sede l'origine dell'episcopato, nonché sostenitori della infallibilità personale (*solus de se absoluteque*) del pontefice. Queste posizioni saranno poi rifinite e moderate dal dibattito conciliare sino ad assumere la forma equilibrata che presentano nei testi definitivi. È anche di grande interesse lo studio del Villar concernente le deviazioni dottrinali contemporanee o di poco precedenti ai teologi romani, da questi tenute presenti nel loro lavoro al fine di confutarle: il lettore troverà qui citati il *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* di Johann Nikolaus von Hontheim (vero nome di Justinus Febronius), vari autori regalisti, giansenisti e giuseppinisti del sec. XVIII, e il secondo Passaglia.

L'ultimo contributo della prima sezione è di Philippe Chenaux, della Pontificia Università Lateranense, che ripercorre il processo di redazione della costituzione pastorale *Gaudium et spes* alla luce dell'influenza delle scuole teologiche: i periti della Curia Romana, i teologi di Venegono Inferiore, la cosiddetta "squadra belga", le scuole di Fourvière e di Le Saulchoir: di quest'ultima sono ovviamente ricordati, in quanto di singolare importanza per il documento conciliare considerato, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar. Interessante è anche l'ampia menzione che si fa del ruolo di Pietro Pavan nella promulgazione della *Pacem in terris*; ma risulterà soprattutto utile al lettore l'analisi dell'elaborazione dello Schema XIII, che mostra come la *Gaudium et spes* sia frutto di un paziente lavoro d'integrazione di diversi apporti e differenti sensibilità: si passa in rassegna infatti il testo di Malines, che rispecchia in buona misura il pensiero di Gérard

Philips, il testo di Zurigo, nel quale si trova il contributo di Bernard Häring, il testo di Parigi, preparato tra gli altri da Pierre Hautmann, il controprogetto di Cracovia, al quale diede un considerevole appoggio Karol Wojtyła, infine il documento critico preparato da Karl Rahner.

La seconda parte del volume riunisce 17 comunicazioni: questa sezione si nota una preponderanza della storia antica: ben dodici contributi si riferiscono infatti a questo periodo. Gli altri cinque trattano di argomenti bassomedievali (due), moderni (uno) e contemporanei (due). Di particolare interesse sono, a nostro avviso, il contributo di Alberto Ferreiro ("Sacred Scripture, Sacred Tradition and Auctoritas at the Second Council of Seville, 619"), che tra l'altro mostra l'influsso bizantino in parte della Chiesa visigota nei decenni successivi al tentativo giustiniano di riconquista del Mediterraneo; quello di Antonio E. Bermejo, che presenta, soprattutto per l'area iberica tardoantica e altomedievale, le tracce dei testi conciliari nella liturgia; quello di Manuel Mira Iborra, che vuole confutare la tesi secondo la quale non si può affermare un reale apporto del Concilio Costantinopolitano II al Simbolo Niceno.

Per le epoche meno lontane, Ansgar Frenken studia il ricorso ai concili antichi da parte dei teologi della facoltà di Costanza nel '400; Thomas Prügl presenta l'apporto dei teologi domenicani Juan de Torquemada, Heinrich Kaltenstein, Giovanni di Ragusa e Giovanni di Montenero al Concilio di Basilea; Luis Martínez Ferrer mostra l'interesse del III Concilio Messicano (1585) affinché i sacerdoti imparassero le lingue indigene per poter confessare i fedeli amerindi; Elisa Luque Alcaide offre un quadro molto preciso della partecipazione dei vescovi latinoamericani al Vaticano I; infine Miguel de Salis Amaral studia alcuni aspetti dell'ecumenismo nell'ambito del Vaticano II.

Si può senz'altro affermare che questa pubblicazione riesce a superare il rischio maggiore del *genere letterario* "atti di un congresso", cioè la frammentarietà, dando alla materia trattata una discreta armonia e unità, e mettendo in evidenza, con tanti esempi concreti su eventi storici importanti o anche di minor rilevanza, la stretta relazione esistente tra la teologia e il magistero, nei loro reciproci influssi. Di tutto ciò bisogna congratularsi con gli organizzatori del convegno e con i curatori degli atti.

C. PIOPPI

W. KEENAN, *St Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei: The Day the Bells Rang Out*, Gracewing, Leominster 2004, pp. 316.

WILLIAM KEENAN is a journalist, playwright and novelist. He writes regularly for the *Catholic Herald* and is the author of three mystery novels and a number of plays which have been broadcast on BBC radio. Among these are *Fatima*, which recounts the events surrounding Our Lady's apparitions to the shepherd children, and *Margaret Clitherow*, a dramatisation of the heroic story of a young wife and mother who was martyred in York for harbouring priests during the reign of Elizabeth I. That Keenan should one day direct his literary talents towards the figure of St. Josemaría is something for which we probably have St. Josemaría himself to thank. At a meeting William Keenan had with him in the early 1970s, St. Josemaría encouraged him to persevere in his work as a journalist and a writer, despite at that time having to work in very difficult circumstances. As any reader of *St. Josemaría and the Origins of Opus Dei* will observe, St. Josemaría's encouragement was well founded and fruitful.

