

G. BENTOGGIO, «Mio padre era un arameo errante...». *Temi di teologia biblica sulla mobilità umana*, Urbaniana University Press, Roma 2006, 254 pp.

L'AUTORE, ufficiale del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti e docente presso lo *Scalabrini International Migration Institute* (SIMI) di Roma, propone una interessante monografia sul variegato tema biblico-teologico della mobilità umana. La presente pubblicazione si contestualizza nella più ampia riflessione circa il fenomeno dell'evangelizzazione dei migranti, che è oggetto specifico della missione scalabriniana e segnatamente della specializzazione dell'Istituto SIMI. Frutto della ricerca e dell'insegnamento accademico (cfr. la tesi dottorale: *Apertura e disponibilità, L'accoglienza nell'epistolario paolino*, Roma 1995), in questo lavoro il prof. Bentoglio propone un itinerario di teologia biblica della migrazione abbastanza singolare nell'ambito dell'odierno panorama di studi. L'approccio ermeneutico infatti non segue un tema o una categoria specifica, contrassegnata dall'analisi monografica specifica, bensì offre una visione teologica d'insieme del fenomeno migratorio, così come emerge dal substrato della narrazione biblica letta in prospettiva unitaria. «In effetti – annota l'autore – quasi ad ogni pagina dell'Antico e del Nuovo Testamento si possono rintracciare temi in qualche misura connessi alla mobilità umana, la quale si presenta come fenomeno ampio ed articolato, che comprende realtà come la patria, la terra, l'estraneità, l'ospitalità, l'esilio, la diversità, la comunione. Del resto, proprio per la sua vastità, questo argomento ha il vantaggio di offrire un complessivo quadro di riferimento sociale, culturale e persino teologico, e può forse fornire addirittura un interessante orizzonte per la comprensione globale della rivelazione biblica» (p. 7). La finalità insita nell'approccio è quella di cogliere «una sintesi del pensiero biblico su alcuni contenuti che fondano la pastorale della mobilità umana» (p. 7) e di conseguenza la proposta si caratterizza per il suo taglio pastorale-riflessivo, accessibile ad un pubblico ampio, soprattutto a quanti intendono studiare il fenomeno migratorio e lavorare come operatori socio-pastorali a servizio dei migranti.

Dopo aver delimitato il campo di indagine e aver segnalato la sua rilevanza tematica nell'intera storia della rivelazione biblica (Antico Testamento e Nuovo Testamento), l'autore mette in guardia il lettore circa alcune pre-comprensioni riduttive del fenomeno migratorio, le cui conseguenze viziano una corretta interpretazione antropologica dell'esistenza umana e della sua dimensione inter-relazionale. Pertanto elaborare una teologia biblica della mobilità umana significa costruire una riflessione sull'identità dell'uomo e sulla sua relazione con Dio e con il mondo. «Vi è una dimensione teologica della mobilità, che riguarda la relazione Dio-uomo. Anzi, questa è la prima e più decisiva relazione di alterità e somiglianza fra soggetti. Nella prospettiva cristiana, desunta dalla rivelazione biblica, qui si colloca il fondamento dell'autentico rapporto tra soggetti, dove la presenza soprannaturale garantisce il rispetto e la promozione della relazione interpersonale» (p. 22).

La categoria comprensiva che assume in sé il tema teologico della mobilità è quella della "terra" che rappresenta la «cifra della vocazione di ogni creatura umana a vivere un giusto rapporto con il creatore e con il creato» (p. 7). È a partire dall'analisi biblio-

