

G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2005, pp. 480.

EL comentario de Giancarlo Biguzzi al Apocalipsis es una obra de síntesis, que recoge el fruto de años de estudio dedicados al último libro de la Biblia, como reflejan un gran número de artículos y especialmente dos monografías del autor: *I settenari nella struttura dell'Apocalisse: analisi, storia della ricerca, interpretazione* (EDB, Bologna 1996, reimpresión 2004), sobre el problema de la estructura global del Apocalipsis, especialmente de la segunda parte (Ap 4-22), y *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (Paideia, Brescia 2004), dedicado a algunas dificultades específicas.

Apoyado en los resultados de estos estudios, Biguzzi ofrece un comentario atento tanto a mostrar la trama de la narración, como a explicar problemas puntuales, a los que dedica once breves *excursus*. Al inicio, presenta una introducción con la información básica sobre fecha, autor, género literario, etc. (pp. 13-52). Al final del volumen, además de la bibliografía y de los diversos índices, se encuentra una síntesis del mensaje teológico del Apocalipsis (pp. 381-400) y un léxico bíblico-teológico (pp. 401-419), pensado –al igual que los *excursus*– para facilitar al lector una consulta rápida, que permita aprovechar la lectura continua del comentario.

Uno de los aportes más significativos del comentario, que se encontraba ya en la monografía sobre los septenarios, consiste en la dilucidación de la compleja estructura de la segunda parte del Ap (4-22), que Biguzzi consigue a partir de la distinción entre los septenarios de sellos, trompetas y copas. No se trata, contra la teoría de la recapitulación, de series equivalentes de castigos, sino de tres sucesiones a la vez ligadas entre sí y diversas una de la otra. Más concretamente, Biguzzi muestra que el septenario de los sellos que abre el Cordero no es un conjunto de castigos, sino la representación visual del contenido escrito en el rollo de Ap 5. Los castigos sí caracterizan a los otros dos septenarios, pero tampoco éstos son idénticos entre sí. El septenario de las copas se distingue del de las trompetas por su diversa finalidad: se dirige contra la idolatría de la Bestia, es decir, contra el culto al emperador, mientras que las plagas vinculadas al sonar de las trompetas castigan lo que Biguzzi llama la “idolatría tradicional”, es decir, la adoración de ídolos y demonios (cf. Ap 9,20).

Otro punto positivo del comentario es el uso inteligente no sólo de la bibliografía moderna, sino también de comentarios patrísticos y medievales al Apocalipsis. También resulta provechosa la opción metodológica de intentar aclarar el Apocalipsis dentro de sí mismo, antes de controlar las referencias bíblicas y extrabíblicas a las que alude, que a menudo no resuelven los puntos oscuros.

Entre los diversos sistemas de interpretación que se han aplicado al Apocalipsis, Biguzzi prefiere, frente al escatológico y al atemporal, el llamado “*zeitgeschichtlich*, che vede descritta nell'Apocalisse l'epoca neotestamentaria o subapostolica, trovandovi allusioni alla guerra giudaica o alla persecuzione di Nerone” (p. 49). En esta línea, muestra la vinculación de la historia narrada con las circunstancias de la segunda mitad del siglo I en Asia Menor. Así, la ciudad de Babilonia corresponde a la Roma imperial; la “bestia que sube del mar” (Ap 13,1) representa al emperador, mientras que “la bestia que sube de la tierra” (13,11) “è con ogni probabilità l'organismo promotore del culto del sovrano nel Asia proconsolare” (p. 268). Sin duda, tener en cuenta estas y otras referencias histó-

ricas resulta imprescindible para comprender correctamente el mensaje del Apocalipsis. Además, Biguzzi evita con acierto caer en el exceso de algunos comentarios que intentan vincular cada elemento (por ejemplo, los dos testigos de Ap 11) con un referente histórico concreto, una tarea a menudo infructuosa por hipotética. Pero al mismo tiempo este sistema interpretativo da la impresión de un empobrecimiento del contenido. De hecho, Biguzzi reconoce que el mensaje del Apocalipsis goza de permanente actualidad (cf. p. 52) y que su autor recurre abundantemente al lenguaje simbólico, porque el símbolo "è universale e applicabile a ogni situazione" (p. 43). Sin embargo, como resulta inevitable a propósito de un libro tan denso como el Apocalipsis, el lector del comentario podrá echar de menos una mayor profundización en el significado simbólico de algunos elementos, que oriente hacia una correcta actualización. Quizá tal empresa requeriría una extensión excesiva y el autor ha preferido dejarla al lector.

Por último, puede resultar útil consignar que el profesor Biguzzi ha publicado una versión simplificada de este comentario, dirigida al gran público: *Gli splendori di Patmos. Breve commento all'Apocalisse*, Paoline 2007.

J. C. OSSANDÓN

G. BRIENZA, *I gesuiti e la rivoluzione italiana nel 1848*, Solfanelli, Chieti 2007, pp. 64.

IL 1848 è un anno di straordinaria rilevanza nella storia contemporanea d'Europa: l'anno in cui parve che la rivoluzione divampasse per tutto il continente, dall'Italia alla Francia, dalla Germania all'Ungheria, fino alla stessa Austria, centro politico del sistema della Restaurazione. Al termine del 1849 i moti rivoluzionari erano sedati e l'Europa sembrava tornare tranquilla, ma in realtà molti fenomeni storici avevano preso il via: la presidenza di Luigi Napoleone Bonaparte in Francia, insieme con l'ascesa di Casa Savoia a guida del movimento nazionale italiano, apriva la strada all'unificazione della penisola (1861); gli avvenimenti del mondo germanico e asburgico erano il preludio per l'affermazione del progetto piccolo-tedesco e per la nascita del Secondo Reich (1871); mentre con la rivolta magiara, seppur domata, erano stati gettati i semi per la costituzione della duplice monarchia austro-ungarica (1867).

In questo contesto così importante e tanto studiato, c'è ancora spazio per approfondimenti e riflessioni, grandi e piccole, come dimostra il volumetto di Giuseppe Brienza, di recente pubblicazione, che presenta la sorte della Compagnia di Gesù in Italia durante tale periodo rivoluzionario. I gesuiti, ricostituiti da Pio VII nel 1814, a circa quarant'anni dalla *Dominus ac Redemptor*, dimostrarono fin da subito una grande vivacità e una notevole capacità organizzativa, ed erano tornati ad essere, nel 1848, uno dei baluardi della Chiesa Cattolica e della Santa Sede; in particolare si distinguevano per il loro appoggio all'ultramontanismo e la loro avversione alle idee liberali del tempo, delle quali vedevano i rischi per la Chiesa, qualora fossero state tradotte nella pratica politica e sociale. Non sorprende quindi che durante i sommovimenti rivoluzionari del 1848-1849 quest'ordine religioso fu preso particolarmente di mira dai fautori del cambiamento.

Lo studio di Brienza presenta dunque al lettore, in modo sintetico, ben ordinato e ragionato, le difficoltà cui dovettero andare incontro i gesuiti, tra i quali erano tanti personaggi della cultura italiana del tempo, come Francesco de Vico, Angelo Secchi, Giovanni Perrone, Johann Franzelin, Luigi Taparelli d'Azeglio. Dopo aver ripercorso la ricostituzione della Compagnia e il suo sviluppo nel periodo della Restaurazione, nonché

il suo apporto alla lotta contro la diffusione delle idee liberali, l'autore ricorda le vicende dei gesuiti in un paese vicino all'Italia, la Svizzera; qui essi si trovarono al centro della Guerra del Sonderbund, scoppiata nel 1847: questo conflitto fu motivato, tra l'altro, dal rifiuto, da parte dei cantoni cattolici, di accettare il decreto federale del 3 settembre 1847, che ordinava espulsione dei gesuiti dal territorio elvetico. Brienza passa poi a presentare l'antigesuitismo italiano degli anni '40, del quale Vincenzo Gioberti fu il principale rappresentante, con la sua opera *Il gesuita moderno* (1847). Quindi la narrazione entra nel vivo della tematica, elencando le persecuzioni di cui la Compagnia fu fatta oggetto un po' in tutta la penisola: negli stati sabaudi (Savoia, Piemonte, Liguria e Sardegna), nel Lombardo-Veneto dopo la cacciata degli austriaci, nel Regno delle Due Sicilie e negli stessi Stati Pontifici nei mesi in cui furono governati dai liberali, infine nella Repubblica Romana. I 453 gesuiti italiani dovettero spesso fuggire per aver salva la vita dalle bande di facinorosi che li avversavano, mentre i loro beni erano sovente rapinati e le loro sedi devastate e saccheggiate. L'autore fa presente che «una vera tempesta si abbatté contro i religiosi», i quali, come afferma il p. Giacomo Martina, furono «spesso cacciati in quattro e quattr'otto, costretti a scappare travestiti o con quattro stracci addosso, coperti di calunnie insussistenti».

Il volumetto di Giuseppe Brienza è quindi un ulteriore piccolo contributo al lavoro, tanto necessario in Italia, di rivisitare la storia nazionale con più oggettività, al di là delle mitizzazioni di alcuni eventi o fenomeni storici (in questo caso del Risorgimento), che sono state operate per motivi alieni alla vera ricerca scientifica, la quale dev'essere guidata solo da una rigorosa ricerca della verità. Ci auguriamo che altri studiosi si dedichino a quest'opera, così necessaria per far sì che gli italiani giungano a possedere un patrimonio di conoscenze della loro storia contemporanea, che sia più rispondente alla realtà degli avvenimenti, e che tenga presente le diverse prospettive di approccio ai diversi fenomeni storici.

C. PIOPPI

I. CARBAJOSA, L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2007, pp. 166.

EL volumen es el fruto de una Jornada de estudio sobre el Antiguo y Nuevo Testamento organizada por el departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid el 15 de enero de 2007. El libro se compone de cinco artículos y está estructurado en dos grandes partes. En la primera parte, "El Antiguo y el Nuevo", se presentan cuatro artículos que estudian de modo general si es posible una unidad de lectura entre ambos testamentos. La segunda parte se titula "El Antiguo en el Nuevo" y se compone de un único artículo, que aplica la interconexión Antiguo-Nuevo a un caso concreto: la presencia del Pentateuco en el evangelio de Juan.

El trabajo que abre el libro, "El Antiguo Testamento, realidad abierta" (pp. 21-50), se debe al Prof. Ignacio Carbajosa, profesor de Antiguo Testamento en la Facultad San Dámaso de Madrid. El autor entra en diálogo con el crítico literario judío H. Bloom, para quien la Biblia hebrea es un texto cerrado en sí mismo, del que los cristianos se han apropiado indebidamente. Carbajosa muestra que la Biblia hebrea era, en el momento de formación del Nuevo Testamento, un canon abierto de libros, y por tanto la inter-

pretación que el Nuevo Testamento ha hecho de ella no es una interpretación externa, ajena a la Biblia hebrea, sino interna y concerniente a ella.

El segundo artículo corre a cargo del Prof. Luis Sánchez Navarro (profesor de Nuevo Testamento en la Facultad San Dámaso) y versa sobre “La relación Antiguo-Nuevo, clave hermenéutica de la Escritura” (pp. 51-67). Para el Prof. Sánchez Navarro el AT y el NT se requieren mutuamente, de tal modo que el Nuevo es clave de interpretación del Antiguo (se estudia esta conexión a través de la escena de Emaús, Lc 24,13-35) y el Antiguo es clave de interpretación del Nuevo (en el artículo se afirma esta conexión a través del concepto neotestamentario de “Nueva Alianza”, expresión que tiene su origen en Jer 31,31). Para ilustrar esta interconexión, el Prof. Sánchez Navarro presenta a continuación un resumen de las posturas de B.S. Childs y P. Beauchamp, dos exegetas modernos que desde distintos puntos de vista han defendido la interrelación entre ambos testamentos. En resumen, el artículo subraya la necesidad de acudir a uno y otro testamento para la interpretación fecunda de cada uno, y afirma la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento como testimonios de la acción única de Dios.

La siguiente contribución corre a cargo del Prof. Carlos Jódar Estrella, docente de Antiguo Testamento en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma) y lleva por título “La relación Antiguo-Nuevo Testamento y la configuración de la Biblia como texto” (pp. 69-84). La investigación afronta la cuestión de la unidad de la Biblia desde la perspectiva de si es un texto unitario o no. En contra, y es la opinión por ejemplo de James Barr (con el que dialoga el autor del artículo), se podría decir que un texto sólo es unitario cuando es interpretado en el contexto en que nació, que es el que conserva inalterado los elementos fundamentales de la comunicación: emisor-mensaje-receptor. Pero a favor de la unidad textual de la Biblia se cuenta con la evidencia del uso común, en el que la Biblia es aceptada de modo generalizado como un libro. El estudio del Prof. Jódar ofrece interesantes aportaciones para la consideración de la Biblia como texto, en concreto: 1. la Biblia puede concebirse como una unidad bajo la categoría de “macrotexto”, es decir, un texto de textos (p. 82); 2. en el acto de comunicación “textual” algunos elementos del eje autor-mensaje-receptor se reconfiguran, como es por ejemplo el caso del autor porque “todo texto una vez emitido adquiere una cierta autonomía con respecto a su autor” (p. 83); 3. por tanto, la interpretación de un libro bíblico en su contexto “textual” actual, que es precisamente el contexto bíblico, es perfectamente válida, y ello no va en detrimento del sentido originario del libro sino que lo enriquece con la nueva perspectiva de conjunto.

La última ponencia de la primera parte lleva por título “¿Por qué usa Pablo las Escrituras de Israel? Esbozo de respuesta” (pp. 85-104) y va firmada por el Prof. Filippo Belli, docente de la Facultad de Teología de Italia Central (Florencia). El trabajo es una aplicación concreta de las relaciones entre AT y NT en las cartas de san Pablo y desde este punto de vista quizás hubiera sido más lógica su inclusión en la segunda parte del libro. El estudio es novedoso por su enfoque, ya que busca una respuesta a la cuestión de cuándo y por qué usa san Pablo el AT en sus cartas. El autor llega a una doble conclusión, que es manifestación de la continuidad y discontinuidad entre ambos testamentos. La continuidad se muestra precisamente en las citas del AT, recurso que usa el apóstol con una función “eminente argumentativa” (p. 96), es decir, la cita del AT facilita y es el mejor cauce para el avance del discurso paulino. En cambio la discontinuidad se muestra precisamente en los momentos en que el apóstol no recurre al AT para fundamentar su mensaje. Esto ocurre cuando la realidad a que se refiere san Pablo forma par-

te del contenido propio del NT, ya sea por tratarse de un “misterio”, de una “novedad de la experiencia cristiana” o de “partes parenéticas” (pp. 101-102).

El libro se cierra con la aportación del Prof. Domingo Muñoz León, investigador emérito del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y profesor invitado en la Facultad San Dámaso. El artículo, “El Pentateuco en San Juan”, es extenso (pp. 107-166) y ocupa toda la segunda parte del volumen. La investigación recorre el cuarto evangelio buscando las huellas del Pentateuco, no sólo bajo la forma de citas, sino especialmente a través de referencias indirectas. Bajo esta amplitud de mira, la primacía referencial del cuarto evangelio según el Prof. Muñoz León “debe concederse al Pentateuco” (p. 110, nt. 5). El estudio se lleva a cabo haciendo uso en gran medida del método derásico y la literatura targúmica, de los que el autor del artículo es buen conocedor. La investigación sigue el orden de los capítulos del evangelio, y los datos obtenidos se reúnen bajo dos principios que manifiestan la presencia del Pentateuco en el cuarto evangelio: 1. el principio de cumplimiento, unas veces bajo la forma de simple cumplimiento, otras bajo la forma de superación y contraposición (cfr. especialmente pp. 114-115); y 2. un principio de ruptura o si se quiere de novedad, que el autor llama “derás de tras-paso” y que consiste en la asignación de atributos divinos a Jesús. De gran utilidad resulta la consulta del penúltimo punto del artículo (“4. Visión sintética”, pp. 152-165) que resume el amplio panorama de referencias del Pentateuco en el cuarto evangelio: citas y alusiones; estructuras y formas literarias; personajes, acciones salvíficas e instituciones.

E. GONZÁLEZ

L. M. FEDRIGOTTI, *An Exegetical Study of the Nuptial Symbolism in Matthew 9:15. Jesus of Nazareth, the Bridegroom Who Is Present and Who Will Depart*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2006, pp. 492.

“AND Jesus said to them, «How can wedding guests mourn as long as the bridegroom is with them? But days will come when the bridegroom departs from them, and then they will fast” (Matt 9:15). The words addressed by Jesus to the disciples of John the Baptist are not deprived of mystery, but at the same time they insinuate a hidden richness which stimulates their proper interpretation. This task was assumed by Fr. Lanfranco Fedrigotti S.D.B, missionary in China since 1966 and currently residing in Hong Kong, where he is Professor at the Holy Spirit Seminary and the Catholic Biblical Institute. This book is his Doctoral Thesis, discussed at the Pontifical Biblical Institute in Rome (2004) and supervised by Fr. Klemens Stock S.J. – who has written as well the foreword to this volume.

The work is divided into five chapters. They are preceded by an Introduction (1-11) where the matter is presented; first of all we find the *status quaestionis* of the studies on this saying (mainly Jülicher 1899; Feuillet 1968; Zimmermann 2001; Cremer 1965; Mudiman 1976). These authors lead us to see the term “bridegroom” as a Messianic title – although differently interpreted (Jesus’ or evangelists’ level? Christian or Jewish sense?); they also agree in seeing the three Synoptic Gospels (Matt 9:14-15, Mk 2,18-20 and Lk 5,33-35) as a unified witness to the content of Jesus’ saying. But there are some open questions: The bridegroom is to be identified with Jesus in a metaphorical, a Messianic or a divine sense? The pericope 9:14-17 is fasting-centered or wedding-centered? How is its literary form best described: polemic controversy or master-disciple dialogue? What

is the actual NT/OT background for Matt 9:14-15 par? And finally, who is the bride – if there is? To all these questions proposes F. an answer which surely will raise interest and discussion.

Chapter I (13-53) deals with the history of interpretation of parable exegesis and contains F.'s methodology on this matter. Chapter II (55-127) presents a thorough philological analysis of Matt 9:15. In Chapter III (129-85) we find a summary review of the OT nuptial symbols and an investigation on the use Jesus made of them. Chapter IV (187-242) is devoted to the relationship of this verse with the pericope it belongs to (Matt 9:14-17). Finally Chapter V (243-76) contains a study of this saying in its wider context of the whole Matthew's Gospel. The Conclusion (277-302) outlines and compares nuptial symbolism in Matt and in the rest of the NT. An important Appendix is devoted to the OT background of the "OT Nuptial Feasting and Nuptial Mourning Symbolism" (303-84). In a Postface (385-96) the author offers his personal reflection on his work from a theological, hermeneutical and pastoral point of view. After the List of Acronyms and Abbreviations (397-416) and the Bibliography (417-61), the book is closed with two Indexes of Authors (463-4) and of Biblical References (465-92).

Let us pick up some of the most relevant contributions offered by F.'s outstanding work. Matt 9:14-17 is a highly unified Gospel unit centered mainly on the advent of the new and eternal nuptials, rather than on fasting; it is not a controversy but a revelational dialogue. *Hoi huiōi tou nymphōnos* are not "the friends of the bridegroom" but "the children of the bridechamber", that is, "the wedding guests", the word *nymphōn* meaning "bridechamber" and then metonymically "bridal feast", "wedding"; the expression embraces then *all* the guests, not only a reduced circle of them. The bridegroom is to be identified with Jesus himself (which is confirmed by v. 15b), who presents himself in a transcendent sense as the eschatological spouse whom the OT nuptial prophecies identify with YHWH. The verb *aparthēi* is not to be translated as "Is taken away", in a passive sense, but with the active meaning of "depart", which enigmatically stresses the bridegroom's freedom and initiative in departing; its precise denotation can be clarified only in the light of the whole Gospel and specially in the passion narratives (a parallel text can be seen in Luke's account of the Transfiguration, where also in view of the passion it is spoken of the *éxodos* ["depart"] which Jesus "was to accomplish in Jerusalem": Lk 9:31). Matt 9:15 appears then as an amazing synthesis of the whole Gospel; in it we find together the joy of the Good News represented by the presence of the Messiah and a prophecy of Jesus' passion. Let us add that the Appendix on the OT nuptial symbolism, although always referring to Matt 9:15, is a complete treatise on this matter which makes clear the deep roots of Jesus' nuptial parable in the Hebrew Scripture – a Scripture Jesus gives a new shine to with his interpretation.