The publication of Keenan's book may have come as something of a surprise to those familiar with the existing literature about St. Josemaría available in English. The first two volumes of Andrés Vázquez de Prada's *The Founder of Opus Dei* were published in English in 2001 and 2003 respectively, while John Coverdale's study of Opus Dei from 1928 to 1943, *Uncommon Faith*, appeared in 2002. Was there really any need for another book about the early years of Opus Dei and its founder so soon?

It is true, though hardly surprising, that the reader will not discover any new facts or anecdotes about St. Josemaría or his first collaborators in Keenan's book, which draws exclusively on material already published. On the other hand, he does include episodes and anecdotes from the founder's early life that do not appear in Vázquez de Prada or Coverdale. (These are taken from Cesare Cavallieri's interviews with Bishop Álvaro del Portillo, published in *Immersed in God*.) Keenan works the material skilfully into his narrative to provide a description of the years of St. Josemaría's childhood and youth which is fresh and vivid.

The author's aim throughout the book is to provide the reader with a brief but clear account of the saint's early life, together with an understanding of the key components of the spirit of Opus Dei, as taught and lived by its founder and his first followers. To this end, Keenan combines a lively narrative with just the right amount of contextual detail. Keenan's easy and direct style makes *St. Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei* accessible to a broad audience. The book can be enjoyed as much by a teenager as an adult, and can profitably be read by one already knowledgeable about St. Josemaría's life as it can by someone who has little or no knowledge of St. Josemaría and Opus Dei.

Keenan's style and choice of content is well adapted to the needs of his readership. Indeed, one of the great strengths of Keenan's work is his intuition for identifying those aspects of early twentieth century Spanish life and culture that require explaining to an Anglo-Saxon audience. Thus, for example, a brief history of Barbastro sets the scene for the early chapters. Later, when writing of St. Josemaría's years in Saragossa, he takes the trouble to explain the history and importance of devotion to Our Lady of the Pillar. Keenan also draws on his readers' existing knowledge when, for example, in describing Josemaría's prayer as a seminarian for Catholics suffering persecution in Mexico, he recalls Graham Greene's *The Power and the Glory*. On the other hand (and with equal regard for his readers), the author avoids lengthy analysis of the social and political upheavals of either republican or war-torn Spain, which, besides, have been dealt with both by Vázquez de Prada and Coverdale: instead he selects a text written by St. Josemaría for Pope Paul VI in 1964, which serves as a succinct and objective overview of the period. Keenan's attention to small details helps the reader draw closer to the person of St. Josemaría. Rather than using the Spanish 'Don Josemaría' or the more impersonal 'Escrivá' employed by Coverdale, Keenan prefers the more familiar English expression, 'Father Josemaría'. The inclusion of maps as well as some illustrations would have made the book even more accessible to those readers who may be unfamiliar with Spain and its recent past. It is also to be hoped that a future edition would have fewer typographical errors and a more complete index.

Throughout his treatment of the first years St. Josemaría spent in Madrid, Keenan's summary invites the reader to a deeper appreciation of the saint's life and his teaching: his prayer and his apostolic activity; his desire to do God's will; and his first steps in founding Opus Dei. We see how St. Josemaría's intense apostolic activity during the early 1930s was founded on a life of constant prayer, imbued with a deep sense of his di-

vine filiation; his love for the Holy Mass and his childlike trust in Our Lady's protection. A more balanced treatment could have been given to St. Josemaría's spirit of mortification. Many readers will be unfamiliar with the saint's life, or have little knowledge of Christian asceticism: the author refers to St. Josemaría's heroic penances, but perhaps overlooks the need to explain his teaching on the place of mortification in the spiritual life in general – especially his insistence that mortification should be practiced first and foremost in the small duties of each day. For St. Josemaría, as for the great 18th-century English bishop Richard Challoner, holiness is not a matter of doing extraordinary things, but of doing the ordinary things extraordinarily well.

Despite its brevity and scope, *St. Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei* conveys a surprisingly complete picture of the spirit of Opus Dei as lived by St. Josemaría and its early members. Here Keenan's skill is to allow the protagonists to speak for themselves. Without prejudice to the narrative, the author demonstrates how the major themes of St. Josemaría's preaching were rooted in his extensive and diverse pastoral experience, as well as his docility to the work of the Holy Spirit in his soul. Thus, for example, he shows how St. Josemaría's love for hearing confessions and his entreaty to priests to spend hours in the confessional was the fruit of his own pastoral work in the village he was sent to after his ordination, and later among children in the slum districts of Madrid. Similarly, when describing Father Josemaría's early apostolate with those called to marriage, Keenan takes the opportunity to show the consonance of his early teaching with some beautiful passages from St. Josemaría's later preaching on the Sacrament of Matrimony. The author deals similarly with themes such as the sanctification of ordinary life.