teologico del concetto di “terra” che viene elaborato lo statuto del popolo di Israele e vengono descritte le tappe della sua parabola storico-narrativa: i patriarchi, l’epopea dell’esodo, la legislazione collegata al tema della terra, il messaggio profetico, gli sviluppi neotestamentari. Per approfondire il panorama teologico presentato, nel secondo capitolo si affrontano alcuni passi scelti della letteratura anticotestamentaria, unitamente ad un *excursus* sul tema dello «*Shalôm* in terra straniera». Per il Pentateuco si studia il decalogo in Dt 5,12-16; per i Profeti, si presenta il messaggio di Amos e l’oracolo di Ger 29; per gli Scritti, si espone l’esperienza di Giona, con alcuni accenni alla vicenda di Rut. In collegamento con i precedenti due capitoli, il terzo capitolo prende in esame il tema dell’ospitalità e dell’accoglienza, sviluppandolo sia sul versante semantico che su quello tematico-narrativo. L’alta considerazione del valore dell’ospitalità e dell’accoglienza nell’Antico Testamento è confermata sia dalla normativa codificata nelle regole della Legge, che dalla prassi socio-religiosa della comunità ebraica. Tale valore è recepito nell’ambito della Chiesa primitiva e rielaborato nella prospettiva cristologica, emergente dagli scritti neotestamentari. Sono molto efficaci le sottolineature del concetto di accoglienza e di ospitalità nell’analisi dei modelli evangelici (segnatamente nell’opera lucana). Circa lo sviluppo del tema nell’epistolario paolino, a cui l’autore ha dedicato la sua ricerca dottorale, va sottolineata la sintesi teologica ed etica proposta da Paolo, che collega la tradizione ebraica con la novità della fede cristologica. Di notevole rilievo risultano le considerazioni relative alla “teologia dell’accoglienza”, poste in correlazione con il tema dell’incarnazione, della redenzione, dell’unità e della dimensione ecclesiale della fede cristiana. Infine nel quarto capitolo si propone lo studio di alcuni passi scelti del Nuovo Testamento, ripresi dal libro degli Atti e dalla lettera ai Romani. Il primo testo è l’episodio di At 8,26-40 letto all’interno della trama narrativa del libro lucano e della sua valenza teologica. Dal genere narrativo di At 8, l’autore passa a trattare dell’ospitalità e dell’accoglienza nella lettera ai Romani, concentrando la sua analisi nella sezione di Rm 12-15, in cui la consistenza del tema appare più esplicita e correlata da una terminologia specifica (cfr. *proslambanomai*, *philoxenia-xenos*, *prosdechomani*, *xenizō*). La lettura dei testi è approfondita e soprattutto ben collegata al contesto ecclesiale della grande lettera paolina, con accenni alla questione dell’ospitalità nel contesto di 3Gv. La conclusione del volume verte sullo sviluppo del tema della mobilità e sulla rilevanza che questo ha trovato nei pronunciamenti magisteriali degli ultimi cinquant’anni. La pastorale dei migranti ha conosciuto una diffusione sempre più ampia a partire dal pontificato di Pio XII ed è stata oggetto dell’attenzione costante dei successivi pontefici e dell’insegnamento teologico-pastorale della Chiesa. Bentoglio sottolinea come la recente novità dell’impostazione teologica del tema è data dalla rielaborazione dell’istanza biblica recepita nell’istruzione *Erga migrantes caritas Christi* (Roma 2004), del Pontificio Consiglio della Pastorale dei migranti e degli itineranti. Il complesso fenomeno migratorio e la sua valutazione nell’odierno contesto socio-culturale, implicano una necessaria riflessione biblico-teologica, che sia in grado di illuminare il senso profondo di questo fenomeno umano e di dare risposta alla sfida che proviene dal movimento migratorio, mediante una incisiva ed intelligente azione pastorale. Conclude Bentoglio: «Parlare di “stranierità” della Chiesa significa riconoscere il suo rifiuto di lasciarsi imprigionare nella minaccia del gretto nazionalismo, delle logiche di parte e dell’identificazione sulla base etnico-sociale, per divenire, invece, strumento di libertà e annuncio di speranza, profezia del Regno che accoglierà l’umanità intera» (p. 234).

Volendo tracciare un bilancio della presente pubblicazione, occorre anzitutto eviden-

ziare come il volume risponde alle esigenze didattiche dichiarate nell'introduzione. Si tratta di una lettura della mobilità umana, proposta come paradigma ermeneutico della narrazione biblica, in prospettiva pedagogica e pastorale. Da questo punto di vista risulta apprezzabile la selezione dei testi e la formulazione del percorso bipartito in due motivi teologici distinti, la terra e l'accoglienza, posti in una interessante correlazione. L'approfondimento esegetico rispetta una solida e fondata analisi sincronica dei testi e si apprezza per la sua fruibilità e scioltezza. Arricchito da una selezionata bibliografia finale, il volume ha il merito di impiegare un linguaggio comunicativo, lineare e chiaro, in grado di far dialogare il lettore con la ricchezza del testo biblico e di invogliarlo all'approfondimento. La passione pastorale e la competenza biblica dell'autore si compenetrano e si fondono in questa opera, che rappresenta un'ulteriore opportunità, aperta anche ad un pubblico più vasto, per conoscere nella sua ampiezza e ricchezza, una realtà così rilevante ed attuale per il nostro tempo, qual è quella della mobilità umana.

G. DE VIRGILIO

G. BONACINA, *L'origine della Congregazione dei Padri Somaschi. La Compagnia pretridentina di San Girolamo Miani elevata ad Ordine religioso*, Curia Generale dei Padri Somaschi, Roma 2009, pp. 333.

IL padre Giovanni Bonacina, somasco, storico e filosofo, presenta al mondo scientifico un interessante volume sui primi passi della Congregazione Somasca, che riporta il lettore a quell'appassionante fenomeno di storia religiosa costituito dai tentativi, compiuti agli inizi del '500, di realizzare una vera riforma cattolica; ci si trova dunque prima del Concilio Tridentino e del clima della Controriforma: è l'epoca, tanto per citare qualche esempio, dell'attività del cardinal Cisneros in Spagna, della fondazione di tanti nuovi ordini religiosi (cappuccini, gesuiti, teatini, barnabiti), dell'esperienza romana di san Filippo Neri.