One remarkable point of this work is the identification of the bride; it does not lack difficulties. F. identifies the bride based on Matt 16:18, a verse he considers implicitly nuptial: "... and on this rock I will build my Church". The supposed bride would be the community, the *ekklēsia* Jesus is about to build (*oikodomēō*) on Peter; this would be the "new name" given by Jesus to his bride (cf. Isa 62:2). F. bases this statement on the prophetic announcements of the restoration of Jerusalem and specially on the fact that in this context the OT speaks of the future "building" of Jerusalem (the same verb, *oikodomēō*): cf. Jr 31,3-4; 33,7; Tob 14,5. The fact that this "building" belongs to the future would explain the absence of the bride in Jesus' nuptial parables (9,15; 22,1-14; 25,1-13); "Jesus' resurrection and the birth of the Church bring about that mutual physical presence that

makes possible the nuptial consummation” (276). We acknowledge it as a coherent possibility; but there are two facts that do not allow us to subscribe it wholly. First of all, it is not easy to demonstrate Matt 16:18 as nuptial: it will always remain a hypothetical proposal, since no explicit reference to the theme is made there. And secondly, the bride is not mentioned in 9:15 – although semantically a “bridegroom” will always reclaim a “bride”; but in fact this figure is absent, making it difficult then to identify it with a precise reality. Nevertheless F.’s interpretation is well founded on the OT and fits in the global Gospel context; it is not self-evident but remains however as a challenge that cannot be ignored.

The study, in sum, is profound and shows not only a deep knowledge of both ancient and modern bibliography but also a particular skill in exegetical analysis, with a respectful and insightful way of dealing with the texts. The book is well written and the reader knows always where he is, what has been said and what still remains to be dealt with. Its theological scope, which can be appreciated from the very beginning, is explicitly stated in the Postface; the reader cannot help perceiving the author’s profound spirituality and love for the Biblical Text and for Christ’s Church. Because of all these reasons this work represents a high valuable contribution to the study of this text and of the whole Gospel of Matthew, as well as to the NT understanding of Jesus’ self-consciousness as the Bridegroom who has come to “be with us” (cf. Matt 1:23) and so to become the source of His disciples’ perennial joy.

L. SÁNCHEZ-NAVARRO

A. FERREIRO, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 371.

NELL’anno 1990, Alberto Ferreiro, Professor of European History nella Seattle Pacific University e autore di questo libro, stava cercando alcuni dati su elementi che i Padri della Chiesa attribuivano agli eretici e arrivò quasi per caso, come lui stesso descrive nell’introduzione del suo libro, ad interessarsi nella ricerca sul argomento ed a pubblicarne molti articoli. Adesso tutti questi articoli riuniti in un volume costituiscono questo compendio su Simone mago nella patristica, nel medioevo e nei primi momenti dell’età moderna.

La figura di Simone mago ha suscitato tutta una serie di adattamenti dagli autori delle diverse epoche. A cominciare dagli Atti degli Apostoli (8,4-25), per i Padri della Chiesa il Simone mago del Nuovo Testamento, era la stessa persona che compariva negli apocrifi cristiani. Negli *Atti* si racconta che Simone mago reclamava il diritto di essere un Messia, che fu seguito da numerose persone in Samaria, fu battezzato da Filippo, e tentò di acquistare il potere di conferire lo Spirito Santo da Pietro, cosa che gli costò l’inimicizia di Pietro e una severa correzione.

Molti studiosi sono d’accordo nel considerare il Simone mago del Nuovo Testamento come lo stesso attestato da Giustino martire, la nostra prima fonte patristica. Ci troviamo più o meno nella stessa controversia che troviamo in Ireneo contro la setta gnostica dei simoniani. Alcuni studiosi ritengono che queste e altre questioni non saranno mai soddisfacentemente risposte con la documentazione che abbiamo a disposizione e che sembra non cambierà se non per una sensazionale scoperta di manoscritti, il che è del tutto improbabile.

Quello che oggi non si può discutere, e così viene dimostrato da questo libro, è che Simone mago è stato adattato per renderlo attuale ad ogni età. Per esempio, è diventato il padre di tutte le sette gnostiche, è diventato una corrente opposta all'apostolo Pietro e poi anche a Paolo, aveva poteri straordinari e morì violentemente a Roma durante un confronto con Pietro e in presenza dell'imperatore Nerone e una folla di gente.

I primi due saggi di questo volume si riferiscono alle tradizioni maggiori su Simone mago che si trovano nella storiografia moderna. Il primo (*Simon Magus: The Patristic-Medieval Traditions and Historiography*) dimostra che il Simone mago, noto non solo dagli *Atti degli Apostoli*, ma anche dagli *Atti di Pietro* e dalla *Passione dei santi Pietro e Paolo*, fu usato metaforicamente e tipologicamente dalla Chiesa per censurare il suo atteggiamento immorale, eretico e magico. Si testimonia dall'inizio del cristianesimo fino alla fine del medioevo l'emergenza di tradizioni su Simone mago che sono primariamente passate dai testi canonici e apocrifi e quelle che sono completamente indipendenti da queste fonti. Ferreiro segnala sette tradizioni maggiori chiaramente identificabili che sono le seguenti: Simone mago come il primo gnostico e fondatore dello gnosticismo; il confronto tra Simone mago e Simone Pietro riguardante i cani furiosi; Simone mago nel folclore irlandese e nei dibattiti sulla tonsura di ambito celtico irlandese e anglosassone; Simone mago come fondatore della successione Pseudo-apostolica; Simone mago nelle polemiche dei cristiani contro il l'Islam; Simone mago come padre della simonia; la volata aerea di Simone mago, resa possibile dall'assistenza demoniaca. Il tentativo di questo studio è dare uno sguardo complessivo alle tradizioni (e a quello che è stato fatto dal punto di vista dei ricercatori) su Simone mago. Nel secondo capitolo (*Ten Years of Editions and Publications on New Testament Apocrypha*) si fa una rassegna delle edizioni e pubblicazioni sugli Apocrifi del Nuovo Testamento. Spazio molto importante si dà all'*Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC)*.

Il terzo capitolo (*Typological Portraits of Simon Magus in Anti-Gnostic Sources*) ci fa vedere le più importanti testimonianze dei Padri della Chiesa, da Giustino martire a Vincenzo di Lerino, che hanno presentato Simone mago come il prototipo eretico che ha ispirato tutte le sette gnostiche tramite una successione pseudo-apostolica. L'opposto si trova nel tentativo dei Padri della Chiesa di stabilire la successione legittima dei vescovi cattolici fondata sugli Apostoli. Allo stesso tempo essi non dimenticano la figura di Simone mago ispirato dal testo lucano degli *Atti degli Apostoli*. Dopo il quinto secolo, seguendo Girolamo e Vincenzo di Lerino, il tipo gnostico è stato sostituito dal mago accompagnato da altri tipi che hanno sopravvissuto nel medioevo. Parte importante di questo capitolo è il compendio della dottrina di Simone mago che comprende gli aspetti magico, angelologico, l'ossessione per la distruzione di Pietro, l'adorazione degli eoni e i riti sessuali.

Nel quarto capitolo (*Simon Peter and Simon Magus in the «Acts of Peter» and the «Passion of the Holy Apostles Peter and Paul»*) si fa un'analisi comparativa sulle due principali fonti apocrife, gli *Atti di Pietro* e la *Passione dei santi Apostoli Pietro e Paolo*, che furono scritte contemporaneamente al periodo gnostico. Questi due atti apocrifi furono usati intensivamente nel medioevo e di fatto durante quest'epoca si è scritto di più sul nostro eretico. Questa analisi comparativa è divisa in cinque paragrafi: donne, uomini, Nerone e Agrippa, Paolo, Simone Pietro. La novità di questo studio è evidente poiché non si era fatto mai un paragone tra i due testi in una maniera così specifica.

Nei capitoli quinto, sesto e settimo si vedono Girolamo e Vincenzo di Lerino come rappresentanti dell'immagine di Simone come gnostico. Il quinto capitolo (*Jerome's*



*Polemic against Priscillian in his «Letter to Ctesiphon (133,4)»*) si riferisce alla controversia Priscillianista nella penisola iberica e nella Gallia alla quale, di fatto, Girolamo assimila il padre della prima eresia cristiana, Simone mago. L'autore di questa monografia segnala molto bene le differenze e il cambio di prospettiva di Girolamo nei confronti di Priscilliano. Merita particolare attenzione lo studio dettagliato delle liste di eretici in Girolamo, nelle quali si fanno apprezzamenti interessanti sul posto degli uomini e delle donne nei diversi sistemi eretici. In questo capitolo Simone mago è trattato solo tangenzialmente, ma l'insieme del lavoro spiega molto bene la sua inclusione nel libro. Dall'altra parte, il supposto successore di Simone è Nicola di Antiochia, fondatore della setta Nicolaita, accusato principalmente di libertinismo sessuale. Questo è l'oggetto del sesto capitolo (*Priscillian and Nicolaitism*), nel quale si tratta di identificare precisamente nella letteratura anti-cristiana quali autori sono stati responsabili dell'accusa a Priscilliano e ai suoi seguaci di immoralità sessuale; di ricercare qualsiasi evidenza che identificasse se il libertinismo è stato attribuito ai priscillanisti; e, infine, a distinguere tra informazione fondata nei rumori sul libertinismo sessuale come opposto a quello che è stato decretato nella legislazione conciliare.

Dall'altra parte, Vincenzo di Lerino ha impiegato la tipologia gnostica in una maniera molto più ristretta che Girolamo. Nel settimo capitolo (*Simon Magus and Priscillian in the «Commonitorium» of Vincent of Lérins*) si paragonano Simone mago e Priscilliano. Ci sono tre concetti che bisogna sottolineare in questo capitolo: in primo luogo l'identificazione del *primato* di Simone mago, poi l'implicito riferimento a S. Pietro e in terzo luogo la successione pseudo-apostolica segreta degli eretici.

Il capitolo ottavo (*The Fall of Simon Magus in Early Christian Commentary*) mette insieme tutti i commenti patristici sulla volata di Simone mago: il suo confronto specialmente con Pietro, ma anche con Paolo, a Roma e la sua successiva morte in mezzo a miracoli spettacolari nella presenza dell'imperatore Nerone e un gran numero di spettatori. Funge da esempio anche per vedere come il Simone apocrifo è stato conosciuto e come queste storie hanno penetrato profondamente la *intelligenza* teologica della Chiesa. Il Professor Ferreiro in questo capitolo individua i maggiori temi che hanno trattato i Padri della Chiesa mediante l'uso dell'immagine della caduta di Simone mago con una tradizione molto sparsa geograficamente e temporalmente. In questo capitolo si trova una interessante distinzione tra la *Passione* e gli *Atti* di Pietro (p. 145) che poi viene ripresa nel capitolo quattordicesimo (p. 297), in cui si sottolinea l'assenza di Paolo e Nerone negli *Atti* così come la fine diversa di Simone mago: secondo gli *Atti* Simone mago è morto ad Ariccia, dato che manca completamente nella *Passio*.

Forse il fiore all'occhiello di questo libro, almeno a giudicare dal numero di pagine, è il capitolo nono (*Simon Magus, Dogs, and Simon Peter*), in cui si fa un profondo studio sulla comparsa di cani nella letteratura pagana, veterotestamentaria e cristiana antica. Come è noto, ci sono due scene in cui Simone mago ha a che vedere con cani. Un primo cane è quello che impedisce l'ingresso nella casa dove è ospitato Simone mago, che Pietro riuscirà ad aggirare per poter mettersi in contatto con Simone. L'altra scena è un confronto verbale in cui Simone mago, grazie alla sua magia, manda un gruppo di cani per attaccare Simone Pietro, che riuscirà a fermarli dando loro del pane. Queste due storie hanno sopravvissuto nei secoli patristici e medievali e sono state rievocate o adattate in una maniera molto immaginativa. L'immagine del cane come tipo del male o del bene, come si trova in questi documenti apocrifi, è solamente una parte di una molto più estesa tradizione. L'immagine del cane divenne molto utile agli esegeti che l'hanno

usato ripetutamente per combattere l'eresia, la magia e la decadenza morale. Ci sono tre usi molto chiaramente distinguibili del cane negli *Atti di Pietro* e nella *Passio*: il cane come predicatore o messaggero della parola di Dio; la rappresentazione di cani come nemici della fede; l'uso del pane da parte di Simone Pietro per pacificare i cani ostili. L'autore esplora la tipologia del cane nell'antichità, nell'era patristica, e nel medioevo, includendo le volte in cui la scena è rappresentata nell'arte. Come lo stesso autore dice (p. 175) i cani guardiani della Chiesa, i domenicani (*Domini canes*), sono stati molto indaffarati non solo con i musulmani e gli ebrei, ma anche con gli eretici.

Simone mago fu incorporato nelle fonti irlandesi e anglosassoni che rappresentano alcuni dei più immaginativi ed interessanti adattamenti, come dimostra il decimo capitolo (*Simon Magus and Simon Peter in Medieval Irish and English Legends*). In esso si fa una sintesi comparativa e comprensiva su Simone mago negli studi inglesi e irlandesi per vedere poi come sono state adattate in Irlanda e in Inghilterra le leggende apocriefe degli *Atti di Pietro* e la *Passione di Pietro e Paolo*. Le fonti principali sono sermoni e Omelie dell'Irlanda.

Nell'undicesimo capitolo (*Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad*) si spiega come il trionfo petrino nella questione del primato non era centrale per i propositi di Embrico di Mainz e Pietro il venerabile. Il desiderio primordiale di questi era stabilire la natura eretica dell'Islam. Pietro il venerabile utilizza il tipo di Simone mago per associarlo a Maometto. Altre fonti anonime contemporanee fanno altrettanto, come fa anche Embrico di Mainz. Il merito del capitolo è sottolineare come si trovano diverse storie che vedono Maometto implicato in una volata aerea come quella di Simone mago. L'autore afferma che non conosce nessuna pittura di Simone mago o Nicola di Antiochia con Maometto.

I tre successivi studi si incentrano su argomenti relativi alla penisola iberica nel medioevo. La figura di Simone mago è presente nelle omelie e nella pietà popolare. Un buon esempio di questo si trova nel capitolo dodicesimo (*Vincent Ferrer's «Beati Petri Apostoli»: Canonical and Apocryphal Sources in Popular Vernacular Preaching*) dove l'autore esplora il sermone in catalano della festa di S. Pietro del domenicano Vincenzo Ferrer nel quattordicesimo secolo. In questo sermone si trattano argomenti riguardanti Simone mago, ma qui quello che interessa è la sua creatività nell'impiegare insieme fonti apocriefe e canoniche che hanno a che vedere con l'apostolo Pietro e illuminare questa interessante opera omiletica come un esempio specialmente istruttivo della predicazione popolare in lingua vernacola nel quattordicesimo secolo. Predicatori come Vincenzo hanno svolto un ruolo fondamentale nel loro secolo nella propagazione della fede e con una molto abile combinazione di materiale canonico con leggende apocriefe, queste omelie hanno fatto sì che questi testi non solo penetrassero profondamente nelle credenze popolari della Chiesa, ma che anche colmassero le lacune delle vite tardive degli Apostoli con dati non trovati nelle fonti scritturistiche.

Nell'immensa quantità di materiale omiletico del medioevo esiste indubbiamente molto materiale riguardante Simone mago e altre figure apocriefe. I capitoli tredicesimo e quattordicesimo esplorano le rappresentazioni artistiche di Simone mago nelle cattedrali di León e Oviedo. Nella prima (*Pope Clement I, Martin of Tours and Simon Magus in the Cathedral of León, Spain*) Simon mago è rappresentato in una cappella dedicata al papa Clemente I. La cappella di León combina in una maniera unica le figure di Clemente, Simone mago e Martino di Tours. Ferreiro tratta di rispondere alla questione del perché queste rappresentazioni sono state messe insieme e in secondo luogo qual è il messaggio che cercavano di dare. L'autore è convinto che ci sono molte rappresentazio-

ni artistiche di Simone mago nella penisola iberica e anche nel resto d'Europa che non sono state adeguatamente studiate.

In tutto l'inventario di immagini in cui compaiono Simone mago e Pietro insieme, il rilievo di Oviedo (*Simon Magus and Simon Peter in a Baroque Altar Relief in the Cathedral of Oviedo, Spain*) è l'unico che attinge ispirazione completamente dalle leggende apocriefe del Nuovo Testamento. Il tema degli apocrifi cristiani nella letteratura e l'arte della Chiesa è virtualmente inesplorato. Il rilievo dell'altare nella cappella della cattedrale di Oviedo è un esempio molto chiaro del tipo di ricerca che potenzialmente è alla portata di mano degli medievalisti iberici.

Il quindicesimo capitolo (*Artistic Representations of Simon Magus and Simon Peter in the Princeton Index of Christian Art: With Up-to-Date Inventory and Bibliography*) chiude il volume con un inventario di novantanove rappresentazioni artistiche di Simone mago in tutte le arti dal terzo all'ottavo secolo. Questo inventario, il *Princeton Index of Christian Art (PICA)*, ha una lunga storia raccontata da Ferreiro nelle pagine di questo quindicesimo capitolo. La bibliografia che accompagna ogni entrata dell'*index* illustra il fatto che molte rappresentazioni hanno ricevuto attenzione da parte dei ricercatori mentre altre non sono state studiate affatto. Il tema più abbondante è la volata di Simone mago. L'autore ha la speranza che questo inventario possa incoraggiare altri ricercatori a studiare il materiale artistico riguardante l'argomento.

Il volume si chiude con una estesissima bibliografia che ripercorre tutte le pubblicazioni in cui si fa riferimento a Simone mago. L'indice di autori moderni e quello di materie aiutano il lettore a non perdersi nella quantità straordinaria di dati che offre questa opera allo studio del cosiddetto padre degli eretici. I nostri complimenti all'autore per aver messo insieme queste perle della sua ricerca.

J. LEAL

M. HAUKE, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie*, Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 3a (2. Teil), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, pp. 174.

EL célèbre *Handbuch der Dogmengeschichte*, que comenzó su andadura hace ya algunas décadas sigue completando la publicación de volúmenes prevista. En concreto, con el presente texto de M. Hauke (unido al de M. Stickelbroeck, editado en el mismo año 2007), se concluye la tercera parte del segundo volumen, que tiene por objeto la doctrina del pecado original. Si L. Scheffzcyk se había ocupado de los primeros siglos hasta San Agustín, y H. Köster del periodo que abarca de la escolástica a nuestros días (en dos cuadernos distintos), faltaba considerar los siglos que van desde San Agustín hasta la escolástica, tanto en el ámbito latino (del que se ocupa Stickelbroeck) como en el griego. Con el bagaje de su conocida tesis de habilitación (*Heilsverlust in Adam*, Bonifatius, Paderborn 1993), que había considerado la doctrina griega del pecado original en los primeros siglos, Hauke aborda ahora con la misma seriedad y sistematicidad –aunque lógicamente con mayor brevedad, para adaptarse a las dimensiones de la colección– el estudio de la teología griega posterior a San Agustín.

Como el mismo autor aclara en la introducción, no es frecuente estudiar este período de la historia del dogma del pecado original, pues se suele considerar que las aclaraciones importantes se realizaron con ocasión de la controversia pelagiana. No obstante,

Hauke se propone mostrar con el presente estudio que los siglos posteriores son también dignos de atención y ofrecen elementos interesantes en la historia de la doctrina del pecado original.