The author makes ample use of anecdotal material from secondary sources such as Pedro Casciaro's *Dream and Your Dreams will Fall Short* to provide a vivid picture of the unassuming faithfulness and heroism of the first members of Opus Dei, as well as examples of their apostolic zeal and fraternal charity. A vocation, a life of unconditional self-giving in the service of God and souls, is a personal adventure freely undertaken, in which all the sadness and sufferings, successes and happiness of life take on their true proportions. On more than one occasion, St. Josemaría was presented with a more comfortable path than the one God wished him to follow, just as early members such as Isidoro Zorzano or the young Pedro Casciaro could easily have opted to spend the Spanish Civil War in relative comfort and safety. Had they done so, the adventure story that is the early years of Opus Dei would never have been written. Keenan's concise retelling of the story helps us to see that striving for holiness is something attractive, exciting, adventurous.

The book, the first of a two-part biography, closes with the narration of St. Josemaría's crossing the Pyrenees in 1937. The second volume will start with a detailed account of the crossing of the Pyrenees. The publication of *St Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei* is timely and a major contribution towards making the life and message of the Founder of Opus Dei better known in the English-speaking world.

C. DORAN

A. MALINA (ed.), *On His Way. Studies in Honour of Professor Klemens Stock, S.J.*, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2004, pp. 408.

QUEST'OPERA in omaggio al Prof. Klemens Stock nel suo 70° genetliaco è stata realizzata essenzialmente dai suoi studenti – con qualche riguardevole eccezione, come

quella del Prof. Martin Hasitschka, di Innsbruck –, che hanno voluto così onorare il loro Professore, manifestando al contempo la loro riconoscenza per tutto ciò che hanno ricevuto dai docenti durante il periodo di studio nel Pontificio Istituto Biblico, e in particolare dal Prof. Stock.

Il titolo del libro vuole in qualche modo mettere in evidenza uno dei temi che gli sono più cari, quello della via intrapresa dai discepoli nella loro sequela di Gesù, seguendo il filo narrativo del Vangelo di Marco. Allo stesso tempo vuole riferirsi alla sua tesi dottorale, pubblicata nel 1975, *Boten aus dem Mit Ihm Sein*, nella quale spiccano due delle caratteristiche degli Apostoli in Marco: l'unione spirituale, o meglio, l'identificazione con Gesù, e la loro funzione e missione come Apostoli. La tesi, appartenente alla collana *Analecta Biblica* è anche il punto di partenza delle 16 pagine di una folta bibliografia che appare alla fine del volume, a testimonianza del fecondo lavoro del Prof. Stock in 28 anni di insegnamento.

A differenza dei *Festschriften* che vengono elaborati prevalentemente dai colleghi del festeggiato, in questo libro il ventaglio di temi è un po' più ampio del solito, in quanto contiene studi dell'Antico e del Nuovo Testamento che riflettono il campo di ricerca degli autori, nella maggior parte già studenti del Prof. Stock. Non poche volte, come si desume dai cenni bibliografici di coloro che hanno collaborato alla stesura del volume, il tema ha avuto a che vedere con la tesi di laurea elaborata e discussa nello stesso PIB o in altri Atenei Romani.

Dei ventun contributi, otto fanno riferimento al vangelo di Marco, quattro si svolgono nell'ambito della letteratura sinottica, e i rimanenti nove lavori coprono studi veterotestamentari – fra cui emerge un interessante articolo di M. Wochna sull'etica del *herem*, un tema sempre attuale, presentato con riflessioni e bibliografia aggiornate –, e neotestamentari, con alcuni articoli su Paolo, sulla Prima Pietro e sull'Apocalisse.

Uno dei contributi da sottolineare è quello di G. Keerankeri sul rapporto regno-chiesa nel vangelo di Matteo (pp. 102-120). Innanzitutto l'autore cerca di mettere in chiaro alcune delle questioni più attuali sul concetto di regno, pur sapendo che rimangono tanti interrogativi da chiarire: il nesso fra il già e il non ancora, il *τόπος* del regno, il modo di ravvisare la sua presenza in rapporto alla vita e alla missione di Gesù, ecc. Poi lo sguardo si dirige alla comunità a cui Gesù indirizzò il suo messaggio, e che sarebbe in un certo senso quella vista da Matteo nella sua *ἐκκλησία*. Lo studio fa leva sul discorso della montagna e più in concreto sugli ascoltatori di Gesù, che in un primo momento sono i discepoli, per poi lasciare spazio, a giudizio dell'evangelista, alla folla che viene ad ascoltare le sue parole. Così la comunità matteana viene concepita come una cerchia interna ed un'altra esterna che servono da base per concepire il regno e la sua missione nel primo vangelo.