In questo ambiente si colloca la breve ma intensa opera fondazionale di san Girolamo Emiliani (o Miani), compiuta nel giro dei cinque anni, dal 1532 al 1537, data della sua prematura morte. Egli aveva avuto l'ispirazione di fondare delle opere in favore degli orfani con il preciso intento di farne uno strumento al servizio della riforma della Chiesa: sia attraverso la formazione degli orfani stessi, con la quale si ambiva formare, al servizio di una cattolicità rinnovata, un corpo di "giannizzeri" (così li chiamava san Girolamo Emiliani, pensando ai bambini di famiglie cristiane che venivano prelevati dalle autorità ottomane per farne soldati dei corpi scelti dell'armata turca); sia attraverso le buone opere, e il conseguente miglioramento personale dei "devoti viri" che si occupavano di esse e degli "amici delle opere" che con essi collaboravano; sia, ovviamente, attraverso i "servi dei poveri", il nome assunto dal gruppo dei primi seguaci del fondatore. Tutte queste iniziative, oltre alla loro diretta finalità sociale e caritatevole, avrebbero anche dovuto produrre una trasformazione dell'atmosfera religiosa della società che favorisse la tanto agognata riforma della Chiesa.

L'opera di padre Bonacina ha il pregio dell'ordine e della chiarezza: essa segue i primi passi della congregazione, dalla fondazione del 1532 sino alla bolla *Iniunctum nobis* del 6 dicembre 1568, con cui san Pio V inseriva la Compagnia dei Servi dei Poveri tra le congregazioni di chierici regolari. Senza dubbio tale forma giuridica era quella che più confaceva ai somaschi: non per nulla nei decenni precedenti vi furono vari tentativi di

unirsi ad altre congregazioni di questo tipo: i teatini, i gesuiti, i barnabiti. La narrazione che il padre Bonacina fa delle vicende relative a tali tentativi è oltremodo interessante: l'affiliazione ai teatini, durata otto anni (1547-1555) permise alla compagnia di mantenere la propria individualità; i gesuiti rifiutarono per due volte l'offerta di unione: la prima volta (1547) ad opera dello stesso sant'Ignazio di Loyola, la seconda nel 1561; parimenti non andò in porto un progetto di fusione coi barnabiti nel 1563-64. Nel 1566, intanto, la Congregazione dei Paolini di Francesco Corneliaska di Tortona confluiva nell'istituzione somasca.

Di notevole importanza mi sembra anche il secondo capitolo, dedicato a uno studio prosopografico dei primi servi dei poveri, compagni di san Girolamo Emiliani: studi di questo tipo risultano sempre molto utili per riuscire a ricostruire gli ambienti e le reti di amicizie e sociabilità che rendono possibile e determinano lo sviluppo di una nuova fondazione.

Una ben nutrita appendice documentaria è posta alla fine del volume; è preceduta da un utile elenco dei superiori dei somaschi nel secolo XVI; si sente invece la mancanza di una buona cronologia, in parte ovviata dal fatto che si rinvergono gli essenziali avvenimenti, cronologicamente ordinati, nella prefazione del padre Giuseppe Oddone.

Questo studio sulla nascita e i primi sviluppi della Congregazione dei Padri Somaschi è un'opera che non può essere assente nelle biblioteche universitarie e specializzate, e tra gli scaffali degli studiosi di storia moderna e di storia religiosa.

C. PIOPPI

V. BOSCH, *Llamados a ser santos. Historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008, pp. 222.

LA Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, reunida en 1985 para conmemorar los veinte años del Concilio Vaticano II, no dudó en calificar la proclamación de la llamada universal a la santidad realizada en la constitución *Lumen gentium* como uno de los acontecimientos fundamentales de la acción conciliar. Esa proclamación venía, en efecto, a confirmar – y esto es lo que quería recalcar el Sínodo de 1985 – la plenitud de vocación que implica toda condición cristiana y, en consecuencia, a subrayar la invitación dirigida por el Vaticano II a todo el Pueblo de Dios en orden a proyectar el Evangelio sobre el mundo y sobre la historia.

Ya en el momento mismo de la promulgación de la *Lumen gentium* diversos autores – Karl Rahner entre ellos – pusieron de manifiesto la trascendencia e incluso la novedad que, en más de un aspecto, implicaba el capítulo quinto de esa constitución. Ciertamente esa novedad, como ocurre con todo lo que hunde sus raíces en el mensaje evangélico, no era absoluta, ni estaba exenta de preparaciones, si bien es cierto – y en esa dirección apuntaba la observación rahneriana – que las afirmaciones contenidas en la constitución habían sido preparadas más por la vida concreta de la Iglesia que por el desarrollo de la reflexión teológica.

El ensayo de Vicente Bosch del que ahora nos ocupamos aspira a considerar tanto los antecedentes próximos de la declaración conciliar, como sus desarrollos posteriores. A ese efecto hubiera sido posible proceder a un análisis de la historia religiosa y devocional cristiana o a una consideración de las grandes figuras – desde santa Teresa de Lisieux hasta san Josemaría Escrivá de Balaguer – que hicieron de la afirmación de la llamada a

la santidad uno de los ejes de su mensaje. No es ése, sin embargo, el camino que sigue el profesor Bosch, que centra su atención en la consideración de dos realidades de rango muy diverso, pero ambas especialmente representativas de la consolidación y recepción de una doctrina: el magisterio eclesástico y los manuales de teología.

Después de un capítulo introductorio dedicado al concepto de vocación, la obra entra de lleno en materia analizando los manuales de teología espiritual anteriores al Vaticano II (pp. 33-48). La conclusión es neta: no faltan en esos manuales referencias a la llamada a la santidad, pero el dato más relevante es la existencia de un proceso que conduce a que esa afirmación sea cada vez más explícita y decidida. Un desplazamiento terminológico – el tránsito desde un predominio del vocablo “perfección” a la predilección por el sustantivo “santidad” – es, a juicio del Autor, especialmente revelador.