El libro está dividido en tres capítulos. El primero trata de las distintas posiciones – y sus precedentes – en el siglo v, sobre todo del rechazo del pelagianismo y del mesalianismo. Como es sabido, uno de los errores mesalianos condenados era la opinión según la cual la “raíz del pecado” (*rhíza tê hamartías*) no se quitaría por medio del Bautismo sacramental, sino más bien por medio de un místico bautismo del espíritu. En este sentido se analiza el *Liber Graduum* sirio (s. iv) donde cabe encontrar una cierta preparación del mesalianismo; después, los escritos de Pseudo Macario (fin s. iv), que constituyen ya un testimonio destacado, aunque en una variante moderada, del mesalianismo, sobre todo con la idea de que el bautismo místico del espíritu (no el sacramental) arranca la “raíz del pecado” y libera del peso de las pasiones. Se recoge asimismo la reacción del monje escritor Marcos el Eremita, que ataca la tesis mesaliana según la cual el pecado de Adán no se quita (o al menos no completamente) con el bautismo sino más bien con el esfuerzo ascético, denunciando que de ese modo se equipara la inclinación al pecado con la transgresión voluntaria. Contra esto, Marcos el Eremita subraya la perfección del Bautismo, que realmente libera del “pecado de Adán” (*hē propatorikē hamartía*). Como bien hace notar Hauke, en el fondo hay una afinidad visible entre el mesalianismo y el pelagianismo: la gracia aparece ante el adversario de Marcos sobre todo como recompensa por la lucha moral; pero entonces la gracia ya no es gracia. Por último, el capítulo trata de Diadoco de Fótice, quien acoge determinadas exigencias mesalianas, como el significado de la experiencia espiritual, pero distinguiendo claramente entre la “mancha” (*rhýpos*), que proviene del pecado original y se borra con el bautismo, y la inclinación al pecado, que queda también después del bautismo.

El segundo capítulo investiga el desarrollo de la doctrina desde el concilio de Éfeso (431) hasta el segundo concilio Trullano (691), que asimiló para el ámbito bizantino la doctrina del pecado original occidental canonizada en el sínodo de Cartago (418). Se analiza en primer lugar la obra de Teodoreto de Ciro, el más conocido teólogo y exégeta de la escuela antioquena, que ofrece alguna información sobre los errores del mesalianismo, pero no conoce la trasmisión del pecado de Adán. Es interesante su visión del estado original del hombre, consistente en que la imagen viva de Dios está adornada con la gracia divina y el don del Pneuma divino (*Gn 2,7*). Teodoreto resalta que la caída ocurrió libremente y además, contra Apolinar de Laodicea, subraya que no sólo tomó parte la carne, sino también y sobre todo el alma. Aunque no acentúa tanto como otros autores que la muerte es consecuencia de la caída, piensa que el pecado tiene una estrecha relación de desgracia con la muerte corporal, en cuanto el pecado de Adán trae consigo la pérdida de la gracia del Espíritu Santo y un oscurecimiento de la imagen de Dios. Viene a continuación una referencia a la doctrina de Hesiquio de Jerusalén, que no menciona el mesalianismo, pero ofrece los testimonios más significativos para la doctrina griega sobre el pecado original del siglo v, en concreto, su descripción de la situación del recién nacido, proveniente de la caída de Adán, con los conceptos de “suciedad” (*rhýpos*) y “pecado” (*hamartía*), que con el Bautismo se borra. Esta descripción implica una recepción de la explicación alejandrina de *Jb 14,4ss* y *Sal 50,7* (LXX), y, por tanto, el abandono de la teoría origenista de la preexistencia.

Más breve es el espacio dedicado seguidamente al Pseudo Dionisio, para quien la comunión con la vida divina aparece estrechamente relacionada con una particular ca-

racterización de la imagen viva de Dios, en el sentido de que una peculiar gloria y el don de la gracia hacen agradable al hombre paradisiaco ante Dios. Por otro lado, son importantes sus definiciones para el análisis sistemático del mal, según las cuales el mal se muestra como ausencia del bien. Asimismo, el Pseudo Dionisio, influido de neoplatonismo, subraya la libertad en sí misma: el pecado original fue una verdadera separación de Dios, aun cuando ahí juegan un papel la negligencia y la irreflexión. Viene a continuación una referencia al diácono alejandrino Olimpodoro (s. vi), sobre todo a su gran comentario al libro de Job. En esta síntesis, en analogía con las consideraciones de Hesiquio, se encuentra el concepto de “pecado de Adán” (*tò propatorikòn hamartēma, hē propatorikē hamartía*), que está unido a la expresión “pecado de los primeros padres” (*hē progonikē hamartía, peccatum originale*), que se encuentra en la traducción griega de los cánones del Sínodo de Cartago de 418.

Hauke dedica su atención a renglón seguido a la disputa entre Julián de Halicarnaso y Severo de Antioquía en el siglo vi. Julián y sus seguidores enseñaban la “incorruptibilidad” de Cristo en el sentido de una original libertad respecto del sufrimiento y de la muerte ya incluso en su vida terrena. Con esto el Redentor renovaría en sí mismo el estado original paradisiaco. Esta opinión acerca de la incorruptibilidad será estigmatizada por sus adversarios como *aphtartodocetismo*. Los errores cristológicos de los *aphtartodocetas* se basan en su protología, que no distingue el elemento de gracia del paraíso respecto del estado de naturaleza creada del hombre, que se conserva después de la caída. La controversia con el *aphtartodocetismo* reclama una distinción entre naturaleza y gracia, y esto es lo que subrayará, apoyado en Cirilo, Severo de Antioquía: el pecado original ha quitado al hombre no su naturaleza, sino la gracia. El estudio prosigue con el pensamiento de Anastasio el Sinaíta, particularmente de las *Quaestiones et responsiones*, donde se cita expresamente el canon del concilio de Cartago de 418, que establece inequívocamente que el pecado de los primeros padres se borra en los recién nacidos mediante el Bautismo. Un espacio mayor se dedica lógicamente a la síntesis antropológica de San Máximo el Confesor, que constituye la descripción doctrinal más original de esta época, con algunas semejanzas respecto del pensamiento de San Agustín, subrayando que en el pecado original se unen la ignorancia y el amor desordenado de sí (*philautia*). En Máximo pueden asimismo encontrarse las formulaciones más claras acerca de la muerte como consecuencia del pecado original, que vale ante todo para el alma: la muerte que Adán ha ocasionado a nuestra naturaleza es en cierto sentido la separación de Dios.

Concluye este segundo capítulo con una alusión breve a la recepción de la doctrina del pecado original del concilio de Cartago (418) por parte del segundo concilio Trullano (690-691), particularmente el concepto de “pecado de los primeros padres”, que es borrado en los recién nacidos por el Bautismo. Hauke hace notar aquí que, en cuanto a la trasmisión del pecado original, la traducción griega es todavía más clara que la del texto original latino. Y concluye que la doctrina occidental del pecado original, por tanto, pertenece también, al menos en su núcleo dogmático, a la teología griega. No obstante, a renglón seguido el autor se ve obligado a precisar que esta recepción de los cánones norteafricanos sobre el pecado original en la iglesia griega no implica el desarrollo de una clara doctrina sistemática en este terreno, que queda reservada para el Occidente.

El tercer capítulo estudia las diversas posiciones teológicas al final de la patrística griega en su transición hacia el medioevo bizantino. Por eso, comienza con un repaso detallado del pensamiento de San Juan Damasceno, último Padre de la iglesia oriental.

Aunque en él se encuentran alusiones claramente críticas contra el mesalianismo, sin embargo no da demasiadas aclaraciones a la pregunta por el pecado original; es decir, ciertamente menciona el pecado de los primeros padres, presente en el hombre desde su nacimiento, pero no lo esclarece sistemáticamente en su peculiaridad. Más clara es su concepción del paraíso, que aparece a la vez como sensitivo y espiritual, como lugar terreno majestuoso en Oriente y como portador de un simbolismo espiritual. Si ya vimos cómo la controversia con el *aphtartodocetismo* reclamaba la distinción entre naturaleza y gracia, tal distinción aparece especialmente clara en el Damasceno: la vida divina en el estado original está sobre y fuera de la naturaleza. Sin embargo, la naturaleza puede referirse tanto al origen dado por Dios como al estado creado de naturaleza que no se pierde con el pecado. Como motivo del primer pecado, señalará una aspiración prematura a la divinización, que sin embargo ya era efectiva anticipadamente en el paraíso. Menos clara es su descripción de la muerte en su aspecto espiritual. Por otra parte, determina el mal en un doble modo: como libre abandono de Dios y como falta del bien que Dios había dado a la naturaleza humana al inicio. Aquí se abre el espacio, de cara a una reflexión sistemática posterior, para una descripción de la condición pecadora subsiguiente a Adán en el sentido de una *privatio gratiae*. En cuanto a la teología del bautismo, el Damasceno insiste en que con su obra salvadora Jesús libera la naturaleza humana del pecado de los primeros padres, y así el bautismo elimina el pecado.

A continuación Hauke se hace eco de las primeras huellas de la doctrina de la concepción inmaculada de la Madre de Dios (siglos VI-VIII) en diversos autores (Teoteco de Livia, Andrés de Creta, San Germán de Constantinopla), que muestran que las consecuencias morales del pecado original generalmente no se entendían bajo la noción de pecado, sino que ante todo aparecían como malversación de la vida divina y del don del Espíritu Santo. El origen puro de María, desde el primer momento de su vida en adelante, se muestra entonces como nueva creación de la gracia del paraíso. Junto a las descripciones de la *privatio gratiae*, se encuentran en estos testimonios en primer plano la tiranía del diablo y de las pasiones desordenadas, así como las metáforas del oscurecimiento y de la contaminación de la imagen viva de Dios.

El capítulo culmina con el tratamiento de la doctrina de Focio, cuya máxima contribución a la historia del dogma del pecado original estriba en su recepción de los cánones antipelagianos de Cartago, así como sus indicaciones en la controversia contra el mesalianismo. Signo claro de la brecha entre Oriente y Occidente es la la asunción fociana de la polémica contra la doctrina del "pecado de naturaleza". La discusión del tema muestra que la comunicación espiritual entre Oriente y Occidente era defectuosa y que en Oriente el tema del pecado original necesitaba todavía una versión sistemática fundamentada. En realidad, como ocurría con Juan Damasceno, Focio no trata sistemáticamente la doctrina del pecado original. Siguiendo la línea típicamente griega de concebir la gracia como divinización, en lo que se refiere al estado paradisiaco, se subraya que es una realización inicial, sólo un prólogo del futuro reino de los cielos. Asimismo, la mirada a la controversia con los *aphtartodocetas* obliga a Focio a decir que la carne de Adán era por naturaleza mortal, pero por la gracia divina podía haber sido inmortal. Por otra parte, son también importantes las consecuencias del pecado original para la imagen de Dios. La ofuscación se funda en el despojamiento en la naturaleza humana de todos los dones de la gracia.

Al final se realiza una lograda síntesis de los principales elementos surgidos durante la exposición. La conclusión del estudio de Hauke es que el desarrollo de la teología grie-

ga desde el siglo v hasta el ix contiene aspectos nuevos e interesantes. Entre ellos destaca, en primer lugar, la controversia con el mesalianismo, cuya condena lleva consigo como fruto más importante la distinción entre inclinación al pecado (concupiscencia) y pecado personalmente cometido. En segundo lugar, la recepción de la doctrina del pecado original del concilio de Cartago (418) por parte del concilio Trullano II (690-691). Esta recepción constituye el argumento más fuerte de tipo histórico-dogmático a favor de la doctrina del pecado original en la Iglesia griega al final de la antigüedad. En tercer lugar, una más precisa distinción entre naturaleza y gracia con base en la disputa acerca de la incorruptibilidad de la carne de Cristo tras la muerte en cruz. Por otra parte, son dignas de aprecio también las opiniones sobre el estado original, la caída, y las consecuencias del pecado original en general.

El libro concluye con un breve recorrido por el desarrollo posterior de la teología griega (tradición bizantina y las iglesias ortodoxas) del pecado original hasta nuestros días. Aunque no forma propiamente parte del periodo estudiado en este fascículo, reviste un cierto interés, por cuanto Hauke presenta una visión de conjunto que llega a algunas constataciones dignas de mención. Entre ellas, el hecho de que los problemas de comunicación con la antropología occidental se muestran de un modo ejemplar en cuanto a la recepción de San Agustín. El más grande Padre de la Iglesia latina será en Oriente honrado como santo, pero en comparación su teología es poco conocida, y en cuanto al pecado original no siempre será explicada adecuadamente.

No obstante, y este es quizá el resultado más notable del estudio, la doctrina del pecado original no constituye un punto de real oposición entre católicos y ortodoxos, sino más bien se aprecia en ella un diferente acento y un diverso nivel de reflexión, lo cual implica que ambas tradiciones están en condiciones de enriquecerse mutuamente. Según Hauke, los orientales, desde el tiempo de los Padres griegos, pueden dar un impulso a los occidentales para describir el estado caído de los hombres de un modo más exhaustivo y evitar una rigidez aislada en el concepto de pecado original; por su parte, la teología occidental, más fuertemente sistemática y reflexiva, puede ayudar a los orientales a aclarar algunos puntos.

En definitiva, Hauke ofrece en estas páginas una significativa contribución a la historia de la doctrina del pecado original, pues estudia con detalle por primera vez de modo orgánico un periodo normalmente silenciado, o al menos poco considerado, de la historia de este dogma, que proporciona aspectos sistemáticos dignos de mención, también desde un punto de vista ecuménico.

S. SANZ SÁNCHEZ

G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos. Estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación*, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina) 2008, pp. 644.

LE livre du Père Guillermo Juárez n'a pas besoin d'une autre recommandation que lui-même: tous les lecteurs pourront constater la haute valeur de cette recherche dont les conclusions sont solidement établies sur une lecture rigoureuse de textes patristiques et médiévaux. Les lecteurs s'apercevront également dès les premières pages que ce livre demande une attention soutenue: sa lecture est exigeante. Cette difficulté tient au sujet

lui-même qui réunit la théologie trinitaire, la doctrine de la création et l'anthropologie théologique. Cette réunion requiert une profonde réflexion métaphysique, seule capable de fournir les instruments appropriés pour une telle synthèse, chez des auteurs dont la pensée n'a pas la réputation d'être facile. Au fil des chapitres, les lecteurs découvriront cependant que ce livre ne leur offre pas seulement une érudite réflexion d'histoire des doctrines, mais qu'il fournit en réalité une véritable clef pour l'intelligence théologique du mystère chrétien à l'école de saint Thomas d'Aquin. C'est pourquoi, au début de ce livre, le préfacier voudrait attirer l'attention sur les enjeux de cette recherche et présenter sa thèse centrale, en notant également quelques aspects de sa méthode exemplaire et certaines de ses découvertes.

Dans son propos central, ce livre a pour sujet l'enseignement du *Scriptum super Sententiis* de saint Thomas d'Aquin sur la présence de Dieu en toutes ses créatures et sur la présence spéciale de Dieu dans les justes. Plus précisément, ce livre montre les rapports de ces deux «modes» de la présence de Dieu dans l'explication qu'en donne le premier enseignement universitaire de saint Thomas d'Aquin. Au premier regard, ce thème pourrait paraître fort limité, car il concerne un point particulier de la doctrine sur Dieu, chez un auteur déterminé. Mais en réalité, ce thème est très vaste et il nous conduit au cœur de l'intelligence du mystère de Dieu, dans une approche de théologie spéculative. La «spéculation» trouve ici l'une de ses plus hautes réalisations: c'est une *contemplation* de l'intelligence croyante qui cherche à rendre compte de la présence de Dieu créateur et du dessein de sa grâce en faveur des créatures qu'il appelle à sa communion. Une telle approche spéculative ne peut pas être détachée des conditions concrètes de l'intelligence humaine, en particulier du progrès de la réflexion théologique accompli dans l'histoire. C'est pourquoi la matière de cette étude est fort étendue: le Père Juárez montre que saint Thomas s'est appliqué à recueillir les fruits de la tradition issue de saint Augustin, et qu'il a su tirer profit de l'approfondissement doctrinal effectué par les docteurs chrétiens qui l'ont précédé. L'enquête historique n'est pas une fin en elle-même, mais elle constitue une étape nécessaire pour saisir en profondeur la doctrine spéculative de Thomas d'Aquin. Les lecteurs constateront que cette enquête historique est effectuée avec une exceptionnelle connaissance des instruments de la pensée scolastique: cette connaissance permet au Père Juárez de présenter la pensée des maîtres médiévaux avec rigueur et justesse, sans y projeter des conceptions étrangères, et avec une aisance qui maîtrise admirablement les textes étudiés. Ainsi, ce parcours d'histoire de la pensée nous donne de saisir, *de l'intérieur*, la progressive maturation de la tradition doctrinale dont saint Thomas d'Aquin a offert une expression théologique «sûre».

L'enjeu de la question traitée par ce livre concerne une réalité essentielle de la foi chrétienne, qui se trouve au centre de nos débats théologiques contemporains. Il s'agit des relations que Dieu entretient avec ses créatures dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce. Il n'est guère besoin d'insister sur son importance: la façon de traiter cette question, et la façon d'y répondre, déterminent l'ensemble de la théologie dogmatique et morale, jusque dans leurs conséquences les plus pratiques. Les débats théologiques sur le «surnaturel», sur la vocation de l'homme à voir Dieu, sur la doctrine chrétienne de la grâce et sur la divinisation, l'ont montré de manière éloquent. La discussion oecuménique entre chrétiens catholiques et orthodoxes, aussi bien qu'entre chrétiens catholiques et réformés, s'y intéresse aussi directement. De même, le renouveau actuel de la théologie de la création et de l'eschatologie, ainsi que les récents développements de la théologie chrétienne des religions, indiquent l'importance de ce champ de réflexion:



en quoi consiste la présence de Dieu par sa grâce, et en quoi se distingue-t-elle d'autres modes de la présence de Dieu?

La question posée concerne le mystère de Dieu qui se communique en donnant à toutes ses créatures de participer à sa bonté, et en offrant aux anges et aux hommes de participer à son bonheur. Ce livre offre une importante contribution sur l'agir créateur et sauveur de Dieu Trinité, tant du côté de Dieului-même (Dieu qui donne l'être de la nature et Dieu qui donne la grâce) que de notre côté (notre être de créatures et l'union sainte avec Dieu). La recherche du Père Juárez invite à redonner toute son ampleur à la question des rapports entre la création et la grâce, sans réduire cette question à sa dimension anthropologique. En effet, la valeur de ce livre tient en grande partie à son objet formel qui envisage la relation des créatures avec Dieu *sous l'aspect de la présence de Dieu lui-même*. Les résultats de cette recherche, dans la mesure où l'on reconnaît en saint Thomas un maître de la doctrine chrétienne, sont de la plus grande importance pour l'intelligence théologique du dessein de Dieu.

Ma lecture du livre du Père Juárez m'a convaincu de la profondeur de son enjeu: en examinant les modes de la présence de Dieu, saint Thomas d'Aquin dégage et élabore la *matrice doctrinale* qui préside à tout ce que le théologien dit de la création, de l'exercice de la providence, de l'envoi du Fils et du Saint-Esprit, du retour des hommes à Dieu par la grâce et les vertus, jusqu'à la vision bienheureuse de Dieu Trinité. Il ne s'agit donc pas d'un simple thème parmi d'autres, mais de la clef d'une véritable synthèse théologique.