Anche al vangelo di Matteo è riferito il contributo di L. Sánchez Navarro riguardo al discorso apocalittico (pp. 121-134), ravvisato alla luce delle prove che la comunità di Gesù dovrà soffrire alla fine dei tempi. Lo studio fa leva sulla parola *ἀγάπη*, un *hapax legomenon* matteano. A questo proposito si studia il verbo *ἀγαπᾶν* nelle prospettive dell'amore di Dio e del prossimo, per poi passare all'analisi di Mt 24,12, versetto dove appunto appare il termine *ἀγάπη* collegato al verbo *ψυχῆιν*, un *hapax legomenon* neotestamentario. L'analisi del contesto (scandalo, tradimenti, falsi profeti, dialogare del male...) permette di concentrarsi sul "raffreddamento dell'amore" che appare a mettere in evidenza l'esigenza del messaggio evangelico ed il bisogno di conservarlo.

L'articolo di J. H. Morales Rios (v. recensione al suo libro in AnTh 20 (2006)) invita a

leggere il vangelo di Marco con chiave d'interpretazione fornita dal prologo di Mc 1,1-13. Gli elementi da distinguere sarebbero il cammino, la missione di Giovanni e la missione di Gesù, che viene messa in rapporto al tempo escatologico, allo Spirito, e logicamente alla santificazione. Parallelamente lo studio di D. Kotecki sull'inizio del secondo vangelo fa leva sull'appello che in Marco si identifica con l'annuncio del regno: "convertitevi e credete al vangelo" (Mc 1,15). Esso però viene ravvisato in collegamento ad un altro annuncio, quello che è il primo del percorso verso Gerusalemme, allorché Gesù indica le condizioni della sua sequela. Anche se questo testo viene presentato come una concretizzazione e precisazione dell'appello di Mc 1,15, i due testi messi in relazione diventano punti luminosi che mettono in risalto la conversione e la fede come due realtà costitutive dell'accoglienza del vangelo da parte dei discepoli. Una visione più larga del cammino verso Gerusalemme, dopo la confessione a Cesarea di Filippo, viene fornita da M. Matjaz, che tratta il tema relativo al timore dei discepoli come chiave d'interpretazione cristologica (pp. 269.284).

Altri contributi sul vangelo si riferiscono al discorso escatologico di Marco 13, facendo vedere come la struttura dell'intero capitolo si impenna su Mc 13,31 (S. Villota Herrero), la prima moltiplicazione dei pani in Mc 6,35-44 (H. O. Martínez Aldana), il riconoscimento dei discepoli di Mc 2,13-16 (A. Malina).

I precedenti contributi, assieme a quelli su Gesù e i dodici (A. Borrell), sul ruolo dei demoni nei vangeli (M. Mikolajczak) e su altri studi, compongono un libro dove la novità e la freschezza degli articoli è messa a confronto con la lunga esperienza docente e la maturità accademica del festeggiato.

B. ESTRADA

J. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. xi + 273.

JOSEPH PILSNER C.S.B. é actualmente professor associado de teologia na *University of St. Thomas* (Houston, Texas). Neste seu estudo monográfico, amadurecido a partir da sua tese de doutoramento defendida em Oxford em 1998 sob a direção John Finnis, aborda o tema da especificação das acções humanas segundo são Tomás d'Aquino. Este tema, que regra geral sempre foi considerado importante por parte dos estudiosos, situa-se dentro do tratado da moralidade dos actos humanos, concretamente centra-se nas questões que dizem respeito à especificação da vontade por parte do seu objecto. O interesse dos académicos por esta questão cresceu decididamente depois das palavras de João Paulo II no n. 78 da encíclica *Veritatis splendor*. Afirmava então o Santo Padre que: «A moralidade do acto humano depende primária e fundamentalmente do objecto razoavelmente escolhido pela vontade deliberada, como prova também a profunda análise, ainda hoje válida, de S. Tomás». Ocorria pois – segundo o Romano Pontífice – redescobrir em toda a sua profundidade o ensinamento de são Tomás.

O estudo de Pilsner está dividido em dez capítulos, entre os quais se incluem a introdução e a conclusão final. O segundo capítulo, intitulado *Human Actions and Aquinas's Moral Theory* tenciona oferecer ao leitor uma panorâmica geral acerca da especificidade das acções humanas, da dinâmica volitiva e de outros conceitos que formam o contexto hermenêutico necessário para poder abordar a temática da especificação do acto humano. O terceiro capítulo, vem dedicado a distinguir adequadamente entre os dois tipos fundamentais de especificações naturais, a especificação do agir animal e a especi-

ficção dos movimentos naturais. Este capítulo, tenciona fornecer uma base conceptual que permita posteriormente apreender correctamente o uso analógico que Tomás fará destes conceitos quando se refere à especificação moral dos actos humanos. Depois deste três capítulos iniciais o leitor está finalmente pronto a entrar nos temas centrais do estudo.

Pilsner reconhece logo no início do seu estudo que «Tomás usa cinco termos diferentes para designar que coisa especifica a acção humana: fim, objecto, matéria, circunstância, e motivo» (p. 2), depois dedica um capítulo a cada um destes cinco conceitos, ao interno do qual desenvolve uma profunda análise e interpretação do pensamento do Aquinate. Os capítulos que vão do quarto ao oitavo estão pois no centro da sua pesquisa. No capítulo nono, antes de concluir, Pilsner aborda a questão da articulação entre os fins próximos e remotos no que diz respeito à especificação moral do acto humano e aí faz também importantes considerações.