Para el análisis del magisterio de la primera parte del siglo xx (pp. 49-65) Bosch sigue el camino marcado por la nota 40 en la que la constitución *Lumen gentium* evoca sus precedentes magisteriales: desde la encíclica *Rerum omnium* publicada por Pío XI con motivo del centenario de la muerte de san Francisco de Sales (1923), hasta dos alocuciones de Pío XII en 1950 y 1956, pasando por la *Casti connubii* de Pío XI (1930) y la *Provida Mater Ecclesia* de Pío XII (1947). Una breve referencia a otras intervenciones magisteriales – entre ellas algunas de Juan XXIII – cierra el capítulo. La conclusión es análoga a la del capítulo anterior: la llamada a la santidad se va formulando cada vez con más claridad. Más aún, el desarrollo del magisterio fue quien abrió el camino a lo que acontece en los manuales, que, en más de un punto, dependen de lo declarado por el magisterio, y especialmente de la *Rerum omnium*. El capítulo dedicado al análisis de los manuales ofrece a ese respecto una panorámica bastante amplia, aunque – tal vez por razones de tiempo – haya algunos huecos.

El carácter positivo de la conclusión alcanzada en los dos capítulos mencionados no quita, sin embargo, la radical importancia a la proclamación realizada en el Concilio Vaticano II, en el que la doctrina de la llamada universal a la santidad no sólo es formulada en términos mucho más amplios y decididos, sino que adquiere el rango de principio arquitectónico. De hecho el estudio del Concilio realizado por el profesor Bosch (pp. 67-97) aspira especialmente a destacar este punto. Sin dejar de mencionar que la doctrina sobre la llamada universal a la santidad tiene como punto clave de referencia el capítulo quinto de la *Lumen gentium*, gran parte del capítulo se dedica, en efecto, a poner de relieve su presencia en todo el conjunto de los documentos conciliares.

El rango de principio básico y estructurador de la enseñanza espiritual lo sigue manteniendo esta doctrina en el magisterio de Pablo VI (pp. 99-112) y en el de Juan Pablo II (pp. 113-141). En uno y en otro pontífice la referencia a la llamada a la santidad en todos los estados de vida constituye una constante, reafirmada, por lo demás, mediante ese gesto particularmente significativo que son las beatificaciones y canonizaciones de hombres y mujeres de los más variados países y condiciones. Los manuales de teología espiritual posteriores al Vaticano II (pp. 143-147) se sitúan en esa misma longitud de onda.

A lo largo de los capítulos a los que hemos hecho referencia Vicente Bosch utiliza una metodología analítica muy pegada a los documentos que considera, añadiendo sólo algunos comentarios y ofreciendo unas breves conclusiones finales, como queriendo dejar hablar a los textos, más que ofrecer una interpretación. Sea por esa razón, sea por otras, ha considerado oportuno cerrar el volumen con una parte segunda («Esbozo de síntesis teológica»: pp. 175-210) en la que cambia por entero de enfoque y acento. Estas páginas no constituyen, en efecto, una prolongación de las anteriores, sino una exposi-

ción autónoma. En ellas es el profesor Bosch el que habla en primera persona, reflexionando de acuerdo con su experiencia personal (en la que la doctrina de san Josemaría Escrivá de Balaguer ha tenido un influjo decisivo) sobre cuanto la llamada a la santidad implica (invitación a la unión íntima con Dios, conciencia de la dimensión sacerdotal y sacrificial de toda vida cristiana, impulso a la acción y al apostolado) y presupone (sentido vocacional de la existencia, validez de los distintos estados de vida en orden a la consecución de la santidad, valor santificador de las realidades terrenas).

Tanto en los dos capítulos que integran esta segunda parte (dedicado el primero a las implicaciones de la llamada universal a la santidad y el segundo a sus presupuestos), como en los siete que componen la primera, el lenguaje es sencillo y directo. El autor consigue transmitir con claridad su pensamiento. En ocasiones tal vez hubiera sido de desear un mayor desarrollo de algunas de las ideas apuntadas, pero la realidad es que el Autor realiza una aportación a la vez histórica y especulativa a una cuestión decisiva en orden a una efectiva promoción de la experiencia cristiana y de su incidencia en el existir concreto. Y esta es, según declara en la presentación, la meta que se había propuesto.

J.L. ILLANES

I. CARBAJOSA, L.SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Palabra encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia*, Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2008, pp. 137.

IL volume raccoglie i contributi presentati in una giornata biblica organizzata nella Facoltà di Teologia "San Dámaso" di Madrid il 14 gennaio 2008. Tale giornata ha preso spunto dal tema del Sinodo dei Vescovi convocato per ottobre 2008 sul tema «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa».