L'interrogation théologique, en ce domaine, se cristallise habituellement autour d'une question en particulier: en quoi consiste la présence spéciale de Dieu qui «habite» dans les saints ou qui «demeure» dans les justes, comme le Seigneur Jésus lui-même l'a promis à ses disciples? Pour donner à cette question une réponse adéquate, il ne suffit pas de considérer seulement l'inhabitation de Dieu «en elle-même», pour ainsi dire, mais il faut l'envisager dans son rapport à la présence universelle de Dieu en toutes ses créatures et partout. Tel est le propos de cette étude. Cette formulation de la question mérite qu'on en saisisse bien la précision. En effet, la plupart des travaux rédigés sur ce sujet concentrent toute leur attention sur l'inhabitation divine: ils ne traitent que secondairement l'omniprésence de Dieu, dans le cadre de l'inhabitation divine. Or, à la différence de ces travaux, le Père Guillermo Juárez a très judicieusement opté pour une approche inverse qui considère d'abord la présence de Dieu en toutes ses créatures et en tous lieux, en donnant à cette présence toute l'attention qu'elle mérite; il envisage ensuite la doctrine de l'inhabitation divine, afin de déterminer ses rapports avec l'omniprésence du Créateur. Cet aspect, conjugué avec la dimension historique de la présente étude, et complété par la recherche des présupposés doctrinaux puis par la proposition finale de synthèse, explique le plan de ce livre et de ses 19 chapitres.

Les deux premiers chapitres exposent l'enseignement de saint Augustin dans sa *Lettre à Dardanus* et dans son *De Trinitate*. Ils montrent que saint Augustin saisit l'action créatrice de Dieu comme le fondement de sa présence dans le monde, et qu'il explique l'inhabitation divine par la capacité de connaissance de Dieu chez les hommes sanctifiés par la grâce qui s'approchent de Dieu par la similitude d'une vie pieuse. Pour rendre compte de l'omniprésence divine, saint Augustin fait ainsi référence à Dieu comme principe efficient du monde. Et dans sa méditation doctrinale sur l'inhabitation divine, le docteur africain saisit Dieu comme la fin et l'«objet» de l'activité théologale des hommes, en soulignant la causalité exemplaire des personnes divines. De plus, la *presencia*

ubicua des personnes divines constitue le point de départ de la réflexion augustinienne sur les missions du Fils et de l'Esprit, et elle se trouve au point de départ de la réflexion sur l'inhabitation. Ces thèmes exerceront un rôle décisif dans les développements médiévaux que ce livre examine. Le deuxième chapitre offre une étude approfondie de la notion augustinienne de «mission» du Fils et du Saint-Esprit. Dans cette doctrine de la mission, une place importante est accordée à la connaissance de la personne envoyée: la personne divine est envoyée lorsqu'elle est «connue». Le Père Juárez dégage deux éléments principaux de la doctrine augustinienne sur la mission invisible du Fils et du Saint-Esprit: la procession éternelle de la personne divine, ainsi que sa présentation à la connaissance spirituelle de la *mens*. Le second élément inclut l'exemplarité de la personne divine (doctrine de l'*imago Dei*), de telle sorte que, chez saint Augustin, le Fils et le Saint-Esprit apparaissent comme la source exemplaire des dons créés de sagesse et d'amour qui présentent ces personnes divines à la connaissance aimante de la *mens*. L'auteur expose ici la pensée de saint Augustin en elle-même, sans y projeter les développements ultérieurs des maîtres médiévaux; mais la suite de ce livre manifeste que les développements médiévaux s'enracinent profondément dans cette doctrine augustinienne.

Je ne veux pas, dans cette préface, m'étendre trop longuement sur les chapitres suivants qui étudient l'enseignement de Pierre Lombard, de la *Summa* attribuée à Alexandre de Halès, de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure. Mais je tiens à souligner que le Père Juárez y entreprend une étude originale et approfondie de ces auteurs. Il ne s'est pas limité à recueillir les résultats d'autres études, mais il a entrepris personnellement, à nouveaux frais, un examen renouvelé et détaillé de ces maîtres. Les textes étudiés sont d'une grande complexité et font l'objet d'analyses très minutieuses. Ces chapitres comportent des exposés très instructifs pour mesurer les progrès et les différences dans la réception de l'héritage augustinien. Ici également, les textes sont d'abord étudiés rigoureusement pour eux-mêmes, sans réduire leur intérêt à l'influence qu'ils exerceront sur saint Thomas.

Pour inviter à la lecture de ces chapitres, je signale certains éléments qui me paraissent mériter une attention spéciale. Le Père Juárez montre le rôle déterminant que la *Summa* d'Alexandre de Halès attribue à l'infinité de Dieu pour saisir son ubiquité. Nous sommes ici aux origines du rôle que la tradition franciscaine reconnaîtra à l'immensité de Dieu pour saisir la présence de Dieu en toutes choses et en tous lieux; le vocabulaire théologique y fait encore écho aujourd'hui lorsque, pour désigner ce mode de présence de Dieu, certains théologiens parlent de «présence d'immensité». La *Somme* d'Alexandre de Halès clarifie également les rapports de la Grâce créée et de la grâce créée: la grâce créée est une disposition nécessaire à la réception de la Grâce créée. Cette explication, formulée en termes de «disposition» (grâce créée) et de «perfection comblante» (Grâce créée), fournit une clé essentielle de la doctrine de la grâce et de la divinisation. Quant à l'inhabitation, la *Summa* halésienne l'explique par les actes humains divinisés qui donnent de «jouir» de Dieu comme fin et «objet». Les deux chapitres consacrés à saint Albert le Grand sont également d'un grand intérêt, car ils manifestent l'originalité et la valeur de la réflexion albertinienne qui demeure, aujourd'hui encore, souvent méconnue. Le Père Juárez montre que saint Albert explique l'omniprésence de Dieu par l'action divine de création et de conservation des êtres. Mais la principale originalité d'Albert réside dans son explication des relations entre l'omniprésence et l'inhabitation: il le fait en distinguant différents modes dans l'action divine elle-même. Saint Albert

distingue, d'un côté, l'action divine de création et de conservation procurant les effets de nature, et, de l'autre côté, l'action divine qui procure les dons de la grâce unissant à Dieu. Autrement dit, le rapport entre l'omniprésence et l'inhabitation s'explique ici par une distinction de raison au sein de l'opération divine (efficiente et exemplaire) elle-même. En expliquant ainsi l'inhabitation par une raison spéciale d'opération et d'exemplarité de Dieu, saint Albert ouvre une voie différente par rapport à l'école franciscaine. Enfin, les deux chapitres consacrés à saint Bonaventure montrent la maturité que la tradition franciscaine acquiert chez le docteur séraphique. L'ubiquité divine y est principalement manifestée par l'infinité et par l'immensité de Dieu: saint Bonaventure porte l'enseignement de la *Somme* halésienne à son achèvement. Quant à l'inhabitation, saint Bonaventure ne suit pas l'explication qu'en donnait saint Albert, mais il en rend compte par les effets de grâce qui donnent aux justes de s'unir à Dieu comme fin et «objet» de connaissance et d'amour.

La deuxième partie de ce livre présente une splendide étude de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. On y découvre le profond enracinement de saint Thomas dans la tradition doctrinale qui le précède, les nombreux éléments qu'il reprend de ses devanciers et qu'il organise dans une synthèse originale. La comparaison détaillée avec l'enseignement des maîtres franciscains et avec saint Albert permet de mesurer la part d'héritage ainsi que les avancées propres de saint Thomas.

Le Père Juárez montre que, pour saint Thomas, l'omniprésence et l'ubiquité divines s'expliquent par l'action de Dieu comme cause de l'être des créatures, avec une note d'immédiateté et de permanence. Le fondement ultime en est l'affirmation de Dieu comme *Ipsium esse subsistens*, principe et fin de l'être des créatures (de leur *esse* et de leur essence) aussi bien que de l'agir des créatures. À la suite de saint Albert, saint Thomas explique l'omniprésence et l'ubiquité divines à partir de l'opération de Dieu plutôt qu'à partir de son infinité (c'était la perspective des maîtres franciscains étudiés). L'opération créatrice et conservatrice de Dieu est la clef de voûte permettant d'expliquer la présence de Dieu en toutes choses, en tout lieu, ainsi que l'extension universelle de cette présence, tout en garantissant la transcendance de Dieu.

Les textes de saint Thomas d'Aquin relatifs à l'inhabitation divine ont donné lieu à des interprétations divergentes que le Père Guillermo Juárez rappelle dans son introduction et dont il critique certaines insuffisances en plusieurs endroits de ce livre. La *thèse centrale* démontrée par le Père Juárez est que le commentaire de Thomas d'Aquin sur les *Sentences* présente deux «descriptions» complémentaires de l'inhabitation divine. Ces deux explications diffèrent par leur point de départ, ainsi que par l'aspect sous lequel elles envisagent Dieu lui-même. La première description, que l'auteur nomme «explication ascendante», envisage l'inhabitation divine à partir des dons créés de la grâce par lesquels la créature rationnelle s'unit à Dieu; elle considère Dieu comme fin, «objet» de connaissance et d'amour (fruition). La seconde description, désignée par l'expression «explication descendante», envisage l'inhabitation à partir des personnes divines comme principe efficient et exemplaire des dons créés de sagesse et d'amour par lesquels les justes sont unis à Dieu. Ces deux manières de rendre compte de l'inhabitation divine – l'une part du don créé de la grâce, l'autre part de l'influence du Fils et de l'Esprit envoyés invisiblement dans les cœurs – ont divisé les interprètes de saint Thomas d'Aquin, qui favorisent souvent l'une au détriment de l'autre. Le Père Juárez montre que ces deux descriptions répondent à des perspectives distinctes; elles peuvent être déroulées séparément comme des explications de soi autonomes ou complètes. Cependant, elles ne s'opposent pas

et doivent être regardées comme complémentaires. En effet, chacune de ces deux explications inclut les éléments présents dans l'autre, et développe des contenus qui sont pré-supposés dans l'autre. Saint Thomas recourt généralement à l'explication «ascendante» pour décrire l'inhabitation comme telle, tandis qu'il recourt à l'explication «descendante» lorsque qu'il traite la mission invisible du Fils et de l'Esprit (l'envoi sanctifiant du Fils et du Saint-Esprit dans les âmes). D'une manière bien fondée et convaincante, l'auteur soutient qu'il n'y a pas d'évolution fondamentale de la doctrine de Thomas d'Aquin entre le commentaire des *Sentences* et la *Somme de théologie*. Malgré des différences entre ces deux œuvres, qui sont respectivement la première et la dernière synthèse de théologie de saint Thomas, on n'observe pas de rupture mais plutôt une autre perspective: c'est là une conclusion importante de cette étude touchant l'interprétation des textes thomasiens. Saint Thomas ne s'est pas explicitement prononcé sur la raison de cette double explication de l'inhabitation, mais il offre les principes et les contenus doctrinaux pour intégrer l'ensemble des éléments. Cela permet au Père Guillermo Juárez d'élaborer une définition de synthèse où chaque mot importe: «la inhabitación es la relación de presencia edificada sobre la conjunción de la creatura racional con Dios a la que ordenan los dones de la gracia que tienen como causa y razón a las procesiones divinas». On découvre alors que la doctrine de l'homme comme «image de Dieu» manifeste, du côté de l'homme lui-même, ce que la doctrine des missions divines révèle du côté de Dieu.

Dans ces explications, il convient d'observer avec soin les précisions apportées au chapitre XVI concernant les rapports entre le Don incréé et les dons créés. Le Don incréé, qui est Dieu lui-même, possède la priorité de la cause efficiente, finale et exemplaire. Cette priorité du Don incréé dans l'œuvre de sanctification est absolue. De son côté, le don créé possède une priorité dispositive, du côté de la créature. Cet enseignement prolonge celui de la *Somme* halésienne. La priorité absolue du Don incréé est bien mise en valeur par la description «descendante» de l'inhabitation, tandis que la description «ascendante» considère l'inhabitation suivant la priorité dispositive du don créé. Ces explications me paraissent d'un très grand intérêt pour éclairer la discussion théologique et œcuménique au sujet de la «grâce créée» et de la «Grâce incréée».

L'explication de la relation entre l'omniprésence divine et l'inhabitation divine constitue le moment culminant de l'étude des deux manières de rendre compte de l'inhabitation. Les analyses du Père Guillermo Juárez montrent qu'il y a, chez saint Thomas, deux façons de considérer la relation entre l'omniprésence et l'inhabitation de Dieu. Suivant la première façon, l'omniprésence et l'inhabitation sont considérées comme deux modes de présence de Dieu. Ce première «modèle» développe l'héritage franciscain et correspond à l'explication «ascendante» de l'inhabitation: il est le plus fréquent dans le commentaire des *Sentences* aussi bien que dans les œuvres postérieures de saint Thomas. Suivant la seconde façon, qui correspond à l'explication «descendante» de l'inhabitation, l'omniprésence et l'inhabitation divines sont comprises comme deux modes distincts d'influence efficiente et exemplaire des personnes divines: il s'agit de l'influence des personnes divines sur les dons de la nature dont ces personnes divines sont le principe (omniprésence), et de l'influence des personnes divines sur les dons de la grâce qui nous unissent à Dieu comme fin (inhabitation). Dans les deux cas, on observe une très claire distinction entre l'omniprésence et l'inhabitation, l'inhabitation étant cependant fondée sur l'omniprésence qu'elle présuppose nécessairement.

Dans l'ultime phase de sa recherche, le Père Juárez propose une coordination de ces deux modèles au moyen de principes trouvés chez saint Thomas lui-même. Cette coor-

dination repose principalement sur deux thèmes. Le premier thème est celui de la «circulation» des créatures qui sortent de Dieu et retournent à Dieu. Saint Thomas a pu trouver ce thème chez les auteurs franciscains, dans la *Somme* halésienne et chez saint Bonaventure. Le second thème est la double participation des créatures à la bonté divine, en vertu d'une double «procession de la bonté divine dans les créatures»: la procession de la bonté divine selon les effets de nature, et la procession selon les effets de grâce qui unissent à Dieu comme fin. Saint Thomas a pu trouver ce second thème chez saint Albert le Grand, qui avait intégré ici l'héritage du Pseudo-Denys de l'Aréopage. Ces deux thèmes fournissent le fondement ultime de l'explication théologique de la distinction entre l'omniprésence et l'inhabitation de Dieu, c'est-à-dire du rapport des créatures avec Dieu selon la nature et selon la grâce.

Ce discernement théologique aboutit à la formulation d'une explication générale du rapport entre l'omniprésence de Dieu et son habitation dans les saints. Cette explication finale s'édifie sur la relation entre les dons de nature et les dons de grâce, à partir de la doctrine des deux processions de la bonté divine et au moyen du schéma plus ample de la «circulation» des créatures. Le schéma de la «circulation» permet en effet d'expliquer l'omniprésence divine à partir de l'opération de création et de conservation des êtres; il permet aussi d'expliquer l'inhabitation divine à partir de l'union à Dieu comme «objet» de connaissance et d'amour par les dons de la grâce. De son côté, la doctrine des deux processions de la bonté divine permet de mieux saisir pourquoi les dons de la nature sont à l'origine de l'omniprésence et pourquoi les dons de la grâce à l'origine de l'inhabitation.

Cette étude de la présence de Dieu conduit ainsi à dégager une véritable «structure théologique» qui préside à l'intelligence de toute la réalité *à la lumière de Dieu Trinité*. C'est là le projet même de la théologie suivant saint Thomas, pour qui la «sacra doctrina» traite de toutes les réalités «sub ratione Dei». Le livre du Père Juárez nous montre l'étendue et la profondeur de ce «sub ratione Dei» qui est l'objet formel et propre de la théologie chrétienne.

G. EMERY

J. M. MAGAZ, *Historia de la Iglesia Antigua*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2007, pp. 437.

L'AUTORE ha redatto un manuale completo e aggiornato, dotato di una bibliografia di base che presenta le pubblicazioni degli ultimi decenni, oltre a quelle classiche; l'opera verte sulle principali tematiche della storia della Chiesa dai suoi inizi fino ai tempi di sant'Agostino, ed è prioritariamente diretta a lettori che hanno già una certa conoscenza della materia.

Risulta di interesse l'introduzione (pp. 7-25), che è di fatto la rielaborazione di una ricerca e di una pubblicazione precedente, in cui si ragiona sui problemi chiave che lo studioso di storia della Chiesa si pone nel momento di impostare la sua ricerca; per citare alcune delle questioni sviluppate in queste pagine, possiamo menzionare: l'armonizzazione tra l'aspetto teologico e quello metodologico-scientifico; il ruolo della fede nell'indagine storica; la conoscenza dell'identità della Chiesa allo scopo di discernere tra gli aspetti sociali e culturali di una determinata tappa storica, e quelli che invece sono costitutivi di essa.

Il libro è diviso in tre parti di diversa ampiezza: la prima studia la Chiesa dell'età apostolica (capitoli 1-5); la seconda tratta della Chiesa nel tempo delle persecuzioni (capitoli

6-9); per ultimo, troviamo una sezione su “la Chiesa in libertà” (capitoli 10-14). La prima sezione tratta dunque principalmente della Chiesa in ambito ebraico. Magaz presenta una particolareggiata visione delle tendenze del pensiero religioso e politico dei diversi gruppi all’interno del giudaismo. Poi situa la vita pubblica di Gesù, l’inizio e lo sviluppo della comunità giudeocristiana di Gerusalemme, e la missione degli apostoli, dedicando un capitolo completo alla missione di san Paolo. Questi fatti principali dell’inizio della Chiesa sono anche completati con gli eventi paralleli della storia romana, come la persecuzione di Nerone e la Guerra Giudaica; vengono anche presentate le difficoltà interne che le prime comunità cristiane soffrirono a causa delle eresie.

In questa prima parte, la più estesa del libro, l’autore offre una buona sintesi dell’ellenismo e della situazione del popolo ebraico al tempo di Gesù, la quale fornisce al lettore un’informazione di rilievo per inquadrare i fatti. Per quanto riguarda il commento alla missione di Gesù e degli apostoli e alla fondazione della Chiesa, l’autore si serve di opinioni provenienti dal campo esegetico, le quali, nonostante riuniscano spunti interessanti e aprano prospettive degne di considerazione, devono essere adoperate con cautela proprio per appartenere all’esegesi e non alla storia (cfr. ad esempio le sezioni, *Complot y arresto de Jesús*, pp. 59-61; *Pentecostés*, pp. 68-69; *El Apocalipsis de Juan*, p. 181).

I capitoli relativi alle persecuzioni espongono i dati fondamentali della congiuntura politico-sociale e religiosa dell’Impero nella quale esse ebbero luogo. In uno stesso capitolo sono trattate le persecuzioni del secolo II, accanto ai padri apostolici e apologeti, e le persecuzioni del III secolo. Le pagine successive si concentrano sulle eresie e sulle scuole teologiche, presentando le grandi figure del pensiero teologico d’Oriente e d’Occidente: Clemente e Origene, Tertulliano e Cipriano, e altre di minore rilievo; i due capitoli restanti vertono rispettivamente sull’organizzazione della Chiesa e sullo sviluppo della liturgia.

Riguardo alle persecuzioni del secolo II si potrebbe sottolineare che la visione di Adriano resta leggermente incompleta se soltanto si dice che: «La moderación de Adriano hacia los cristianos la recoge la *Historia Augusta*, indicando que Adriano pensó reconocer a los cristianos y dedicar algunos templos paganos a Cristo» (p. 198). Bisognerebbe però anche aggiungere che Adriano decise la costruzione di tempio pagano sopra il Santo Sepolcro a Gerusalemme e la trasformazione della città santa in Colonia Aelia Capitolina. Si può osservare anche che la spiegazione del manicheismo rimane un po’ troppo sintetica, sebbene poi questo movimento religioso sia trattato con più attenzione al momento di presentare la conversione di Agostino (p. 412).