O tema de fundo da especificação do acto humano, dentro do qual se insere o este contributo de Pilsner, como já referimos, é bastante actual e debatido, concretamente quando vêm consideradas as disputas acerca da correcta descrição/determinação do objecto moral, ou acerca do objecto indirecto da vontade, ou ainda entre a relação do objecto moral e a razão prática. Pilsner demonstra estar a par destes debates pela bibliografia que apresenta, porém ao longo da sua exposição faz pouco uso da bibliografia secundária e parece evitar intencionalmente entrar em diálogo com os referidos debates, coisa que segundo o nosso parecer aumentaria o mérito da sua pesquisa. Ainda que a bibliografia seja boa, parece-nos que em alguns pontos não esteja completamente actualizada. Veja-se por exemplo a falta de referência ao estudo de S.L. Brock, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh 1998, e àquele de M. Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason : a Thomist view of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York 2000. Pilsner parece não considerar os resultados destes estudos quando trabalha os mesmos temas.

Na sua exposição, Pilsner, é simultaneamente claro e sóbrio, evitando louvavelmente repetições desnecessárias. Quase de um modo exclusivo, procura interpretar Tomás fazendo recurso ao próprio Tomás, o que nos permite de aceder a uma abundância considerável de textos do Aquinate sobre cada questão. É bom deixar falar os textos, mas isso não nos parece incompatível com um uso mais abundante seja dos grandes comentadores de Tomás seja dos resultados dos estudos contemporâneos. Talvez isto explique a razão pela qual não encontramos um índice dos autores no final, que num trabalho desta natureza se apresenta sempre como uma mais-valia bastante conveniente.

No que diz respeito ao contributo desta obra tendo presente o estado actual da pesquisa, a nossa apreciação é sem dúvida alguma positiva. Pilsner tem o mérito de efectuar um estudo sistemático do tema da especificação dos actos humanos em são Tomás, coisa que nenhum autor contemporâneo tinha feito até então, ainda que abundem estudos sobre temas afins, como aquele do objecto moral, ou do princípio do duplo efeito. A discussão não é nova, mas uma monografia sistemática sobre o tema fazia falta.

Juntamente com uma apreciação global muito positiva, apresentam-se porém alguns pontos que causam à primeira vista um certa surpresa. O primeiro tem a ver com o uso ao longo do estudo de objecto do acto moral como sinónimo de objecto do hábito moral. Esta identificação não nos parece óbvia e portanto pode induzir o leitor em alguma confusão. Outro ponto em que a interpretação de Pilsner não nos parece também muito convincente é quando explica a distinção entre a *materia circa quam* e a *materia ex*

qua. Contudo, não queremos que a referência a estes pontos, que nos parecem poder ser melhorados, ofusque o mérito global do trabalho de Pilsner.

No capítulo conclusivo, Pilsner consegue de maneira eficaz integrar os resultados alcançados do capítulo quarto ao capítulo nono, demonstrando deste modo a intrínseca coerência de toda a doutrina tomasiana acerca da especificação do agir humano. Tomás usa, sem dúvida alguma, um grande número de conceitos para tratar de uma mesma realidade e alguns destes conceitos parecem ser, à primeira vista, quase sinónimos e portanto um tanto ou quanto supérfluos. Pilsner, porém, consegue mostrar que cada um destes conceitos contribui com alguma coisa de propriamente específico, razão pela qual muitas vezes não é fácil perceber como se realiza a articulação entre eles. Pilsner consegue fazê-lo com uma sorprendente brevidade expositiva, demonstrando que não existe nada a mais na aparente complicada proposta do Aquinate.

Por tudo o que foi dito, estamos convencidos que o autor com este estudo ofereceu à comunidade científica um válido contributo, capaz de enriquecer o nosso conhecimento acerca de como são Tomás concebe a especificação moral do agir humano.

D. SOUSA-LARA

A. STRUMIA, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Siena, Cantagalli, 2006, pp. 352.

LA riflessione sulle religioni e sul dialogo interreligioso ha ricevuto negli ultimi anni un significativo sviluppo in termini di studi, ricerche ed iniziative, anche a motivo della crescente importanza che la tematica riveste nell'opinione pubblica. Pare invece meno sviluppata, ma in realtà non meno importante, una riflessione sulla *natura* della religione, riflessione dalla quale dipende in fondo ogni ulteriore domande sul ruolo delle religioni nella società e sul loro reciproco dialogo. Questo secondo approccio è senza dubbio più impegnativo, perché non può eludere il tema di cosa sia una religione e di quale sia l'istanza veritativa che vi soggiace. Per questo motivo, riveste un certo interesse la pubblicazione di uno studio sulla religione in Tommaso d'Aquino, come quello offertoci dal prof. Alberto Strumia, docente di teologia alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, ma anche professore ordinario di fisica-matematica presso l'Università di Bari, che ripropone i risultati essenziali della sua tesi dottorale in teologia dogmatica. Introdotta dalla prefazione di mons. Carlo Caffarra, la monografia si articola in cinque capitoli. Escludendo il primo, che si occupa di riassumere in chiave propedeutica i principali orientamenti del magistero cattolico sulla religione e le religioni, i restanti quattro ripropongono e organizzano il pensiero dell'Aquinate attorno alle seguenti tematiche: la nozione di religione e il suo contesto semantico (cap. II); la verità della religione (cap. III); religione, fede, rivelazione e salvezza (cap. IV); la corruzione della religione (cap. V). Intenzione dichiarata dell'Autore è quella di porre la prospettiva di Tommaso in dialogo con le problematiche odierne, cercando di trarne spunti di interesse per il dibattito teologico contemporaneo.