Gli autori delle quattro relazioni sono professori della stessa Facoltà "San Dámaso". La prima di esse, di I. Carbajosa, è intitolata «La progresiva condescendencia de la palabra de Dios en Israel» (pp. 15-66). L'autore, piuttosto che restare nell'ambito concettuale, ha scelto di offrire una presentazione lineare dello svolgersi della rivelazione veterotestamentaria, il che risulta assai efficace per mettere in evidenza le idee portanti che sottostanno al suo discorso. La storia di Abramo è assunta come punto di partenza nella chiave della sostituzione della concezione del *tempo mitico originale*, con quella di *evento storico originale* fatto scattare dall'intervento di Dio nella storia e configurato in categorie relazionali (rapporto personale) e non, per esempio, in categorie geografiche (divinità locale). A partire da questo punto, e dopo aver richiamato l'attenzione sull'intrinseca unità parole-fatti come costitutiva della dinamica della rivelazione (cfr. *Dei Verbum*, 2), vengono presentate successivamente la parola profetica, la parola creatrice, la parola della Legge, la parola della Scrittura, la parola-preghiera, la parola-sapienza e, finalmente, la parola di Dio che si fa carne.

La successione prescelta per l'esposizione rivela la dimestichezza dell'autore con lo *status quaestionis* dell'esegesi veterotestamentaria. L'autore evita anche di restare intrappolato nella selva di ipotesi sulla genesi storica dei testi, che finirebbero per indebolire il discorso. Così, ad esempio, la precedenza dell'Esodo sulla Creazione non si giustifica a partire da teorie genetiche che sono sempre più in discussione, ma sul fatto constatabile nei testi che l'esperienza dell'azione di Dio fatta da Israele nasce dall'iniziativa divina. A partire da quell'incontro nella storia si arriva a rivolgere lo sguardo verso i segni dell'agire divino nel creato, e non al contrario (p. 38-39). Addirittura la creazione stessa è



rappresentata in termini storici (narrativa lineare), e non concettuali (non narrativi) né ciclici (narrativa circolare).

Il completamento del percorso con l'esplicitazione del collegamento con il Nuovo Testamento assicura il rilievo teologico dell'insieme. La scelta di un apparato critico ridotto facilita la fruibilità immediata del contributo anche nell'ambito didattico.

Il secondo contributo è di Luis Sánchez Navarro, «Palabra de Dios e Iglesia en el Nuevo Testamento» (pp. 67-96). Tale rapporto è definito distinguendo fra la Chiesa come "soggetto" e come "oggetto" della Parola di Dio. L'autore intende per "soggetto" il gruppo umano che nella storia ha prodotto, trasmesso e garantito il testo. Invece, in quanto "oggetto", la Chiesa non ha il controllo dispotico della Parola, ma scopre invece in essa la propria identità come dono. Al primo concetto sono legate le questioni della storia delle tradizioni, la storia letteraria dei testi, la critica testuale, la configurazione canonica e il rapporto fra interpretazione biblica e teologia. Al secondo concetto è invece legato il modo in cui la Chiesa nasce, cresce e si riconosce nella Parola. Nelle conclusioni, si fa presente che lo stretto rapporto fra Chiesa e Parola non implica una chiusura di quest'ultima al mondo, invece la vocazione universale della Chiesa è pienamente condivisa dalla Parola.

La terza relazione, affidata a Juan José Ayán, si intitola «La carne, intérprete de la Palabra de Dios» (pp. 97-118). Ha come tema il *Liber regularum* di Ticonio. Concretamente si mette in evidenza come l'autore africano difende qualcosa di cruciale, vale a dire, che la Parola di Dio non ha la finalità primaria di trasmettere delle idee, ma quella di trasformare e configurare l'esistenza umana in conformità con il disegno salvifico di Dio, per opera dello Spirito Santo. Le prime pagine del contributo sono un utile *status quaestionis* su un'opera che ebbe un influsso notevole, per esempio, su Sant'Agostino e sul suo *De doctrina Christiana*.

L'ultimo capitolo è «Palabra de Dios y unidad ecuménica de la Iglesia», di Alfonso Carrasco Rouco (pp. 119-128). In una prospettiva di dialogo ecumenico, soprattutto con il luteranesimo, l'autore mette a fuoco due idee che ritiene particolarmente importanti. In primo luogo che, aldilà delle differenze, è esteso il convincimento del bisogno di trovare i punti d'incontro fra storia e dogma; in secondo luogo, che bisogna evitare di staccare il canone biblico dal suo evento originario, cioè, dall'incarnazione della Parola di Dio in Gesù Cristo.

C. JÓDAR

F. CARDINI, *Francesco Giuseppe*, Sellerio Editore Palermo, Palermo 2007, pp. 150.

**B**EDÜRFTTE es einer Bestätigung der alten Regel, wonach Qualität nicht von Quantität abhängt, so lieferte das vorliegende Bändchen Franco Cardinis hierfür den schlagenden Beweis. Ursprünglich entstanden als eine Folge in der überaus erfolgreichen Radio-Abendsendung der RAI «Alle otto di sera» versucht es, ohne große Präntentionen ein Lebensbild des Habsburgerkaisers zu zeichnen. Diese Rahmenbedingungen sind grundlegend für eine gerechte Beurteilung, wird der Leser doch hier weder Bibliographie oder Register, geschweige denn einen ausgefeilten Anmerkungsapparat vorfinden.