“La Chiesa in libertà” inizia con la situazione dell’Impero al tempo di Diocleziano e la persecuzione dei primi anni del secolo IV. Viene poi presentata la figura di Costantino e la sua politica religiosa, in particolare l’azione in favore dei cristiani. In questo periodo l’imperatore intervenne nella questione donatista e convocò il Concilio di Nicea allo scopo di risolvere la crisi ariana. I restanti imperatori del IV secolo e le gravi conseguenze occasionate dalla questione ariana nell’Impero, i contributi teologici dei padri, e la serie di sinodi convocati tra il 325 e il 362, sono trattati nel capitolo seguente. A seguire si studiano le questioni dogmatiche del V secolo relative alle controversie cristologiche, i concili di Efeso e di Calcedonia e i padri che contribuirono alla formulazione dei dogmi. L’organizzazione della Chiesa viene presentata nel capitolo su vescovati, patriarcati e liturgia, che fornisce dati di grande interesse. Si presenta anche con cura la nascita e lo sviluppo del fenomeno monastico. Infine, la tarda antichità è impersonata da sant’Agostino.

Si deve sottolineare che Magaz ha realizzato una sintesi chiara e utile dei sinodi post-niceni fino al Primo Concilio di Costantinopoli. Riguardo al paragrafo dedicato al concilio di Arles del 314 l'autore precisa: «no tuvo éxito alguno y entonces Constantino decidió en el 317 acabar directamente con el conflicto desterrando y confiscando sus iglesias» (p. 314). Senz'altro, dal punto di vista pratico, nell'immediato la misura non portò i risultati dell'unità desiderata dall'imperatore; si dovrebbe però tenere conto invece che dal punto di vista della dottrina sacramentaria il concilio stabilì quale dovesse essere la prassi battesimale, che fu anche riaffermata dal Concilio di Nicea e sulla quale si poggiò Agostino nella polemica donatista. Le pagine dedicate a sant'Agostino offrono una visione che aiuta a conoscere le grandi linee del pensiero del *Doctor gratiae*. Rimarrebbe leggermente più completo se si aggiungesse un paragrafo in più per riferire la scena del giardino (*Confessiones* VIII, 12, 29) che aiuterebbe a capire in modo meglio profilato il ruolo della grazia nell'esperienza personale del vescovo d'Ipbona.

In sintesi, la *Historia de la Iglesia Antigua* di Magaz è un manuale ben documentato ed equilibrato. L'autore inserisce teorie di diversi autori che offrono prospettive e impostazioni interessanti, tentando di far sì che i dati parlino per se stessi. Sono ugualmente di notevole valore gli scritti coevi ai fatti o di autori dell'antichità che illustrano gli argomenti presentati. Va però detto che nella parte relativa alla cristologia, sarebbe stato utile – benché siano brani molto conosciuti – esplicitare la provenienza del testo delle citazioni conciliari (pp. 372, 378) o dei passi di Nestorio (pp. 364-366) e di Cirillo (p. 368).

Purtroppo sono presenti qua e là refusi di stampa e alcune – poche – imprecisioni di contenuto: ad esempio, la morte di Sant'Antonio si colloca dieci anni prima e poi si dice che visse 105 anni (p. 402); la morte di Agostino si colloca nel 440 (p. 408); si afferma anche che il libro x delle *Confessioni* tratta del tempo, quando invece tale argomento si trova nel libro xi (p. 414); il libro di Lattanzio è denominato una volta: *La muerte de los emperadores* (p. 310); Eunomio è detto di Cizimo e non di Cizico (p. 335). Segnaliamo ciò nell'auspicabile evento di una seconda edizione del libro, in modo che queste piccole sviste, del resto inevitabili quando si cerca di sintetizzare in un volume una materia così vasta, possano essere eliminate.

Per concludere, bisogna ringraziare José María Magaz per il suo lavoro, che ha reso possibile a tanti una gradevole lettura, con la quale, attraverso una serie di dati magistralmente organizzati e strutturati, si può arrivare a toccare tutte le grandi tematiche di questo periodo della storia della Chiesa, cogliendo anche le sfumature necessarie per approfondire le circostanze e le complessità di ognuna delle successive tappe che costituiscono l'antichità cristiana.

S. MAS

C. POVERO, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Istituto Storico dei Cappuccini ("Bibliotheca Seraphico-Cappuccina" 77), Roma 2006, pp. 422.

LEGGENDO il titolo di quest'opera della professoressa Chiara Povero, si potrebbe di primo acchito pensare di trovarsi dinnanzi a uno studio di storia prettamente locale; d'un lato questo è vero, perché il libro tratta con cura e completezza un aspetto della storia religiosa di alcune valli del Piemonte, ma d'altro canto il lavoro dell'autrice trascende l'ambito geograficamente determinato: esso viene infatti ben inserito nella

storia religiosa e politica dell'Italia e dell'Europa, e consiste inoltre in un capitolo dello studio di un fenomeno – quello dei tentativi di riconquista cattolica delle regioni passate alla Riforma – che è di dimensioni europee.

Ma procediamo con ordine: *Missioni in terra di frontiera*, pubblicato dall'Istituto Storico dei Cappuccini, è un eccellente e completo studio dei tentativi cattolici di riconquista, nell'età moderna, delle valli alpine abitate dai valdesi; questi formavano una comunità religiosa la cui nascita risale al medioevo, che con il Sinodo di Chanforan (1532) aveva accettato la Riforma nella versione calvinista. Le zone geografiche oggetto dello studio sono dunque le valli di Perosa, di Pragelato, di Luserna e di San Martino (attualmente chiamate Val Chisone le prime due, Val Pellice e Valle Angrogna la terza, Val Germanasca l'ultima), ma si trovano nel testo anche importanti riferimenti alla Val di Susa. Come s'affermava sopra, il fatto che il campo di ricerca sia geograficamente limitato non significa che ci si trovi davanti a un'opera d'interesse puramente locale: con grande abilità, l'autrice riesce a inquadrare le missioni cattoliche in queste valli all'interno degli avvenimenti italiani ed europei, sia ecclesiastico-religiosi, che meramente politici: nella lettura del libro si vedranno dunque intervenire la corte del *roi très chrétien* di Francia, gli ugonotti, la Ginevra calvinista, i governi inglese ed olandese, la Santa Sede, *Propaganda Fide*, i superiori romani dei cappuccini e dei gesuiti, e, ovviamente, la corte sabauda di Torino: questa apertura di orizzonti è testimoniata dalla ricchezza degli archivi consultati: oltre a quelli comunali ed ecclesiastici del Pinerolese, si trovano di continuo riferimenti all'Archivio di Stato di Torino, a quello arcivescovile della stessa città, a quello della Provincia Piemontese dei Cappuccini, all'Archivio Segreto Vaticano e a quello della Sacra Congregazione *de Propaganda Fide*, all'Archivio Dipartimentale dell'Isère (Grenoble), all'*Archivum Romanum Societatis Iesu*, ecc.

Come detto sopra, quello della riconquista cattolica di territori passati alla Riforma è un fenomeno europeo: lo studio qui presentato si può quindi accostare a quelli riguardanti l'Austria, la Boemia, l'Ungheria, la Transilvania, la Dalmazia, la Savoia (le missioni di san Francesco di Sales), la Svizzera (quelle di san Fedele di Sigmaringen), la Francia; l'autrice ne è cosciente e si trovano sovente paragoni o parallelismi con questi fenomeni coevi, appoggiati, come sempre, su accurata indagine bibliografica.

Gli ordini che più si occuparono delle missioni nelle valli valdesi, come si può apprezzare dall'elenco degli archivi, furono i gesuiti, i cappuccini e, in misura inferiore, i minori osservanti; Chiara Povero mostra le differenze dei metodi fra i missionari della Compagnia e quelli degli ordini mendicanti, mostrando come i primi privilegiassero di solito l'aspetto intellettuale e il tentativo di conquistare al cattolicesimo i personaggi più influenti della società delle valli, mentre i secondi cercavano per lo più di convertire il popolo, con l'esempio e una predicazione semplice e da esso comprensibile, non scevra talvolta di immagini impressionanti e sentimentali. È interessante notare che, fatte salve le necessarie distinzioni, troviamo un simile schema, nello stesso periodo, nelle missioni in Cina: basti pensare alla interminabile diatriba sui Riti Cinesi, avvenuta tra la metà del '600 e quella del '700, proprio tra gesuiti e mendicanti, con i primi che miravano alla conquista degli animi dei mandarini, e gli altri dediti alla conversione del popolo. Fa dunque bene l'autrice ad aprire il libro con alcune considerazioni generali sulla missione nell'età moderna, e a ricordare come le valli dei valdesi venissero a volte chiamate dai missionari le "Indie interne".

Un altro grande pregio di questo lavoro, cui lo storico non può che plaudire, è quello di presentare gli eventi e i fenomeni studiati in modo oggettivo e distaccato, cercando al



tempo stesso di comprendere e spiegare l'azione sia dei missionari cattolici che dei ministri protestanti; di tutti costoro il lettore può apprezzare d'un lato i grandi motivi ideali, dall'altro il ricorso a mezzi non sempre corrispondenti a tali ideali, come gli atti violenti o la persuasione attraverso la concessione di benefici economici o materiali, mezzi cui ricorsero tanto i missionari quanto i pastori valdesi. Questo sforzo di obiettività della narrazione è tanto più importante se si pensa che sinora questi temi sono stati per lo più studiati – com'è ovvio – dalla prospettiva riformata, che metteva molto l'accento sulla capacità di resistenza della popolazione valdese, e sull'opera di repressione posta in atto dalle autorità dei cattolici.

È anche di grande interesse osservare nel libro l'atteggiamento del popolo delle valli; scopriamo quindi una fascia non indifferente di persone senza troppa preparazione o convinzione dottrinale, che si trova nel mezzo, e diviene il "campo di battaglia" tra missionari e pastori. Veniamo inoltre a sapere che la gente di questi villaggi apprezzava grandemente le dispute pubbliche tra ministri valdesi e cattolici: la professoressa Povero dedica un ampio spazio al questo fenomeno, nel quale possiamo individuare una certa qual forma di dialogo, seppure a volte con toni un po' forti, che s'instaura una volta che da parte cattolica si vede tramontare la possibilità reale dell'imposizione dell'ortodossia con le armi.

Dal punto di vista cattolico, viene descritta molto bene la complessa dinamica decisionale, che vede la collaborazione, sovente accompagnata da tensioni e reciproche incomprensioni, di Stato Sabauda e Santa Sede, di clero regolare e secolare, di *Propaganda Fide* e ordini religiosi: collaborazioni e tensioni che si rinvergono nell'articolazione dell'attività pastorale di tutta la Chiesa nell'età moderna.

*Missioni in terra di frontiera* inizia con un'interessante introduzione sulle missioni come problema storiografico, e si suddivide poi in tre grandi parti: la prima ("gli spazi"), più breve, presenta la geografia delle valli abitate del Pinerolese, e anche la diversa percezione che avevano dello spazio geografico-sociale i riformati (le "Valli valdesi"), e i missionari (le "Indie interne"), e dunque la rappresentazione che gli uni e gli altri si facevano della popolazione locale. La seconda parte ("i protagonisti") offre al lettore una storia ordinata e ragionata dell'attività missionaria, articolata in tre periodi: l'"esordio delle missioni", dal 1559, anno della presa del potere da parte del duca Emanuele Filiberto, il quale diede avvio a una politica repressiva nei confronti dei riformati, sino al 1630, anno in cui, in base all'Armistizio di Cherasco, una parte delle Valli fu ceduta al Regno di Francia, e di conseguenza i valdesi poterono giovare delle norme stabilite dall'Editto di Nantes. Il secondo periodo va dal 1630 al 1715 (morte di Luigi XIV), caratterizzato da una compresenza politica franco-piemontese nelle Valli, e durante il quale ebbe luogo il più importante tentativo della dinastia sabauda di ripristinare l'unità religiosa con la forza delle armi (l'episodio delle "Pasque Piemontesi" del 1655); l'ultimo periodo ("il declino delle missioni"), che va dal 1715 al 1773, anno della bolla *Dominus ac Redemptor*, che sanciva la soppressione della Compagnia di Gesù; i gesuiti avevano fornito buona parte del personale missionario, e dunque la loro scomparsa dalla scena, insieme con il mutamento di mentalità in corso, causato dal diffondersi delle idee illuministiche, condussero le missioni nelle Valli alla loro fine.

In sintesi, un volume che non può mancare nella biblioteca di uno storico; ci auguriamo che la giovane autrice possa offrirci in futuro altri studi come questo.

J.-I. SARANYANA (dir.), C.-J. ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina*, vol. II/2: *De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Iberoamericana, Madrid, Vervuert, Frankfurt am Main 2008, pp. 1126.

ESTA obra forma parte de una serie de volúmenes con el título general *Teología en América Latina*. Es el fruto maduro de las investigaciones, publicaciones y reuniones académicas en ambas partes del Atlántico, dirigidas y coordinadas por Josep Ignasi Saranyana (Universidad de Navarra), al menos desde 1987, con la colaboración de un grupo de estudiosos siempre creciente, entre los que destaca Carmen-José Alejos Grau (Universidad de Navarra). El primer volumen fue publicado en 1999, *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715*; el II/1 en el 2005, *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715*; el III en el 2002, *El siglo de las teologías latinoamericanistas, 1899-2001*, y la serie se cierra ahora con el presente volumen, que abarca la vida religiosa del primer siglo republicano, desde los gritos de emancipación hasta el gran Concilio Plenario de América Latina de 1899. Colaboran en esta obra once autores de México, España, Brasil, Perú, Argentina, Guatemala y Colombia, afincados en ocho centros universitarios.

Como se explica en la introducción, nadie había abordado hasta ahora un estudio global de la teología latinoamericana en el sufrido siglo XIX. En este sentido, dice Saranyana, es claro el «carácter pionero» del libro, por lo que «los autores que han intervenido en la elaboración de esta obra se darían por satisfechos si con su aportación, aunque todavía provisional, estimularan investigaciones sobre el mismo tema, que harían justicia a la impresionante labor cultural y evangelizadora de la Iglesia en la América Latina durante el siglo XIX» (p. 30).

La estructura del volumen se desglosa en dos partes. La primera, de tipo introductorio, presenta una visión general de la Iglesia en América Latina en el siglo XIX (Marta Eugenia García Ugarte), con un documento final tan interesante como desgarrador: la memoria del vicario general de Montevideo al Cardenal Laurenzi (febrero de 1888); cierra esa primera parte un capítulo sobre los concordatos, elemento esencial de la vida eclesial tras la independencia (Alfonso Alcalá Alvarado). La segunda parte afronta directamente la temática teológica, y está dividida en cinco capítulos, que siguen una lógica geográfica-cronológica. El primero, coordinado por Carmen-José Alejos Grau, con colaboraciones de Elisa Luque Alcaide y Néstor Tomás Auza, se ocupa de la «teología de la independencia», entendida como «las justificaciones teóricas de la insurgencia», desde 1810 a 1830, aproximadamente. El segundo capítulo de esta segunda parte se dedica a las polémicas teológicas del s. XIX. Sus fuentes son muchas veces folletos, periódicos y otros escritos menores, que dan una gran vivacidad a los debates. Ha sido redactado por Alejos Grau, con la colaboración de Hugo Aníbal Dávila, Iván Darío Toro Jaramillo, Fernando Armas Asín y Néstor Tomás Auza.

El capítulo principal del volumen ha sido escrito por Josep-Ignasi Saranyana, con la colaboración de Celina A. Lértora Mendoza para el ámbito argentino. Se ocupa de los teólogos y canonistas académicos en las repúblicas independientes y en Cuba. A lo largo de 354 páginas se pasan revista a más de cuarenta pensadores, además de diversos epígrafes dedicados a colectivos de obispos, a centros de enseñanza, etc. El lector encontrará estudios muy particularizados sobre autores en buena medida ignorados. El hecho de presentarlos unidos ofrece una imagen bastante insólita de la vivacidad teológica y canonística del s. XIX americano. El capítulo termina con los proyectos culturales y la producción teológica de finales de siglo, a las puertas del Concilio Plenario de 1899.

El siguiente capítulo es de Elisa Luque Alcaide, que se detiene a dar una visión general de los numerosos concilios decimonónicos, enmarcados en las corrientes promotoras de concilios provenientes de la Santa Sede y de la Iglesia de los Estados Unidos (concilios de Baltimore). El último capítulo, redactado por Alexandre Antosz Filho se ocupa del particularísimo mundo brasileño, centrado fundamentalmente en los movimientos mesiánicos, en el periodo 1810-1938. Sólo nos queda felicitar al director Saranyana y a todos los autores por haber culminado un trabajo sin duda alguna difícil, pero que ha sido coronado por una gran aportación que estamos seguros tendrá un duradero influjo en la cultura latinoamericana.

L. MARTÍNEZ FERRER

J. J. SCHMID, *Sacrum Monarchiae Speculum. Der Sacre Ludwigs XV. 1722: Monarchische Tradition, Zeremoniell, Liturgie*, Aschendorff, Münster 2007, pp. xliii + 647.

**B**EREITS in der Aufklärung verstanden sich Erkenntnisphilosophie und Historiographie als Dekonstruktion metaphysischer und religiöser Grundannahmen und ihrer Traditionen. Bei allen methodologischen Errungenschaften des aus dieser Entwicklung hervorgegangenen Historismus, – die Quellenkritik der Bollandisten setzte allerdings bedeutend früher an, – beruhte er auf der methodologischen Prämisse, dass religiöse Phänomene (geistes-)geschichtlich bedingt und damit ihr Wahrheitsanspruch kontingent sind und der geschichtlichen Entwicklung unterliegen. Aufgabe der Geschichtswissenschaft war es demnach, Entstehungs-, Entwicklungs- und Wirkungszusammenhänge dieser Phänomene auf der Basis der Quellenkritik verstehend zu beschreiben. Die Frage nach der Geltung und somit nach der Wahrheit ihres metaphysischen Gehalts, gar ihres überzeitlichen theologischen Werts, konnte nicht Gegenstand historischen Forschens sein.

Diesen methodischen Agnostizismus entwickelte *Marc Bloch* (1886-1944), einer der Mitbegründer der Schule der „Annales“, weiter zu einem dezidierten Atheismus in seiner Studie „Le Rois thaumaturges“, Strasbourg 1924: Die sakrale Legitimation der Monarchie des *Ancien Régime* beruhte, so *Bloch*, auf kollektiven Irrtümern („*erreur collectif*“, S. 429), die es für den Historiker aufzuklären galt.

Zu welch begrenzten, um nicht zu sagen an den religionsgeschichtlichen Phänomenen vorbeigehenden Resultaten ein solcher methodologischer Ansatz führte, zeigt die oben angezeigte, 2003 von der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Habilitationsschrift angenommene stupende Forschungsleistung, die gerade den kultur- und religionsgeschichtlichen Sinngehalt der Königsweihe, ihre liturgische Ausdrucksform und die thaumaturgische *facultas regalis* in bester Tradition *Wilhelm Diltheys* aus ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen versteht. Dabei gelingt dem Autor eine beeindruckende, interdisziplinäre Synthese religions-, kultur-, sozial- und politikgeschichtlicher Aspekte auf der Basis eines weitgestreuten, weitgehend neu erschlossenen Quellenmaterials, das so unterschiedliche Gattungen, wie Briefe, Memoiren, Theatertexte und liturgische Bücher, enthält, die bisher als bloßer Ballast im Sinne eines ideologischen Überbaus von der bisherigen Forschung unberücksichtigt blieben. Gerade die Rekonstruktion der Allegorik und Symbolik der Weihetexte in der Festkultur der *Régence* bildet das sinnerschließende Zentrum vorliegender Studie.

Der Autor bleibt aber nicht bei einer verstehenden Analyse stehen: Indem er *Gilbert*

*Dagrons* "Empereur et prêtre", o. O. (Paris) 1996 folgt, legt er das heilsgeschichtliche Selbstverständnis des sakramentalen, christologisch argumentierenden Königtums im *Ancien Régime* dar und macht damit implizit die Defizite der den Ideen von 1789 verpflichteten staatsphilosophischen Prämissen (z. B. die Annahme des Antagonismus von Kirche und Staat) sichtbar.