Anche se Tommaso inquadra l'oggetto "religione" nel contesto della morale (nel trattato sulla giustizia), l'Autore mette in luce come sia possibile riconoscere, nel pensiero dell'Angelico, molteplici spunti di interesse anche in altri ambiti. Vi si possono infatti individuare elementi di carattere *epistemologico*, in ordine ad affrontare il problema della *verità* della religione, sia intesa nel senso *ontologico* di "autenticità", che in quello teo-

gico di verità dei suoi contenuti dottrinali; elementi di carattere *fenomenologico e antropologico*, in quanto Tommaso studia attentamente anche gli aspetti esteriori comuni alle religioni a lui note e li pone in relazione con i caratteri propri della *natura* dell'uomo (in senso metafisico) e della sua relazione *creaturale* con Dio; di carattere *etico-giuridico*, ponendo nella legge naturale il fondamento della religione autentica; elementi di carattere *sociologico-antropologico*, in merito alla sua analisi sul carattere pubblico e comunitario del culto che manifesta esternamente la devozione interiore; ancora, di carattere *dogmatico, soteriologico ed ecclesiologico*, in quanto con i suoi modelli dell'ispirazione-rivelazione ad opera dello Spirito Santo (per quanto riguarda la profezia) della "fede implicita" in ordine al problema della salvezza dei non cristiani e della loro relazione con la Chiesa, l'Angelico offre diversi elementi di riferimento anche per problemi teologici odierni; infine è possibile rintracciare anche una riflessione in merito alle *forme deviate della religiosità*, quando egli tratta dei peccati e dei vizi contro la religione. I luoghi tomistici più significativi per l'analisi dell'Autore vengono indicati nelle qq. 80-100 della parte II-II della *Summa Theologiae*, nel *Commento alle Sentenze (III Sent., d. 9; IV Sent., d. 1, d. 33)*, nel libro III della *Contra Gentiles*, ai cc. 118-119, e nella parte I del *Contra impugnantes*.

Esaminata alla luce della situazione contemporanea, della prospettiva tomista va messo in luce preliminarmente il dato metodologico di fondo a partire dal quale si affronta tutta la problematica della religione: per l'Aquinate ogni atto di religione è un *actus humanus* e non un semplice *actus hominis*, in quanto coinvolge la razionalità dell'uomo (intelletto e volontà). In questo egli si differenzia da molta fenomenologia e filosofia della religione moderna che riduce il fondamento antropologico della religione ad un istinto pre-razionale, emozionale, innato nell'uomo, esclusivamente ad un "sentimento" che viene detto "religioso" in ordine al tipo di atti che induce a compiere. Strumia pone speciale enfasi sulla motivazione primaria che Tommaso dà della necessità di atti esteriori della religione, fondata filosoficamente sulla sua teoria cognitiva, secondo la quale tutta la nostra conoscenza proviene dall'esperienza sensibile e, per astrazione, giunge dai sensi alla mente, al livello intellettuale e spirituale. Alle realtà spirituali si giunge allora come condotti per mano (*manuductione*) da segni esteriori, visibili e tangibili. Ma i segni esteriori della religione, oltre ad aver una funzione cognitiva, ne possiedono anche una sociale, in quanto rendono visibile "pubblicamente" l'appartenenza religiosa, sia agli stessi appartenenti che a coloro che non aderiscono a quella religione. Si tratta di un elemento che fa uscire, decisamente, la religione dalla sfera privata. Questo non significa che per Tommaso gli atti interiori della religione non siano i principali, ma solo che senza atti esteriori non si ha una manifestazione della religione.