Vielmehr ist es das Anliegen Cardini in seiner biographischen, 150 Seiten Kleinoktav umfassenden biographischen Skizze die geistesgeschichtlichen, kulturhistorischen, dynastischen und weltpolitischen Dimensionen dieses einzigartigen Fürstenlebens, mit

einer Regierungszeit von immerhin 68 Jahren, zu erschließen. Dies gelingt – sagen wir es gleich vorab – vortrefflich und so kann das Büchlein trotz seiner offensichtlichen angesprochenen Beschränkungen durchaus gleichberechtigt an die Seite der ohnehin nicht allzu zahlreichen anderen Franz Joseph-Biographien treten.

Das Schwergewicht der Darstellung liegt eindeutig auf der Geistesgeschichte, die Einlassungen zur Zeitphilosophie wirken auf den ersten Blick sehr breit – vor allem hinsichtlich des insgesamt begrenzten Umfangs – erhalten ihr Gewicht und ihre Berechtigung aber aus der daraus abgeleiteten Sicht auf Jahrhundert, Person und Lebensschicksal. In einer virtuos-gekonnten Vogelschau werden hier so anscheinend verschiedenartige Gestalten und Phänomene, wie Robert Musil, Theodor Roosevelt, Oswald Spengler, das Moulin Rouge und der *Bal Excelsior* vor das geistige Auge des Lesers gebracht und damit die entscheidende Zeitenwende der Jahre 1880-1910 illustriert. Diese literarisch brillante Amalgamisierung ist sicher nicht nach Jedermanns Geschmack und sicher etwa dem deutschen akademischen Abstraktheitsdünkel abhold und zuwider. Doch der Autor beherrscht sein Handwerk souverän und spätestens nach zehn Seiten wird der Leser hineingezogen in diese faszinierende Welt der bestechenden Dekadenz, des aus den Romanen von Joseph Roth und Franz Werfel schon hervorlugenden Welt des nahen Untergangs, der der alte Kaiser gegenübersteht – als weit über die Köpfe hinstrahlender Leuchtturm zwar, aber doch eben Teil und Pendant dieses ungewöhnlichen Säkulum.

Unbezweifeltes Verdienst Cardinis ist es, dabei nicht in das Fahrwasser alter und für manche nostalgische Sicht auch liebgewonnener Fahrwasser abzugleiten – Franz Joseph war weder sein ganzes Leben lang alt, noch der strahlende Bräutigam der Sissi-Filme in der Verkörperung Karl-Heinz Böhms, noch der vermeintliche Sargnagel dieser doch selbst sehr komplexen und widersprüchlichen Frauengestalt. So banal und selbstverständlich diese Punkte bei nüchterner Reflexion erscheinen, so sehr prüfe man sich, inwieweit sie nicht bereits «Allgemeingut» einer populären Historienrezeption geworden sind. Hier mag als Gegengift Cardini Heilung bewirken, steht sein großer geistiger Entwurf der Welt von Prag, Wien und Budapest in den Jahren 1800-1920 doch diesen Simplifizierungen diametral gegenüber.

Man könnte nun versucht sein, resümierend in die Pseudoseriosität gängigen Rezensionswesens zu verfallen und etwa mit Beethovens Ausspruch zu Händel (“Gehet hin, mit solch’ geringen Mitteln solch Gewaltiges zu schaffen”) zu enden, doch wäre dies Werk, Anliegen und Autor nicht gemäß. Schon viel eher mag der Satz Toynbees hier angeführt werden, wonach man desto mehr wissen müsse, je weniger man schreibe.

Dafür hat der Florentiner Mediävist (!) Franco Cardini mit seinem Franz Joseph-Büchlein den schlagenden Beweis erbracht – ebenso auch dafür, daß der virtuose Essay keineswegs tot ist und daß Seriosität und historiographische Durchdringung des gewählten Sujets sich nicht nach Umfang und Dokumentationsanhang bemessen.

J.J. SCHMID

P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 154.

LA historia, desde sus inicios, documenta los encuentros y desencuentros entre las culturas. La globalización ha ocasionado que, en épocas recientes, esos contactos hayan crecido en modo acelerado; a la vez, un conjunto de factores sociales han multiplica-



do las migraciones humanas y es cada vez más frecuente que en un mismo territorio convivan personas con marcadas diferencias culturales. Las ciencias humanas – sociología, política, etc. – han estudiado este fenómeno, proponiendo diversas soluciones para obviar los problemas que derivan de esa situación. La propuesta más extendida es el multiculturalismo; sin embargo, ni éste ni otras propuestas análogas han logrado, en la práctica, resolver la cuestión. El libro que presentamos expone las causas de ese fracaso y propone una vía de solución: la semántica relacional. El autor de esta obra, profesor Pierpaolo Donati, ordinario de Sociología en la Universidad de Bolonia, es ampliamente conocido como fundador de la sociología relacional. Sus numerosas publicaciones, además de mostrar la naturaleza de ese planteamiento, analizan ámbitos específicos de la vida social que, estudiados a la luz de la relacionalidad, pueden captarse con mayor profundidad y resolverse más fácilmente. En este caso se trata de la realidad multicultural, que emerge como uno de los problemas clave de la sociedad actual.