Seine dogmengeschichtliche und theologische Deutungsmethode, die vor dem Hintergrund der Argumente *Marc Blochs* geradezu notwendig erscheint, entgeht aber der Gefahr, die gallikanische Legitimationstheorie der französischen Monarchie zu glorifizieren, wie es die von Papst Pius XI. 1926 verbotene *Action française* tat.

Ausgehend vom Erbe des sakral verstandenen Königtums des Mittelalters mit seiner apokalyptischen Sendung im Kampf zwischen Gut und Böse (Kap. I-IV) beleuchtet der Autor den kulturgeschichtlichen Hintergrund (Kap. v-ix), die *Consecratio* (Kap. x), die *Coronatio* (Kap. xi), die *Sacri Musica sacra* (Kap. xii), die Messe des *Sacre* (Kap. xiii) und das *Festin du Sacre* (Kap. xiv). Die Kapitel xv und xvi behandeln den Ausklang der Zeremonien so auch das *Toucher du Roy*. Der Eintritt des Königs in St. Denis, Paris und Versailles wird in Kap. xvii, das Echo in den öffentlichen Feiern, in der Presse und Musik wird in Kap. xviii und so gewichtige Aspekte wie die Finanzierung, die astronomisch motivierte Wahl des Krönungsdatums, die Rezeption der Weihe durch die Jesuiten und das Fortwirken in den Krönungen von 1775 (Ludwig XVI.), 1804 (Napoleon I.) und 1825 (Karl X.) sowie das Verdrängen des *Sacre* durch Rituale der Republik seit der Trennung von Kirche und Staat 1905 werden im Kap. xix dargestellt.

Aus der Fülle der Resultate dieser Studie zum sakralen Königtum im Kontext einer von aufgeklärten Eliten dominierten, gleichwohl noch stark christlich inkulturierten Gesellschaft (gegen die These *Michel Vovelles*) am Vorabend der Französischen Revolution sollen nur die Momente herausgegriffen werden, die ein neues Licht auf den Zusammenhang zwischen sakraler Legitimation der Monarchie und Öffentlichkeit werfen.

Der Autor zeigt die bis ins 18. Jahrhundert dauernde ungebrochene Kontinuität dieser Legitimationsidee der französischen Sakralmonarchie, die bis auf den Merowinger Chlodwig zurückgeht: Mit Bezug auf König David und auf Christus verstand sie sich als Erfüllung der biblischen Verheißung. Von daher leitete sie ihre singuläre heilsgeschichtliche Berufung mit dem kosmologisch begründeten Ewigkeitsanspruch ab.

Am Morgen des Weihetags symbolisierte sich bereits im *Lever du Roy* die Überzeitlichkeit der Monarchie: „*Extinctum Solem Sol novus ecce refert*“ (S. 618). Da die Monarchie in christologischer Perspektive Teil am Sieg Christi über die Endlichkeit und den Tod hat, nimmt sie für die gesamte Menschheit eine providentielle Funktion ein. Die Symbolik und Allegorik des barocken Königtums erhalten so ihren heilsgeschichtlichen Sinn.

Mit der Analyse der Symbolsprache wird aber vom Autor nicht nur eine rhetorische Performanz (vgl. *Marc Fumaroli: L'âge de l'éloquence*, Genf 2002) offengelegt, sondern er thematisiert auch ihren Wahrheitsanspruch, der auf die Taufentscheidung Chlodowigs für das katholische Bekenntnis und damit gegen die arianische Häresie zurückreicht. In der Liturgie des *Sacre*, im Throneid, in der Ikonographie der Altäre der Kapelle des Val-de-Grâce und des Pariser Invalidendoms wie auch im Edikt von Fontainebleau 1685 wurde die Verbindung der französischen Monarchie mit der katholischen Orthodoxie mit ihrem Fundament in der *Cathedra Petri* in Rom sinnfällig zum Ausdruck gebracht. Der Gallikanismus fand in der Rechtgläubigkeit des jeweiligen *Rex christianissimus* seine Grenzen.

Die Weihe mit dem Heiligen Chrisma in Analogie zur Bischofsweihe, die Tradition der Heiligen Ampulle und das Wirken des Heiligen Geistes bei der Konsekration bildeten die Grundlage, trotz des Verbots Papst Innozenz III. 1215, einer *praedilectio divina*, eines Anspruchs auf Erwählung und Heiligung Frankreichs. „Diese Geisthandlung rückt aber die Weihe zu Reims unlegbar in die Sphäre des Sakramentalen, ohne dass sie jemals in die kanonische Siebenzahl [...] aufgenommen worden wäre“ (S. 620). In Analogie zur Präsenz der göttlichen Personen in Brot und Wein wird in der Konsekration des Königs durch das Heilige Chrisam ein quasi-eucharistischer Bezug seit Chlodowigs Taufe 499 hergestellt.

Musste aber der *Rex Franciae* mit diesem Anspruch nicht mit dem Haupt der Universalkirche auf der *Cathedra Petri* in Konflikt geraten? Der Autor unterscheidet zwischen orthodoxem Bekenntnis einerseits und ekklesialer Praxis und Disziplin andererseits, „Geschichte einer heiklen Gratwanderung“ (S. 620). Gegen die tridentinischen Bestrebungen wurden die gallikanischen Traditionen in der Frühen Neuzeit reaktiviert: Der König als *premier euesque* der *Ecclesia Gallicana* hatte ihr Unabhängigkeit zu garantieren.

Das Papsttum tolerierte seit der gregorianischen Reform, besonders seit Innozenz III. und Bonifaz VIII. nicht mehr dieses sakramental-hohepriesterliche Selbstverständnis, weder des Kaisers des *Sacrum Imperium Romanum* noch sonst eines anderen Monarchen. Diesen päpstlichen Alleinanspruch auf das *sacerdotium* und die *libertas Ecclesiae* sieht der Autor wirksam über die Französische Revolution hinaus, die ihm gegen ihre Absicht (vgl. Artikel 354 der Direktorialverfassung von 1795) zuarbeitete, so im Appell Papst Leos XIII. zum *Ralliement* der französischen Katholiken mit der laizistischen Republik von 1891 und im Verbot der gallikanischen Diözanliturgien durch Papst Pius X., „um das Schreckgespenst der Rückkehr der einmal zerstörten chlodoveischen Sakralmonarchie zu verhindern“ (S. 623).

Dass es gleichwohl nicht zu einer Lostrennung der gallikanischen Kirche von der römischen Universalkirche kam, schreibt der Autor dem Kult der Hl. Petronilla, der geistlichen Tochter des Hl. Petrus, und der *Main de Justice*, dem wunderkräftigen Stab des Hl. Petrus zu, – Symbol des politischen Anspruch des *Roy très chrestien* auf das *regnum Galliae*, seiner thaumaturgischen Fähigkeit und zugleich seiner besonderen Verbundenheit mit der *Cathedra Petri*. Diese singuläre Beziehung der französischen Monarchie zur römischen Universalkirche wurde nicht wie beim Kaiser des *Sacrum Imperium Romanum* durch das Symbol des *Orbis* in seiner linken Hand und durch die Translationstheorie, sondern zusätzlich durch die Filiationstheorie der *Fille aînée* stipuliert.

Der Autor kann quellennah zeigen, dass diese Ansprüche, Rituale und Kommunikationsformen nicht bloße sinnentleerte, geschichtliche obsolet gewordene Handlungen des *Sacre* Ludwigs XV. 1722 waren, sondern zumindest in Reims und Amiens von einer breiten Festöffentlichkeit als Traditionsgehalte „(zum letzten Mal?)“ (S. 625) geradezu als „Inkarnation des *monde françois*“ (ebd.) verstanden wurden.

Damit wird die Deutungshoheit der aufklärerischen Intelligenzia für die Geschichte des vorrevolutionären Frankreich mit ihrem historiographischen Interpretationsparadigma konterkariert, das religiöse und mentale Erscheinungen nur solange als Formalobjekte ernst nimmt und vergegenständlicht, als auf sie die ideologische Grundannahme überstülpt werden konnte, dass solche Phänomene auf ihre angeblichen sozio-politischen Interessen reduzierbar seien.

Daher verdient die vorliegende Arbeit eine breite Rezeption in der *Scientific communi-*

ty, da sie am Beispiel ihres Themas diskursiv und überzeugend darlegt, dass sich (Religi-ons-)Geschichte einer solchen Instrumentalisierung und Funktionalisierung entzieht.

H. SPROLL

E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2007, pp. 584.

**G**LEICH zu Beginn: Die Einschätzung des Klappentextes, einen „großen Entwurf“ in Händen zu halten, „der das Verständnis von Ethik verändert“, kann man nach Lektüre und Studium des Buches guten Gewissens teilen.

Eberhard Schockenhoff ist es gelungen, eine auf Vernunft und Glauben gestützte Sicht der Ethik vorzulegen, die den Leser frisch und froh durchatmen lässt. Der Autor unterteilt sein Buch in zwei große Teile, die in etwa den gleichen Umfang besitzen: Tugendlehre und Normtheorie. In dieser Unterteilung kommt eine grundsätzliche Einsicht zum Ausdruck: Tugend und Norm brauchen einander. Jeder Teil wiederum wird gegliedert in einen ersten Abschnitt, der der philosophischen Perspektive, und in einen zweiten, der der theologischen Perspektive gewidmet ist. Ich folge dem Aufbau des Buches und fasse dessen Inhalt soweit zusammen als er mir besonders signifikant erschienen ist. Unvermeidlicherweise ist eine auf wenige Seiten beschränkte Zusammenfassung eines umfangreichen Buches selektiv. Wenn diese Rezension zur eigenen Lektüre anregt, dann hat sie wohl ihren Zweck erfüllt.

Auf den Seiten 131 f umreißt der Autor selbst das Ergebnis des ersten philosophischen Abschnittes in der Tugendlehre: „Eine ethische Theorie, die in der Zustimmung zur Wirklichkeit und in ihrem Anspruch an die menschliche Person das Fundament des Sittlichen sieht, findet in einer Tugendethik nach aristotelisch-thomanischem Muster eine angemessene materiale Darstellung. In philosophischer Perspektive gelingt ihr der Nachweis, dass die vier Kardinaltugenden den Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Daseins in seinen konstitutiven Dimensionen entsprechen. Unter der Leitung der Klugheit als praktischer Weisheit beschreiben sie den Weg, auf dem sich der Anspruch der Wirklichkeit an die menschliche Person als Vervollkommnung der personalen, sozialen und naturalen Dimension ihres Lebensvollzuges zeigt. Eine Tugendethik kann so die Übereinstimmung des Handlungssubjektes und seiner affektiven Verfasstheit mit der Wirklichkeit seiner äußeren Welt, die für unsere Vorstellung vom Glück maßgeblich ist, bis in die letzten Ursprünge des Handelns in den einzelnen Seelenvermögen hinein verfolgen. Sie handelt deshalb nicht allein von äußeren Verhaltensregeln oder den Gerechtigkeitspflichten, die sich aus unseren Beziehungen zu den Anderen ergeben. Über den Kreis äußerer Gerechtigkeitspflichten hinaus fasst sie auch diejenigen Aspekte des guten Lebens ins Auge, die nur mittelbare Folgen für andere haben. Sie unterstellt auch unsere inneren Motive, unsere Gedanken und Wünsche sowie das weite Feld unserer sinnlichen Strebungen dem Maßstab der praktischen Vernunft, durch den diese auf das Ziel eines guten Lebens hingeordnet werden. Wie in einem Grundriss umschreiben die vier Grundtugenden der Klugheit und der Gerechtigkeit, des Starkmuts (Tapferkeit) und der Besonnenheit (Mäßigung) ein Leitbild gelungenen Menschseins, das uns dazu befähigt, dem Anspruch der Wirklichkeit nicht nur in unserem äußeren Handeln, sondern auch in unserem inneren Denken und Fühlen gerecht zu werden. Eine Tugendethik dieses Typs unterscheidet sich nach dem Ausgangspunkt und der Reichweite ihres

Anspruchs von allen anderen Stilformen der Moral: Sie lehrt nicht nur, *was* die Vernunft befiehlt, sondern sie lehrt auch so zu handeln, *wie* es ihr in allen Lebensvollzügen entspricht.“ (131-132). Dem Autor gelingt es, klassische philosophische Erkenntnisse in moderne Begriffe zu übertragen, zB Klugheit als „personale Kompetenz“ (116) darzustellen. Als für die gegenwärtige Situation der westlichen Wohlstandsgesellschaften besonders relevant sei auf die Tugend der Besonnenheit hingewiesen (130-131).

Im anschließenden theologischen Abschnitt (133 ff) wird zunächst der Transformationsprozess des heidnischen philosophischen Tugendbegriffs durch dessen Rezeption in das christliche Glaubensleben beschrieben. Christen glauben, dass Gott an ihnen handelt und meiden den Gedanken der Selbstrechtfertigung aus eigener Kraft mit dem Ziel der Selbstvervollkommnung. Deshalb erfolgte die Rezeption des heidnischen Tugendbegriffs durch Transformation, dh durch eine theologische Umformung seines Gehalts: Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Eigenaktivität des Menschen, sondern das Heilshandeln Gottes an uns, in dessen Wirkungsbereich wir durch die Taufe versetzt werden (148). Zwei klassische christlich-theologische Sichtweisen des aristotelischen Tugendbegriffs werden vom Autor gegenübergestellt: Martin Luther, der den aristotelischen Tugendbegriff ablehnte, und Thomas von Aquin, der ihn übernahm und korrigierte. Diese Zusammenschau ergibt auch eine ökumenische Perspektive (148 ff). Bei Luther und Thomas finden sich erstaunliche Parallelen im Ansatz. Beide erkennen die Unzulänglichkeit der aristotelischen Zirkeldefinition „nur der Tugendhafte kann tugendhaft handeln“. Beide verlegen den Erstanstoß zum Guten, zur tugendhaften Handlung, in Gottes Handeln an uns (Gnade). Luther jedoch lehnt in weiterer Folge Aristoteles zur Gänze ab, Thomas hingegen fragt sich nach dem Wie des Wirkens der Gnade an uns. Er versteht die Gnade von der schöpferischen Macht Gottes her und korrigiert dabei auch die augustinische Tugendauffassung. Thomas fragt nach der konkreten Erfahrbarkeit der Gnade und erklärt das mit der – damals neuen – Vorstellung, dass bei der Taufe mit der Rechtfertigungsgnade auch die göttlichen Tugenden und andere moralische Tugenden eingegossen werden (*habitus infusus*), womit die aristotelische Definition aufhört zirkulär zu sein. Der *habitus infusus* ist in uns eine bleibende Handlungsvorprägung, die uns ein Können verleiht.

Die Entfaltung der „Trias Glaube, Hoffnung und Liebe“ (169 ff) beginnt mit einer exegetischen Einleitung, die von 1 Kor 13 ihren Ausgang nimmt. In der Auseinandersetzung zwischen der „vorösterlichen Nachfolgeethik“, die im Jüngerkreis des historischen Jesus anzutreffen gewesen sei, und der nachösterlichen Gemeindeethik, die in Christengemeinden außerhalb Palästinas, wie etwa in Korinth, entstanden sei, weist der hl. Paulus den „höchsten Weg“ in Form der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe. Dieser Weg steht allen Christen offen. Indem der hl. Paulus einen höheren Weg des Christseins in Glaube, Hoffnung und Liebe zeigt, lehnt er zugleich den Exklusivitätsanspruch extremer Lebensformen ab, wonach Nachfolge Jesu authentisch nur in der Imitation seiner Wanderpredigerexistenz, elitären Mysterienzirkeln oder in der Sehnsucht nach dem Martyrium gelebt werden könne. „Nachfolgeethik“ und „Gemeindeethik“ sind komplementäre Lebensformen, die aber durch eine Existenz gemäß den christlichen Grundkategorien Glaube, Hoffnung und Liebe zusammengeführt werden.

Anschließend wird jede der drei göttlichen Tugenden einzeln nach dem gleichen Schema bearbeitet: zuerst werden die Strukturen des biblischen Begriffs dargelegt, danach das theologisch-ethische Verständnis. Es werden dabei sowohl protestantische Positionen als auch moderne theologische Strömungen berücksichtigt. Der durchgehende

Bezug auf Thomas von Aquin wirkt nicht reduktiv, sondern orientierend und klärend.

Für mich besonders hervorzuheben ist das Kapitel über die Hoffnung (189 ff). Die negative Einschätzung von „Hoffnung“ durch die antike Philosophie als brüchige und täuschende Illusion lässt deutlicher hervortreten, dass die Entdeckung der Hoffnung das gemeinsame Werk Israels und der Kirche ist. So wird die Hoffnung zum Unterscheidungsmerkmal des Christseins. Nach ihrem biblischen Begriff ist die Hoffnung Vertrauen auf die noch verborgene Wirklichkeit des Reiches Gottes. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in diesem Sinn die klassische Tugend der Hoffnung durch innerweltliche Ziele erweitert. Obwohl der menschliche Fortschritt nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden darf, so ist jener für das Reich Gottes dennoch von Bedeutung.

Das Kapitel über die Liebe nimmt den breitesten Raum in der „Grundlegung der Ethik“ ein (210-302), weil die Liebe das höchste „Sein-Können“ des Menschen ist. Von Interesse ist zunächst die Wortgeschichte, da sie inhaltlich aussagekräftig ist. Die Bibelübersetzer der griechischen Septuaginta wählten das unübliche und eher farblose Wort „agape“, um von der Liebe zu sprechen. So konnte ihm ein eigener theologischer Gehalt verliehen werden. Im Unterkapitel über die Strukturen des biblischen Liebesbegriffes scheint mir der das Johannesevangelium betreffende Teil besonders gelungen. Es wird entfaltet, dass die innertrinitarische Bewegung der Liebe, die vom Vater über Jesus zu den Jüngern führt, erst in der Liebe untereinander zum Abschluss gelangt (236). Die verbleibenden 60 Seiten werden dem „theologisch-ethischen Verständnis“ der Liebe gewidmet. Die Darlegungen kreisen um das dreipolige Verhältnis von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe. Gemäß dem Doppelgebot Jesu der Gottes- und Nächstenliebe, sowie dem Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, sind Gott, das eigene Selbst und der Nächste in der Liebe zu einer triangulären Struktur verbunden. Dieses Dreiecksverhältnis lässt sich auf dreifache Weise anordnen, indem es je auf einen der drei Pole (Gott, der Nächste, Ich) gegründet wird. Tatsächlich lassen sich die verschiedenen historischen Interpretationsmodelle jeweils einem der Pole zuordnen, je nachdem ob die Gottesliebe oder die Nächstenliebe oder die Selbstliebe als die gründende und daher wichtigste Tugend im Beziehungsdreieck gesehen wird. Diese verschiedenen Interpretationsmodelle kommen im Buch zur Darstellung. In seiner eigenen Stellungnahme betont der Autor, dass alle drei Aspekte der Liebe als innerer Sachzusammenhang auch zusammen gedacht werden müssen. Ein dem biblischen Offenbarungszeugnis treues Verständnis geht von der letzten Sinnbestimmung durch die Liebe Gottes aus. In der Gottesliebe ereignet sich jene Selbsttranszendenz des Menschen, die der Psalmist mit den Worten beschreibt: „Du führst mich hinaus ins Weite“ (Ps 18, 20) (266).

Eingehend wird – auch in historischer Perspektive – der Einwand aufgearbeitet, eine Liebe, die „den Nächsten um Gottes willen liebt“ sei keine Nächstenliebe. „Erst von ihrem gemeinsamen Zentrum in Gott her tritt die solidarische Verbundenheit aller Menschen in voller Transparenz hervor. Wenn wir den Nächsten lieben, „weil Gott in ihm ist und damit Gott in ihm sei“ (Thomas von Aquin, *De Caritate*, 4), ist damit keinerlei Instrumentalisierung des Nächsten – weder durch die Eigeninteressen des Liebenden noch zugunsten irgendwelcher Ziele eines Dritten – verbunden.“ (277)

Der zweite Teil des Buches (303 ff) über die Normtheorie ist etwas kürzer als der erste Teil über die Tugendlehre. Etwa 200 Seiten hievon sind der philosophischen Perspektive der Normtheorie gewidmet, ca. 70 der theologischen Perspektive.