L'Autore dedica quindi un particolare sforzo per mettere in luce come possa affrontarsi, in Tommaso, il tema della *verità* della religione. Il criterio primario che l'Aquinate offre, come condizione necessaria di autenticità-verità della religione sembra essere, senza dubbio, quello della sua "conformità alla legge naturale", per cui se una religione si oppone, in qualche misura, alla legge naturale, essa non può essere considerata una vera religione. L'Autore osserva che dal punto di vista del diritto si cerca oggi, forse inconsapevolmente, un recupero indiretto del criterio tomistico di autenticità della religione, in rapporto alla legge naturale, attraverso la problematica dei diritti fondamentali della persona umana (tra i quali la libertà religiosa), la violazione dei quali viene indicata come un indizio di inautenticità di una religione. La riflessione che l'Aquinate svolge poi sulla verità formale – cioè sulla consapevolezza dell'intelletto umano di saper riconoscere di essere nella verità – letta in una prospettiva moderna, mostra anche la

valenza esistenziale della dimensione religiosa, in quanto si ricollega all'esperienza del vero che il soggetto compie, vivendo un'appartenenza religiosa autentica, e in tutta la sua pienezza nell'esperienza cristiana, attraverso l'appartenenza ecclesiale

La questione della "verità dei contenuti della dottrina" (verità teo-logica) di una religione, viene da Tommaso ricondotta alla problematica della "fede", dove a questo termine si deve attribuire il significato che noi oggi daremmo piuttosto all'espressione "credenza religiosa" e non quello di fede teologica. Per l'Aquinate, infatti, il raccordo tra religione e fede si fonda sull'affermazione, che si direbbe basata su una constatazione fenomenologica, secondo cui «ogni religione, o culto di Dio, è una manifestazione di una qualche forma di fede» (*IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 4^{um}).

L'Autore attribuisce a quest'ultimo rilievo una notevole importanza. In primo luogo esso offrirebbe un ulteriore elemento fondazionale alla irriducibilità della religione ad un sentimento, in quanto una *fede*, secondo la prospettiva tomista e l'insegnamento della Chiesa, è una forma di "assenso" che coinvolge l'intelletto e la volontà dell'uomo e appena il sentimento. In secondo luogo confermerebbe con chiarezza l'irriducibilità della religione al senso religioso, inteso come ricerca di Dio quale significato dell'esistenza, in quanto una fede non ha per oggetto una domanda, quanto piuttosto una risposta già trovata, alla quale si aderisce. In terzo luogo, infine, l'orizzonte di una fede si apre anche a quello di una rivelazione: in tal modo l'approccio tomista sembra poter favorire l'indagine in merito a quelle religioni che si basano su forme di rivelazione affidate a libri ritenuti sacri e/o a tradizioni orali. A questo proposito Tommaso, con la sua dottrina dell'ispirazione-rivelazione presentata nel trattato sulla profezia, offre un modello cognitivo che sembra oggi applicabile anche in ordine alla problematica dei *semina Verbi*. In merito al problema della salvezza attraverso le religioni, il modello tomista della salvezza propenderebbe verso l'idea del suo raggiungimento mediante una fede "implicita" in Cristo unico salvatore, fede che in molti casi, sempre l'Angelico, pare ritenere non sarebbe stata possibile al singolo soggetto senza l'appartenenza ad una religione.

Di un certo interesse sembra anche la pista aperta da numerosi testi nei quali Tommaso riporta la massima di colui che egli ritiene essere il grande Ambrogio, secondo la quale «*veritas a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*». In particolare, nel passo della *II-II*, q. 172, a. 6, egli motiva la possibilità di una rivelazione, da parte di soggetti estranei alla fede cristiana, di alcuni contenuti veri, pur coesistenti con altri contenuti erronei. Sembra allora legittimo ritenere che, se perfino «i profeti dei demoni» e «le sibille» hanno profetizzato cose vere anche riguardo a Cristo, a maggior ragione i fondatori di una religione possano avere detto alcune cose vere su Dio e Cristo, contenuti che rientrerebbero, pertanto, nella categoria dei *semina Verbi*. Queste forme di profezia, non costituiscono, tuttavia, delle espressioni riconducibili ad un'azione dello Spirito Santo autonoma e, tanto meno contrapposta, all'unica mediazione di Cristo.

Seguendo l'analisi proposta dal volume di Strumia, una teologia delle religioni che voglia rifarsi ai principi tomisti può avvalersi dell'esistenza di uno stretto rapporto tra conoscenza della verità, mediante la fede, e salvezza. Per Tommaso la salvezza richiede almeno una fede implicita nel Salvatore, che si concretizza nella fede esplicita in Dio provvidente (oltre che creatore e remuneratore), che non priva gli uomini dei mezzi della salvezza, e di un Salvatore quando ve ne sia la necessità («Chiunque e in ogni tempo è tenuto a credere esplicitamente che Dio esiste e governa con provvidenza le realtà umane», *De Veritate*, q. 14, a. 11; «se alcuni, poi, si sono salvati senza che sia stata fatta loro alcuna rivelazione, non si sono salvati senza la fede in Cristo mediatore. Perché anche

se costoro non ebbero una fede esplicita, la ebbero comunque implicita [in Lui] nella divina Provvidenza, credendo che Dio è il liberatore degli uomini, secondo i modi che a Lui piacciono», *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 7, ad 3^{um}). Questa fede è in fondo una forma di “conoscenza di verità”, in quanto assenso volontario dato ad una affermazione il cui soggetto è Dio che provvede e salva: si stabilisce, in tal modo una connessione ben precisa tra la “salvezza”, mediante la “fede”, e la conoscenza della “verità”.