El libro está dividido en una introducción, siete capítulos y una amplia bibliografía. La introducción explica la razón y el proyecto de la obra, y es de gran ayuda para su posterior lectura. En el capítulo primero se plantea la cuestión del multiculturalismo, los diferentes modos de enfocarla y la tesis de fondo del autor. El hecho de que la sociedad sea cada vez menos homogénea es un dato empírico, que puede llamarse multiculturalismo. Las propuestas para entender este fenómeno siguen dos metodologías: las teorías descriptivas, que simplemente analizan las consecuencias sociales derivadas del multiculturalismo, y las teorías normativas, que proponen una cierta organización social con el fin de anular o disminuir los efectos negativos de la realidad multicultural y facilitar el respeto de las minorías culturales. El interés del libro recae principalmente sobre estas últimas. Aunque las teorías normativas son muy variadas, se pueden agrupar en pocos modelos, que van desde el liberal-democrático que respeta las diferencias culturales si éstas no se manifiestan en modo significativo en la esfera pública, hasta el modelo comunitarista que tiende a igualar las culturas.

Los capítulos segundo y tercero analizan el multiculturalismo ideológico, que no debe identificarse con el hecho empírico del multiculturalismo. Éste se convierte en una ideología política cuando mitifica la diversidad cultural y sostiene que las diferencias culturales son impermeables entre sí, no poseen valores comunes y habitualmente sus relaciones generan tensiones y violencias. Este multiculturalismo, que se podría resumir en el apotegma “todos diferentes, todos iguales”, considera que todas las culturas tienen idéntica valía, ya que la verdad sería subjetiva: cada persona y cada cultura posee “su” verdad y esas diversas “verdades” no pueden confrontarse; por eso, en el ámbito público, no se debería plantear ni indagar el tema de la verdad. Ese intento de “normalizar” las diferencias exige neutralizar las razones éticas y religiosas – que son constitutivas de la cultura –, es decir, exige anular el valor intrínseco de cada cultura suponiendo que todas ellas serían equiparables. Ahora bien, introducir el relativismo cultural en la esfera pública hace perder a ésta el fundamento que la sostiene. De hecho, el relativismo intrínseco a este proyecto produce una creciente pluralización en el seno de cada cultura: al diluir la importancia de los valores que estaban en su base y que le habían asegurado una cierta homogeneidad, las mismas culturas tienden a la fragmentación, a la constitución de una pléyade de minorías y al crecimiento del individualismo; de este modo aumenta la deshumanización de las relaciones sociales: en primer lugar de las relaciones con personas pertenecientes a otras culturas, pero también con quienes pertenecen a la propia cultura. De hecho, este paradigma practicado en diversos países

desde hace siete u ocho lustros, ha producido más efectos negativos que positivos, y en la actualidad padece una fuerte crisis debido a que propone una coexistencia civil que no es capaz de realizar porque encuentra límites internos insuperables, de orden epistemológico, ético y político. Estos límites derivan, en último término, de su incapacidad de captar la cultura como un hecho relacional.

En el capítulo cuarto se examinan algunas alternativas al multiculturalismo ideológico, como son el culturalismo o convencionalismo y el racionalismo. El primero parte del supuesto que las actitudes personales dependen fuertemente de la cultura a la que se pertenece; por eso la solución del hecho multicultural sería la búsqueda de una plataforma cultural convencional pactada entre los diversos componentes de la sociedad, según el modelo de los acuerdos internacionales; este planteamiento presenta deficiencias análogas al multiculturalismo ideológico. El racionalismo, por su parte, piensa que la razón está por encima de la identidad cultural, y que se podría lograr una solución mediante el diálogo racional; su defecto radica en que, normalmente, la racionalidad que preside este diálogo se limita al ámbito de las ciencias empíricas, y descuida las dimensiones profundamente humanas en las que el diálogo resulta más arduo; por eso no logra los resultados propuestos. En el extremo opuesto a estos planteamientos se encontraría el proyecto de asimilar las diversas culturas minoritarias a la cultura dominante en cada sociedad: es una medida que, además de errónea, no goza actualmente de popularidad. Las soluciones hasta ahora examinadas se mueven, con diversos matices, en la línea de una impenetrabilidad de los diferentes universos culturales, pretenden resolver el problema con medios técnico-materiales y presuponen un relativismo cultural a la vez que lo alimentan. La fragilidad de estos planteamientos y, como consecuencia, la raíz profunda de su fracaso ha sido su reduccionismo positivo, olvidando que se trata de una cuestión plenamente humana.

Un proyecto humanista, como vía intermedia entre los extremos indicados, es la hipótesis de la interculturalidad; su ventaja sobre las precedentes propuestas es que acentúa lo que es común a las diversas culturas que conviven. Este paradigma propugna una coexistencia de las culturas basada en un diálogo que acepta la posibilidad de establecer puentes culturales, sin pretender colonizar las otras culturas. El profesor Donati subraya los méritos de este planteamiento: en primer término la afirmación de un espacio intermedio entre la plena identificación y la total extrañeza de las culturas; a la vez indica sus límites, especialmente el intento de buscar la solución a través de los medios y estilos de comunicación cultural, en lugar de buscarla en las relaciones personales. Es, por tanto, un proyecto que queda a medio camino, en cuanto resulta escasa la reflexión interna a cada cultura y difícil el intento de componer las diferencias.