Den zweiten Teil einleitend rechtfertigt der Autor den systematischen Aufbau des Buches. Moderne Ethik verstehe sich als Regelethik bzw. als normative Ethik. Im Ge-



gensatz dazu wurden im ersten Teil vom Autor die Vorzüge der Tugendethik dargestellt. Durch diese gelingt es vor allem, Handlungen als Bestandteile einer Lebensführung zu beurteilen. Dennoch bliebe eine Tugendethik ohne Normen unvollständig. Die normative Dimension der Ethik darf nicht ausgeblendet werden. Tugendethik bedarf der Ergänzung durch Normen. Aus zwei Gründen ist dies so. Erstens artikuliert die Normethik die sittliche Einsicht einer tugendhaften Person in satzhafter Form. Sie ist das Ergebnis der Reflexion über Praxis. Sittliche Normen stellen objektive Maßstäbe zur Verfügung, die wir benötigen, um menschliches Handeln zu beurteilen. Zweitens sind unsere Tugenden nicht stark genug, und die lasterhaften Neigungen wirken weiter. Deswegen können wir uns für die Erkenntnis des Guten nicht allein auf unsere eigenen Tugenden verlassen. In der Tradition der christlichen Naturrechtslehre wird das Erfassen angemessener Handlungsgründe als konnaturales Erkennen des sittlich Guten bezeichnet. Das setzt das Idealbild eines Menschen voraus, der sich in allem so verhält, wie er sich verhalten soll. In Wirklichkeit tun wir das aber nicht. Daher brauchen wir die Orientierung durch Normen. Moralische Gebote besitzen eine subsidiäre Funktion, weil die tugendhafte Überformung des menschlichen Strebens oftmals zu schwach ist. Deshalb verbindet die thomanische Ethik Tugendethik und Gesetzeslehre (Normethik).

Schockenhoff widmet sich nach dieser Begründung der Notwendigkeit einer Normethik zusätzlich zur Tugendethik dem moralischen Gesetz als Anordnung der Vernunft, genauer gesagt der praktischen Vernunft. In einem ersten Abschnitt (312 – 357) klärt er drei Voraussetzungen für eine rationale Normbegründung. Er nennt sie 1. die Frage nach dem semantischen Status moralischer Urteile, dh ob es sich dabei um wahrheitsfähige Aussagen und begründete Vernunft Erkenntnisse handelt; 2. die Frage nach dem ontologischen Status oder der Frage, ob moralische Wertbegriffe sich auf Eigenschaften von Handlungen beziehen, die diesen tatsächlich zukommen. Schließlich muss sich 3. die logische oder epistemologische Prämisse mit dem Verdacht befassen, die meisten praktischen Schlussfolgerungen beruhen auf einer unzulässigen Ableitung von Sollen-Sätzen aus Ist-Aussagen. Ansatzpunkt für eine Lösung dieser drei Fragen bleibt auch hier die dynamische Natur des Menschen als entwicklungs offene Größe sowie die Unableitbarkeit praktischer Prinzipien, besonders des ersten Prinzips der praktischen Vernunft (*bonum faciendum, malum vitandum*), aus theoretischen Seinsaussagen. Das erste Prinzip der praktischen Vernunft ist keine Leerformel, sondern die Grundstruktur moralischen Handelns überhaupt. Das moralische Sollen ist keine Ableitung, sondern ein Bewusstwerden einer Gegebenheit der moralischen Erfahrung.

Im folgenden Abschnitt über die Begründung moralischer Normen (357-447) versteht es der Autor in wohlthuend unpolemischer Weise, scheinbare Gegensätze zwischen Methoden der Normbegründung aufzulösen. Dies betrifft vor allem den Gegensatz zwischen teleologischer und deontologischer Methode, der zum Teil deshalb so heftig geführt wurde, weil es jeweils um das Anliegen der Bewahrung bzw. der Veränderung traditioneller katholischer Positionen zu moralischen Einzelfragen geht (zB Empfängnisverhütung, Abtreibung,...). Zu diesem Prinzipienstreit meint Schockenhoff mE zu Recht, vielleicht werde man in der Zukunft über den Ertrag dieser Kontroversen ein ähnliches Urteil fällen wie der Tübinger Moraltheologe Linsenmann über den Streit zwischen Probabilisten und Probabilioristen des 17. Jahrhunderts: man könne diesen Traktat aus den Morallehrbüchern ausschneiden, ohne dass ein Tropfen Blut nachfließen würde (447). Nach Meinung Schockenhoffs sind sowohl die sittliche Beurteilung

einer Handlung aus ihren Folgen (Teleologie) als auch die sittliche Beurteilung einer Handlung in sich (Deontologie; *intrinsic malum*) beide in der Tradition katholischer Moralthologie verankerte Argumentationsweisen, die in ihrem jeweiligen Anwendungsgebiet berechnete Begründungsverfahren sind (372-376). Diesen beiden Begründungsverfahren fügt Schockenhoff noch ein drittes hinzu: das hermeneutische. Mit dem hermeneutischen Verfahren wird versucht, moralische Normen durch die Auslegung anthropologischer Sinnwerte zu begründen. Alle drei Methoden seien komplementäre, nicht exklusive Methoden. Die Methode der Güterabwägung (Proportionalismus, Konsequenzialismus, Teleologie,...) erweise sich überall dort als angemessenes Verfahren der Normbegründung, wo es um die Ermittlung eines sachgerechten Maßes und eines vernünftigen Ausgleiches unterhalb der Ebene der Personenwürde geht. Aus diesem weiten Bereich der sittlichen Urteilsbildung sei ein enger Kreis moralischer Normen auszusondern, die dem Schutz der Personwürde des Menschen dienen. Sie legen uns nicht positive Handlungsgebote, deren Verwirklichung an vielerlei Umstände gebunden ist, sondern negative Unterlassungspflichten auf, die immer und überall gelten (deontologische Methode). Die dritte Methode versucht, wie gesagt, eine Begründung moralischer Normen durch die Auslegung anthropologischer Sinnwerte. Sie geht dabei von anspruchsvolleren anthropologischen Prämissen aus als die beiden ersten Begründungsweisen. Sie setzt gehaltvolle Anschauungsformen des Guten voraus, die in allen Lebensbereichen Zielvorstellungen gelungenen Menschseins vermitteln. Es wird der Zusammenhang von Normanspruch und Sinneinsicht aufgeschlüsselt.

Eigene Erwähnung verdient die Position des Autors zu Fragen der Sexualmoral. Er behandelt sie immer wieder verstreut im Buch, aber schwerpunktmäßig auf den Seiten 411-418 und 437-444. Nach einer knappen, inhaltlich korrekten Darstellung der Position des katholischen päpstlichen Lehramts zu Fragen der Sexualmoral erfolgt eine „kritische Würdigung“ derselben. Die klassischen Argumente der „Naturwidrigkeit“ und der „mangelnden Berechtigung“, die traditionell herangezogen wurden, um die katholische Sexualmoral ethisch zu begründen, werden als untauglich abgelehnt: der Naturbegriff sei zu vieldeutig und setze sich dem Vorwurf des naturalistischen Trugschlusses aus. Das Argument der „mangelnden Berechtigung“ zu einer Handlung wiederum sei zirkulär, dh tautologisch: es setze voraus, was es zu beweisen vorgibt.

Auch die Begründungsversuche für den von vielen Moralthologen (vor allem der Vergangenheit) angenommenen Ausschluss der *parvitas materiae in sexto* stoßen auf Ablehnung. Zwei Gründe seien es gemäß Schockenhoff gewesen, die dazu geführt hätten, dass eine überwiegende Mehrheit von Moralthologen der Meinung gewesen sei, dass jede Sünde im Bereich des sechsten Gebots von der Materie her schwere Sünde sei: erstens, die Auffassung von der Eigendynamik sexueller Handlungen (schon jede Zärtlichkeit suche vollständige Befriedigung des Geschlechtstriebes); zweitens, die Annahme, dass der männliche Same ein „*homo in potentia*“ sei. Der Autor bezieht nicht ausdrücklich selbst zu dieser Frage Stellung, aber es wird deutlich, dass er die traditionellen Argumente ablehnt. Auch mir scheint die Klassifizierung jeder Sünde (innerer und äußerer) gegen das sechste Gebot als materiell schwere Sünde diskutabel und eher unwahrscheinlich zu sein. Ich frage mich aber, ob die vom Autor angeführten Argumente wirklich die einzigen sind, die redlicherweise zur Stütze der herkömmlichen Lehre angeführt werden können. Man könnte etwa nach der „hermeneutischen Methode“ des Autors bedenken, dass die Sexualität die körperliche Dimension der Tugend der Liebe ist. Jede Beziehung zur körperlichen Dimension der wichtigsten aller Tugenden

kann wiederum nur sehr wichtig sein. Das will mE die traditionelle Lehre zu Recht unterstreichen.

Auf den Seiten 415-418 lehnt der Autor die personalistische Begründung und Vertiefung des Verbots der künstlichen Empfängnisverhütung ebenso wie die Erklärung der *new-natural-law-theory* der *basic goods* als unzureichende Erklärungen ab, ohne dass er selbst eindeutig zu diesen Fragen Stellung bezieht. Allerdings scheint der Satz: „Im konkreten Leben, das den Ernstfall der Ethik ausmacht, muss dagegen häufig ein verantwortlicher Ausgleich zwischen ihnen (den Basisgütern) gesucht werden.“ (418), darauf hinzudeuten, dass der Autor die traditionellen sexualethischen Verbotsnormen als Verbote in sich schlechter Handlungen (*intrinsece malum*) nicht aufrechterhält. Zu den in sich schlechten Handlungen im Bereich der Sexualmoral zählt Schockenhoff Vergewaltigung, Vergehen gegen die sexuelle Selbstbestimmung, Ehebruch. Diese Handlungen verletzen unmittelbar die Personwürde des anderen (445). Es ist schade, dass der Autor die Arbeit von Martin Rhonheimer, *Sexualität und Verantwortung* (1995) nicht erwähnt. Er hätte dort jene schlüssige ethische Begründung gefunden, die er bei anderen Autoren vermisst.

Auch im Rahmen der hermeneutischen Normbegründung behandelt der Autor die menschliche Sexualität (437-444). Er erkennt ein Junktum von Sexualität und Liebe. Der Geschlechtstrieb unterscheidet sich von anderen menschlichen Trieben dadurch, dass er sich auf andere menschliche Personen richtet. Er ist nicht durch „unterpersonale Objekte“ zu befriedigen (wie Hunger, Durst, ... es sind). „Eine hermeneutische Begründung einzelner sexualethischer Verhaltensnormen muss daher deren Zusammenhang mit der Einsicht aufzeigen, dass Sexualität nicht in Analogie zu Hunger und Durst, sondern nach dem Modell von Sprache und Mitteilung zu verstehen ist.“ (439) Sie steht daher unter dem Gebot der Wahrhaftigkeit. So wird deutlich, dass Sexualität in die Ehe gehört.

Sehr gut gelingen dem Autor mE die Begründungen des deontologischen Verbots der Folter (401-411) und der Selbsttötung (428-433). Schockenhoff erklärt in diesem Zusammenhang Thomas besser als Thomas sich selbst.

Auf den Abschnitt über die Normbegründung folgt das dritte Kapitel über die moralische Beurteilung von Handlungen. Es geht um die klassische Problematik der Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf den Einzelfall. Schockenhoff hält sich in Aufbau und Inhalt an die klassische Lehre von den Quellen der Moralität: Motiv – Objekt – Umstände. Allerdings vertieft er diese drei Aspekte auf originelle Weise und bezeichnet sie als „Rechtfertigung der Ziele“ – „Wahl der Mittel“ – „Verantwortung für die Folgen“. Vorrang genießt dabei die innere Willensbestimmung des Menschen zu einer Handlung (451). Der inzwischen gängigen Terminologie gemäß bezeichnet der Autor diese innere Willensbestimmung als „Intention“. Die so verstandene Intention ist nicht mit dem „Motiv“ der Handlung zu verwechseln. „Intention“ ist im eigentlichen Sinn *das*, was wir tun. Auch die Wahl der Mittel wird von der inneren Handlungsentscheidung mitumfasst, prägt also konstitutiv die Güte oder Bosheit eines Tuns mit. Bei der Frage nach der Zuordnung von Handlungsfolgen verwendet der Autor das klassische Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung (PDW). Die Einwände gegen dieses Prinzip entkräftet er nicht so sehr auf theoretischer Ebene, sondern anhand von Anwendungsbeispielen (indirekte Euthanasie, Tötung von Non-Kombattanten und Notwehrtötung: 464 ff), die verdeutlichen, dass das PDW Kriterien zur (Selbst-)Prüfung der Handlungsintention liefert. Richtigerweise wird die Todesstrafe als kein Anwendungsfall dieses PDW abgegrenzt, da der Tod des Schuldigen keine angemessene und ungewollte Nebenfolge

der Tötungshandlung darstellt. Der Autor lehnt die Todesstrafe kategorisch als Verletzung der Menschenwürde ab. Er nimmt damit einen Bruch mit der jahrhundertealten anderslautenden Lehrtradition der Kirche in Kauf (468 FN 298).

Unter dem Titel „Die unterschiedliche Werthöhe von Handlungsklassen“ (470-498) findet der Leser Überlegungen zum konkreten Handlungsurteil hinsichtlich solcher Handlungen, die nicht immer verboten sind, dh zu jenem breiten Band an Handlungen, die positiven Normen entsprechen. Wie weit sind wir verpflichtet, das Gute zu tun? Ist jede Unterlassung des möglichen Besseren eine Sünde?

Von diesem Unterkapitel möchte ich vor allem auf die „supererogatorischen Handlungen“ hinweisen (481 ff) Es geht dabei um das Verhältnis von Tugend und Norm. Ist nicht jede Unterlassung im Rahmen einer Tugend schon Sünde? Schockenhoff übernimmt den Begriff der „supererogatorischen Handlung“, um das zu erklären. Es gibt eben zu jeder guten Handlung eine noch bessere. Wenn ich ins Kino gehe, dann hätte ich das Geld auch einem Verhungern den geben können, usw. Wenn ich in jeder Handlung immer das Bessere tun muss und nicht bloß das Gute, dann ist der Mensch letztlich überfordert. Es gibt Handlungen, die lobenswert, erstrebenswert und heroisch sind, ohne aber allgemein für alle unter Sünde verpflichtend zu sein. Andererseits kann sich aber ein Einzelner auf Grund seines Gewissens zu supererogatorischen Handlungen verpflichtet fühlen. Das nennt man dann Berufung.

Auf den Seiten 490 ff erarbeitet der Autor die Unterschiede zwischen Handeln und Unterlassen. Er kommt unter anderem zum Ergebnis, dass eine Analyse unangemessen ist, in der die Tötung auf Verlangen und das Sterbenlassen als gleichermaßen absichtliches Bewirken des Todes interpretiert werden (495).

Der letzte große Abschnitt des Buches ist der theologischen Perspektive der Normtheorie gewidmet. Um den biblischen Sinn der göttlichen Gebote, Weisungen und Ermahnungen exegetisch richtig zu verstehen, muss zunächst der Gegensatz überwunden werden, der in das Verhältnis von Tora und Evangelium hineingelesen wurde. Auch die Tora ist als Weisung zum erfüllten Leben Geschenk der göttlichen Gnade. Der Tora komme ein quasi-sakramentaler Charakter zu (509). Andererseits betonen vor allem die Propheten, dass die Tora auch Verpflichtungscharakter hat, deren Erfüllung menschliches Vermögen übersteigt. Sie kündigen einen neuen Bund an, unter dessen Geltung der Mensch die Weisung in einem neuen Herzen in sich tragen wird. Die Haltung Jesu zum jüdischen Gesetz sei exegetisch nach wie vor umstritten (510 ff). Ausgangspunkt Jesu sei das doppelte Liebesgebot. Von daher verlieren bestimmte Einzelgebote der Tora ihre Bedeutung, andere hingegen gelten ausnahmslos, andere werden vertieft oder neu interpretiert, und zwar aus eigener Vollmacht Jesu. Die Bergpredigt und Gebote Jesu übertreffen die Tora an Radikalität, sind aber keine radikalisierten Toragebote. In der urchristlichen Gemeinde sei es zur Adaptation der Jesusgebote an veränderte Umstände gekommen im Sinn einer Veralltäglichung ihres Glaubens (517). Als Beispiele führt Schockenhoff auf den Seiten 519 f Stellen aus Paulus und Mt an, beide im Zusammenhang mit Scheidung und Wiederverheiratung. Mt 5, 32 und 19, 9 werden vom Autor im Sinn einer Ausnahme für die Zulässigkeit von Ehescheidung und Wiederverheiratung für den unschuldigen Partner bei Ehebruch des anderen ausgelegt. Hierzu muss vom Rezensenten kritisch vermerkt werden, dass eine solche Aussage vom Autor exegetisch nicht ausreichend begründet wird. Ebenso steht einer solchen Auslegung eine jahrhundertealte Auslegungs- und Lehrtradition entgegen, die ihre guten Gründe hat, die jedoch hier unterschlagen werden.

Auf Seite 520 führt Schockenhoff aus: „Wo die ausnahmslose Befolgung einer Weisung Jesu mit seiner Aufforderung zur Barmherzigkeit kollidieren würde, kann das bedeuten, dass die Forderung Jesu eingeschränkt wird, um sie durch die Gewährung von Ausnahmen in ihrem grundsätzlichen Anspruch praktikabel zu halten.“ Die urkirchlichen Verkündiger hätten einen Übertragungsprozess vornehmen müssen, um einen „verantwortlichen ethischen Kompromiss“ zu erzielen, der sowohl den Zielbestimmungen der eschatologischen Ethik Jesu wie auch den begrenzten Kräften und Möglichkeiten des Einzelnen gerecht werde (525). Diesen Aussagen kann so nicht zugestimmt werden, weil sie Jesu Botschaft in die Nähe einer utopischen Lehre rücken, die die Kräfte des Menschen übersteigt. Erst die Gemeinde hätte dann die Verkündigung Jesu auf ein rationales Maß zurückgeschraubt und „an die Wirklichkeit angepasst“. Außer Acht gelassen wird vom Autor an dieser Stelle das Wirken des Hl. Geistes, ohne das der seinen eigenen Kräften überlassene Mensch in der Tat zu einem Leben der Heiligkeit unfähig ist. Die Ethik Jesu ist lebbar – allerdings nur mit Hilfe der heiligmachenden und aktuellen Gnade. Eine Trennung zu ziehen zwischen Jesus- und Gemeindeethik legt den Verdacht nahe, dass es eigentlich darum geht, in der Gegenwart die Lehre der Kirche an die Welt anzupassen, besonders in jenen Aspekten der Sexual- und Ehemoral, der Sakramentenpastoral, etc. die dem modernen Zeitgeist zuwider sind. Ich unterstelle dem Autor keinesfalls, dass er das tun will, aber es wäre eine deutlichere Abgrenzung zu exegetischen Modeströmungen wünschenswert gewesen.

Zuzugeben ist freilich, dass in der Rezeption des Christentums im Laufe der Jahrhunderte das Verhältnis zwischen Evangelium und Gesetz spannungsreich war und ist. Schon in der Lehre Jesu findet diese Spannung einen Ausdruck im Nebeneinander der zwei Begriffe „kerussein“ und „didasken“. Die Botschaft Jesu kreist um die beiden Pole der befreienden Verkündigung des Evangeliums und der bevollmächtigten Auslegung des Gesetzes. Kirchliche Moralunterweisung habe – Jesus folgend – primär die Gestalt der Handlungsermächtigung: Sie ist Ermutigung und Anleitung zum rechten Tun (530 f), und – so können wir hinzufügen – die Gnade ist auch Befähigung dazu.