A questo punto l'Autore opera una estrapolazione, cercando di applicare il modello tomista della *fede implicita* alla problematica della salvezza attraverso le religioni. Una religione vera può presentare, tra i contenuti che propone da credere ai suoi seguaci, anche la dottrina di un Dio creatore, remuneratore e provvidente, che non abbandona gli uomini lasciandoli senza gli aiuti necessari per il loro bene e quindi per la loro salvezza. In tal modo quella religione costituirebbe, per coloro che la seguono, una mediazione che conduce ad avere la fede implicita necessaria per salvarsi, fede che il singolo potrebbe non essere in grado di conseguire senza l'appartenenza alla religione che ha incontrato e alla quale ha aderito. Così quella religione potrebbe essere essa stessa, almeno per alcuni, quello strumento straordinario della grazia che consente loro il raggiungimento della salvezza. La trasposizione della teoria della fede implicita ed esplicita di Tommaso, dal singolo individuo isolato, agli appartenenti ad una religione non sembra porre troppe difficoltà: la fede del singolo che appartiene ad una religione non cristiana è e rimane una fede implicita, come lo è per Tommaso: l'elemento nuovo della proposta avanzata da Strumia, consiste nell'evidenziare il fatto che quella fede implicita non sarebbe (forse) potuta esistere in quel singolo uomo se egli non avesse incontrato e accettato quella appartenenza religiosa.

Per quel singolo credente, la fede è apparsa in certa misura meno implicita negli appartenenti ad una certa religione, che per lui sono stati dei maestri (dei fratelli in qualche modo “maggiori”, per estendere, per analogia, anche l'uso di questa terminologia di Tommaso) ed è stata, perciò convincente, inducendolo ad aderire con una fede che si appoggiava sulla loro. Tuttavia, quella fede di coloro che sono “maggiori” per il singolo aderente ad una religione non cristiana, rimane “implicita” in rapporto alla fede della Chiesa, nella quale solo si trova la esplicita fede in Cristo salvatore e si trovano gli unici maestri (a pieno titolo “maggiori”) che possiedono una fede veramente esplicita in Lui. Una teologia delle religioni sembra potere accogliere bene questa concezione e trarne anche una conclusione, che l'Autore propone di sintetizzare nella formula *sine ecclesia nulla salus*. Questo modello offrirebbe anche una sorta di descrizione-spiegazione di quella “inclusione” nella Chiesa, che sembrerebbe coinvolgere quanti appartengono ad una religione non cristiana, autentica, e che si troverebbe ad un livello intermedio tra il semplice “ordinamento” e la visibile sacramentale “appartenenza” in forza del Battesimo.

L'ultimo capitolo dello studio è dedicato, come già segnalato, alla “corruzione della religione”. La sintesi tomista sembra offrire anche in questo caso alcuni interessanti criteri chiarificatori, che ai nostri giorni sembrano essere particolarmente utili. La prima fondamentale chiarificazione va reperita nella distinzione tra quelli che Tommaso definisce come vizi che sono propri della religione in quanto tale e quelli che noi oggi potremmo invece chiamare i “vizi di fondo” della nostra cultura. Questi ultimi non riguardano esclusivamente il problema della religione, ma, molto più al fondo, intaccano in principi stessi della filosofia, del modo di pensare, di conoscere, di ragionare. Non è possibile infatti parlare di verità della religione se non si possiede una dottrina della ve-

rità in se stessa e non è possibile far ricorso alla legge naturale come primario criterio di verità di una religione se non si è in possesso di una dottrina della legge naturale che sia autoconsistente. Meritano, infine, una particolare attenzione, le problematiche della credenza reincarnazione, della magia, della divinazione astrologica e del satanismo che, ai nostri giorni, tendono ad acquisire una rilevanza crescente, anche a causa dell'incrementarsi del numero di persone che si lasciano coinvolgere in esperienze di questo genere. Le risposte di Tommaso in termini della dottrina della causalità, di analisi della complessità del corpo umano in relazione alle facoltà della sua mente e dell'anima, sono di un'attualità scientifica sorprendente, per lo studioso che sappia tradurne il linguaggio in termini moderni, senza ridurne la portata filosofico-teologica.

Ci troviamo di fronte ad un volume serio e ponderato, che testimonia uno sforzo rigoroso nell'analisi e nella scelta dei testi. Resta, comunque, principalmente un lavoro di esegesi tomista, in quanto l'Autore, almeno nel presente studio, non sembra voler dedicare speciale interesse a confrontarsi con il pensiero dei principali teologi contemporanei che hanno scritto sul tema. È forse questo l'unico limite del lavoro, ma probabilmente anche una indicazione della sua specificità, lasciando che siano altri a proseguire il non facile, ma senza dubbio attraente compito, di porre in più serrato rapporto col pensiero odierno le risposte che il pensiero di Tommaso pare ancora oggi poter suggerire.

G. TANZELLA-NITTI