Einsichten in ein tieferes Verständnis der Lehre sowohl Ockhams als auch Thomas von Aquins vermittelt das Kapitel über den Ursprung des moralischen Sollens (532 ff). Es geht um das Verhältnis (autonom) moralischer Erfahrung des Menschen und Gottes gesetzgebender Allmacht. Ockham wird im Allgemeinen mit einem positivistischen Verständnis der Ethik identifiziert. Schockenhoff differenziert: Sicherlich weist Ockhams ethischer Entwurf konkrete positivistische Elemente auf, aber er hält dadurch auch Raum frei für die Gotteserfahrung, die menschliche Einsicht übersteigt und manchmal widerspricht. An diese bleibende Unabgeschlossenheit des sittlichen Erkenntnisprozesses zu erinnern, ist der berechtigte und heilsame Sinn der Rede vom „größeren Willen Gottes“. Andererseits aber – und hier schließt sich Schockenhoff wieder Thomas von Aquin an – ist der Glaube vernünftiges Vertrauen, das angesichts der Grenzen eigener Einsicht auf den je größeren Gott hofft. Es ist ein vernünftiger Akt im Einklang mit dem Sinnverlangen des menschlichen Geistes. Gottes Handeln ist das Handeln eines freien und zugleich wesenhaft guten Gottes. Seine Freiheit steht nicht im Widerspruch zu seinem Wesen: sich selbst zu verleugnen wäre eine Schwäche. Gott hält sich bei seinem Handeln an die von ihm selbst gewählte Ordnung des Guten (544). Andererseits wird die menschliche Erfahrung des moralischen Sollens nicht als eigene verbindliche Einsicht zerstört, wenn sie als Teilhabe an der Vernunft Gottes gedacht wird.

In keinem Grundriss katholischer Moraltheologie darf der Begriff der *lex nova* feh-

len. Der Autor führt auf 544 ff aus, dass das Gesetz Christi ein Gesetz der Freiheit vor allem deshalb ist, weil es die Gnade des Hl. Geistes ist, die zum Handeln aus Liebe befähigt. Das Gesetz Christi, die *lex nova*, ordnet nicht nur an, sondern befähigt auch zur Ausführung des Angeordneten. Die Offenbarung transponiert die Moral insgesamt auf eine neue Ebene: auf die Ebene der freien Antwort auf die Liebe Gottes. Wie das menschliche Gesetz die bürgerlich-politische Freundschaft der Menschen untereinander zum Ziel hat, so ist die Freundschaft des Menschen mit Gott Intention des göttlichen Gesetzes.

In einem kurzen Kapitel (549 ff) wird auf die Wertung des Gesetzes in der protestantischen Theologie eingegangen, nachdem schon im ganzen vorangehenden Buch immer wieder die protestantische Position wiedergegeben wurde. Der Autor hebt hervor, dass die thomanische Identifikation der *lex nova* mit der Gnade des Hl. Geistes und Luthers konsekutives Verständnis der Rechtfertigung des Menschen durch Gott nicht weit auseinander liegen.

Das Buch – und damit auch diese Rezension – schließt mit einem Gebet, einem Tagesgebet der hl. Messe (566-568): Gott möge geben, dass wir würdig werden, zum ewigen Leben zu gelangen, indem wir seine Gebote erfüllen.

M. SCHLAG

A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Editrice Dehoniane, Bologna 2007, pp. 500.

«LA presenza della Vergine è una componente fondamentale della bimillennaria fede della Chiesa. Anzi la *Wirkungsgeschichte*, la storia degli effetti e degli influssi di questa figura sulla vita della comunità ecclesiale e dei singoli credenti – come emerge dall'esperienza costante e convergente di tutti coloro che chiamiamo "santi" – e sulla stessa società civile, è uno dei fenomeni più imponenti e difficilmente spiegabili di tutta la cultura, non solo occidentale cristiana» (p. 9). Con queste parole introduttorie il padre A. Valentini, monfortano, presidente dell'AMI e docente presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, introduce il suo recente lavoro su «Maria secondo le Scritture». L'intento dell'autore è quello di raccogliere in una sintesi chiara, essenziale e allo stesso tempo informata, lo stato della ricerca biblica sulla figura di Maria e di fornire ai lettori un itinerario progressivo dello sviluppo «canonico» dei testi mariani nel Nuovo Testamento. Alla base di questa proposta c'è una motivazione squisitamente teologico-pastorale, quella di superare l'apparente conflitto ingenerato da un duplice atteggiamento nei riguardi della figura di Maria: da una parte l'aspetto devozionale comune a tanti credenti, protagonisti di una vivace e talora esuberante venerazione nei riguardi della Vergine; dall'altra «la reticenza, il distacco, l'incomprensione da parte di molti, anche maestri e pastori, in nome di una presunta fedeltà ai dati neotestamentari» (p. 9). Malgrado gli sforzi e i notevoli risultati mariologici raggiunti nella riflessione conciliare e post-conciliare, tale dicotomia tra l'immagine popolare di Maria e quella biblico-teologica sembra tuttora latente nel contesto della ricerca biblica, con conseguenze significative per il cammino di maturazione della fede e della conoscenza teologica da parte dei credenti. È noto come il Concilio Vaticano II abbia dedicato una puntuale riflessione alla Vergine Maria sia nella Costituzione *Lumen Gentium* che nella *Sacrosanctum Concilium*. Partendo dalle affermazioni conciliari (LG, 65; 67; SC, 103) e dai successivi sviluppi

magisteriali contenuti particolarmente nella esortazione di Paolo VI *Marialis Cultus* e nell'enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris Mater*, p. Valentini propone il suo lavoro come contributo, basato sullo studio della Parola di Dio, per la conoscenza e lo sviluppo della riflessione biblico-mariologica nei diversi ambiti della sua applicazione teologico-pastorale, particolarmente in quello ecumenico. Infatti «la riscoperta della Parola di Dio in mariologia, tra i tanti benefici effetti, ha avuto anche una significativa ricaduta ecumenica» (pp. 11-12). La gestazione del volume è stata lunga ed elaborata. Si tratta di un'opera «che è cresciuta lentamente nel corso degli anni» (p. 12), frutto della ricerca e dell'attività didattica e pubblicistica dell'autore, che rileva: «È un lavoro per così dire stratificato, nel senso che i temi sono stati più volte ripresi e approfonditi e solo qui hanno assunto forma definitiva» (p. 12). A motivo di questa stratificazione, i capitoli del libro appaiono talora non omogenei: alcuni sono più direttamente esegetici, altri privilegiano un approccio maggiormente teologico-pastorale. Tuttavia il lavoro risponde ad un intento preciso: «presentare in maniera seria, documentata, se vogliamo scientifica, la figura della Vergine alla luce della Parola; ma in un linguaggio semplice, accessibile, in contatto con la vita e la fede del popolo di Dio» (pp. 12-13). La lettura del volume conferma questo impegno a cui l'autore è stato fedele, affrontando con umiltà e rispetto dell'oggettività dei testi un itinerario biblico così complesso e variegato. L'architettura dell'opera rivela la sensibilità ermeneutica dell'autore. Per consentire ai lettori un corretto processo interpretativo e contestuale, il prof. Valentini premette alla trattazione specifica delle pericopi bibliche un capitolo introduttivo su «Maria secondo la rivelazione biblica» (pp. 21-28), che tocca la questione del corretto approccio ermeneutico alla mariologia biblica e un capitolo conclusivo su «Maria negli studi biblici del xx secolo in Italia» (pp. 417-439), nel quale si traccia un resoconto della ricerca mariologica nell'ambiente italiano. I brani neotestamentari, collocati nel loro contesto prossimo e remoto, sullo sfondo dell'intera rivelazione biblica, vengono sapientemente rivisitati e riletti in vista di una visione il più possibile unitaria della mariologia biblica e della sua collocazione nella riflessione dottrinale e nella fede vissuta.

Il percorso del volume può essere definito di tipo «genetico», attraverso venti capitoli esegetici che disegnano un itinerario progressivo motivato e ben integrato. Si parte dall'analisi del più antico testo mariologico di Paolo in Gal 4,4 (pp. 29-38); successivamente vengono affrontate le pagine dei vangeli sinottici (pp. 39-237), dal vangelo secondo Marco (Mc 3,31-35; 6,1-6a) ai cosiddetti «Vangeli dell'infanzia» (Mt 1-2; Lc 1-2). Viene poi presentata la figura di Maria in At 1,14 e nella vita della Chiesa (pp. 239-274) e l'elaborazione del percorso giovanneo (Gv 2,1-12; 19,19,25-27) fino al «grande segno» dell'Apocalisse (Ap 12) (pp. 275-358). Negli ultimi quattro capitoli l'autore ripercorre alcuni temi biblico-teologici che si collegano con la figura mariana: il «progetto di Dio» (cf. Rm 8,28-30; Ef 1,3-14) (pp. 359-378); il motivo della «solidarietà corporativa» (pp. 379-391), l'interpretazione tipologica di Maria «*consummatio synagogae*» (pp. 393-404) e la sua relazione con il tema dell'alleanza a servizio della comunità eletta (pp. 405-415).

Seguendo una così ampia panoramica esegetico-teologica il lettore si rende conto dell'ampiezza della riflessione mariologica, che soprattutto negli ultimi decenni ha conosciuto un fecondo sviluppo metodologico e contenutistico. In particolare la figura di Maria viene inserita nel più ampio contesto della relazione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, costituendo una singolarissima chiave di lettura dell'incontro tra le attese messianiche del mondo ebraico e il compimento cristologico della fede cristiana. Questa sollecitazione ad interpretare la figura mariana nel vivo di una produttiva teologia bibli-

ca «unitaria», constituye una de las dimensiones dominantes del trabajo del prof. Valentini, que confirma la validez de su impostación metodológica y didáctica. Entre los diversos méritos atribuibles a la obra, va inscrita la constante atención que el autor reserva hacia los lectores más diversos, mediante la capacidad de entrar en diálogo con ellos y de ponerlos en condiciones de evaluar las diversas opciones interpretativas. De este modo el volumen se convierte al mismo tiempo en una segura «guía» para orientarse en el debate mariológico contemporáneo y en una estimulante «provocación» para continuar el aprofundamiento de los temas y de las complejas páginas bíblicas propuestas.

G. DE VIRGILIO

G. M. VIAN (a cura di), *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte. Atti del seminario per il cinquantésimo del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Città del Vaticano, 3-4 giugno 2005*, LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 218.

Los días 3 y 4 de junio de 2005 se desarrolló un simposio dentro del marco de las celebraciones por el 50 aniversario del *Pontificio Comitato di Scienze Storiche*. En principio estaba previsto que se desarrollase el 8 y 9 de abril de 2005, pero tras la muerte de Juan Pablo II, acontecida el 2 de abril, se decidió posponerlo a junio. Los objetivos del simposio eran muy ambiciosos, básicamente se trataba de hacer un balance de la investigación sobre la historia de la Iglesia realizada en estos últimos 50 años y abrir nuevas perspectivas.

Las actas que aquí presentamos contienen cuatro relaciones que valoran los estudios realizados sobre la historia de la Iglesia en sus diversas épocas. Manlio Simonetti se encarga de la historia antigua, Michael Matheus de la historia medieval, Paolo Prodi de la historia moderna, y Ernesto Galli della Loggia de la historia contemporánea. El volumen también recoge el debate posterior y las comunicaciones presentadas. Finalmente Gian Maria Vian, editor de las actas, presenta las conclusiones. El volumen contiene un índice de nombres, instrumento muy útil tanto para localizar los personajes históricos como a los historiadores.

Los cuatro relatores reconocen que el encargo recibido es tan amplio y complicado que difícilmente se puede abordar en manera exhaustiva. Por esa razón concretan su exposición en los aspectos que les han parecido más interesantes. En efecto, Simonetti destaca que en el estudio de la primitiva cristiandad, durante estos 50 años, ha habido una gran participación de investigadores de universidades civiles, y que además se han impulsado varios proyectos de edición crítica de las obras de los padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos, también constata una internacionalización de los especialistas. Al mismo tiempo, se han comenzado a estudiar, además de la historia de las ideas o de la doctrina, nuevos aspectos de la vida de la Iglesia, como la vida cotidiana de los primeros cristianos.

Del periodo medieval, Matheus elige un tema que trata las relaciones entre la Curia y el Imperio: los *gravamina*, y explica cómo ha sido comprendido en este periodo. Finalmente indica alguna de las tendencias historiográficas de estos últimos 50 años: una mayor sensibilidad hacia los fenómenos histórico-religiosos e histórico-eclesiales, el paso de un interés nacional a una comprensión europea, o la atenuación de los paradigmas confesionales.

Paolo Prodi expone sintéticamente un elenco de cuestiones que la historiografía ha desarrollado últimamente respecto al periodo moderno. No duda en afirmar que las in-



vestigaciones han sido muy numerosas e importantes, pero constata también una crisis, acentuada en los últimos veinte años, tanto en la investigación como en la divulgación de los resultados obtenidos. Esa crisis, según Prodi, está relacionada con el decaimiento del interés por la historia.

La cuarta relación, encargada a Ernesto Galli della Loggia, se centra en el periodo contemporáneo. Su escrito, centrado en el pensamiento, intenta explicar cuál es el lugar que la edad contemporánea ha dejado a la Iglesia. Es decir, muestra que la historiografía poco a poco ha ido abandonando el hecho religioso y, cuando lo trata, lo hace en modo polémico. Al mismo tiempo constata que la Iglesia ha ido perdiendo protagonismo y, para algunos historiadores, no juega ya un papel relevante en la historia social. Esto tiene mucho que ver con la separación e incluso enfrentamiento entre la Iglesia y la sociedad civil. Para Galli della Loggia el proceso de secularización desarrollado durante la época contemporánea ha producido una indiferencia religiosa en el hombre moderno. Por esa razón, la Iglesia insiste en recordar las raíces cristianas de Europa.

La lectura del debate posterior es también interesante, porque al comentar las relaciones se añaden matizaciones y sugerencias importantes. Las nueve comunicaciones afrontan temáticas diversas, algunas muy concretas como la historia de la mujer y de la santidad, o la historia de la piedad, y otras más amplias como algunos aspectos de la historiografía medieval, o de la historia de la vida religiosa, etc.

Finalmente, Gian Maria Vian subraya en sus conclusiones la importancia de incluir la historia del cristianismo en los estudios y en la enseñanza de la historia general; ya que uno de los graves síntomas de la modernidad es la pérdida de la memoria histórica. Por esa razón, al hombre contemporáneo le resulta difícil comprender la tradición cristiana, que forma parte de su fundamento cultural. En la misma línea, el cardenal Bertone en la presentación de las actas insistió en la importancia de sacar del olvido la historia del cristianismo. Y también Benedicto XVI, más recientemente en un discurso a los miembros del *Pontificio Comitato di Scienze Storiche*, ha recordado que la sociedad que olvida su pasado está más expuesta a la manipulación ideológica.

En definitiva, se trata de un libro de síntesis que, en muy pocas páginas, ofrece una visión, no exhaustiva pero sí muy sugerente, del conjunto de las investigaciones realizadas. Además abre numerosas perspectivas y recuerda la importancia del estudio de la historia y concretamente de la historia de la Iglesia para el hombre contemporáneo.

F. CROVETTO

G. YAMASAKI, *Watching a Biblical Narrative. Point of View in Biblical Exegesis*, T&T Clark, New York London 2007, pp. vii + 230.

EN las últimas décadas, la exégesis bíblica ha asimilado diversas nociones desarrolladas en el ámbito de la teoría de la narración, como “trama”, “personaje”, “narrador”, etc. Pero ha dedicado una menor atención a la de “punto de vista” o “focalización”. Con este libro, Gary Yamasaki (Columbia Bible College, Abbotsford, Canadá) se propone ayudar a los exegetas a emplear adecuadamente el análisis del punto de vista, cuya aplicación a las narraciones bíblicas con frecuencia se ha visto afectada por confusiones que han mermado su eficacia. Básicamente, por punto de vista se entiende la relación en que se establece el narrador respecto de lo narrado.

El objetivo principal del libro consiste en elaborar una metodología que permita a los

bibliastas reconocer el punto de vista en una narración y discernir sus consecuencias para la interpretación. Objetivo secundario es ofrecer una guía completa acerca del punto de vista, para conocer su fundamentación teórica y su desarrollo tanto en la lingüística y en la narratología, como en la exégesis del Nuevo y del Antiguo Testamento. Por eso, los primeros capítulos repasan sintéticamente lo que han dicho todos aquellos autores que, desde distintas disciplinas, han hablado del punto de vista: novelistas y críticos literarios (capítulo 1), lingüistas (capítulo 2), estudiosos del Nuevo Testamento (capítulo 3) y del Antiguo (capítulo 4). En cada capítulo, Yamasaki recoge aquellos elementos que puedan incorporarse al análisis de las narraciones bíblicas. De paso, no omite la crítica, especialmente frecuente en el capítulo 3, donde Yamasaki pone al descubierto la escasa sensibilidad de muchos exegetas del Nuevo Testamento hacia todo lo que se aleje del punto de vista ideológico, al que tienden a reducirse los demás planos. Además, aunque muchos parten de los cinco planos del punto de vista de Boris Uspensky (espacial, temporal, psicológico, fraseológico e ideológico), no respetan el modo en que los definió el teórico ruso, especialmente en lo que se refiere al punto de vista fraseológico.

Quien conozca estas discusiones puede saltar directamente al capítulo 5, donde se presenta la metodología. Yamasaki recuerda de qué autor ha tomado cada concepto, de modo que quien se limita a leer este capítulo puede fácilmente retroceder hasta las páginas respectivas. El protocolo de análisis se estructura según el esquema de los cinco planos de Uspensky, considerado el más completo. En cada uno de los planos, Yamasaki incorpora diversos elementos de análisis y propone ejemplos de aplicación, tomados tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Además de Uspensky, los autores más influyentes en la síntesis de Yamasaki son Wayne C. Booth, Gérard Genette, Susumu Kuno, Meir Sternberg y, entre los bibliastas, Janice Capel Anderson, Adele Berlin y Shimon Bar-Efrat.

El capítulo 6 ofrece una aplicación del método al relato de Zaqueo (Lc 19,1-10). Yamasaki analiza versículo a versículo las indicaciones del texto relativas al punto de vista. Destaca la sutileza del narrador, que consigue poco a poco que el lector reciba la información desde el punto de vista de uno de los personajes del episodio, Zaqueo. Como consecuencia, se consigue una identificación del lector con el personaje, que por tanto se siente interpelado por las palabras finales de Jesús en 19,9-10.

En síntesis, aunque algunas de las afirmaciones de Yamasaki pueden resultar discutibles, se trata de una obra útil, que ilumina un concepto difícil y ofrece herramientas prácticas de análisis. Entre las virtudes del libro, se debe mencionar su claridad pedagógica, en un ámbito donde por desgracia muchas veces se cae en la oscuridad de los tecnicismos. Por lo mismo, quizá el tono puede parecer demasiado escolar y el contenido repetitivo para quien lea el trabajo de principio a fin. También se puede observar que, aunque no lo dice, Yamasaki se limita a la bibliografía existente en lengua inglesa (original o traducida) y por eso no se puede considerar exhaustiva. Se echan de menos autores como J.-N. Aletti, M. Bal, V. Balaguer, E. Benveniste, R. Bourneuf, J. L. Ska o T. Todorov. Y sobre todo faltan algunos trabajos específicos sobre el punto de vista, que habrían enriquecido la exposición, como los de F. van Rossum Guyon, P. Vitoux, P. Pugliatti y A. A. Rabatel. En este sentido, se podría objetar a Yamasaki una simplificación de algunos aspectos teóricos del punto de vista. Pero en verdad los relatos bíblicos no tienen la misma complejidad que la narrativa moderna, de modo que la fundamentación conceptual recogida por Yamasaki resulta suficiente para la metodología que propone.