El capítulo quinto propone una alternativa al multiculturalismo en la línea de la semántica relacional: favorecer que la laicidad de la esfera pública esté guiada por la "razón relacional" aplicada al reconocimiento de la diversidad cultural. Este paradigma parte de la base que las relaciones no se establecen primariamente para lograr el propio provecho dando prioridad a las intenciones subjetivas, sino que nos encontramos *naturalmente* colocados en una red de relaciones que, contemporáneamente, ofrecen algo y requieren nuestra aceptación y aportación. A esto se añade que el aspecto simbólico-expresivo (ámbito cultural) y el aspecto relacional humano (ámbito social) están interconectados: la cultura vive en la relación social. Todo ello implica hacer uso de la razón reflexiva, que supera – englobándola – la razón técnico-científica propia de la modernidad; teniendo en cuenta, además, que la aplicación exclusiva de este último modo

de razonar ha ocasionado que gran parte del pensamiento moderno haya abandonado la razón como criterio de verdad. Se muestra así la necesidad de introducir en el debate multicultural la racionalidad relacional. Esta racionalidad señala que la conciliación entre las culturas debe plantearse en términos de identidad, que no es una materia negociable como lo son los intereses y las opiniones, ya que se refiere a valores profundamente humanos, que tienen raíces religiosas; por eso se debe realizar en el ámbito del diálogo entre la religión y la cultura. Ello requiere que las religiones distingan la propia fe de las razones que ofrecen a sus interlocutores en la esfera pública, y requiere asimismo que la esfera pública, sin necesidad de ser confesional, tampoco sea neutra sino “religiosamente cualificada”; con ello no pierde su laicidad porque se basa en la razón pública y no en una fe religiosa.

De ahí la relevancia de aclarar la noción de laicidad. Este término se usa primordialmente con dos diversos significados: en un caso, la laicidad supone la distinción entre las realidades temporales y las religiosas, sin romper la relación que existe entre ellas; eso facilita el encuentro de posiciones diversas y el diálogo entre fe y razón. El otro significado de laicidad asume un punto de vista agnóstico y conlleva la ruptura entre los dos ámbitos. Teóricamente el multiculturalismo político, en cuanto favorece las diferencias culturales, debería rechazar este tipo de laicidad; en la práctica, sin embargo, es fácil observar que los defensores de esta ideología acogen formalmente el primer significado, pero propugnan que las diferencias limiten su existencia a la esfera privada; así pues, aplican la segunda noción de laicidad. De ahí su incapacidad de resolver los problemas que emergen en la realidad multicultural, ya que la identidad privada y la pública no se pueden separar plenamente. En último término esa incapacidad deriva de querer resolver la relación entre las diferencias culturales aplicando una semántica inadecuada, que oscila entre dos posibles modelos: uno binario, que concibe las diferencias como separación y discriminación; y otro dialéctico, que reconoce zonas de condominio en un confín – y sólo en uno – de las diferencias, mantiene la desvinculación entre los términos de la relación y acepta que el confín es negociable. La semántica relacional ciertamente admite la existencia de ese tipo de confines, pero piensa que éstos surgen de una realidad que es común (la diferencia es tal porque proviene de lo que es originalmente común, precisamente a través de una relación que marca una distancia, que tiene sus “razones” de ser) y también sostiene que la relación de la que emerge la diferencia es constitutiva de la identidad de los términos que se han diferenciado. Por eso los confines no pueden ser modificados a placer: la relación distingue a los sujetos y, a la vez, los aúna; cada sujeto, estimulado por la presencia del otro, reflexionará sobre el porqué de las coincidencias y diferencias, examinará la necesidad de modificar los propios criterios y no buscará la uniformidad cultural sino la reciprocidad de las culturas que debe ser el criterio-guía en el reconocimiento relacional de la diversidad. Este modo de razonar enriquece la propia identidad a través de la reciprocidad, sin pretender afirmarla por medio de contraposiciones.

El capítulo sexto – el más extenso del libro – ayuda a comprender el significado de la razón relacional y su aplicación en el ámbito multicultural. Esta razón subraya que las diferencias culturales derivan del diverso “modo” – entendido como dimensión instrumental y normativa – de interpretar la relación en cuanto a los valores fundamentales – dimensión axiológica – que son comunes al género humano. Esta semántica, por tanto, no esconde o suprime las diferencias, sino que muestra su validez: la modalidad en que una cultura o persona se relaciona con otras no depende de factores puramente

subjetivos o utilitarios, sino de bienes ligados a las cualidades de las relaciones presentes y futuras. Se puede así superar la propuesta de Max Weber que distinguía entre una racionalidad finalista y otra simbólica, y que ha llevado al dualismo entre conceptos racionales propios de la primera y símbolos irracionales propios de la segunda. El dualismo razón (conceptos)-fe (símbolos) genera el dualismo individuo-colectividad ya que, según esta teoría, lo que aúna un colectivo – desde la familia hasta la afición deportiva y la nación – no son los conceptos sino los símbolos: el individuo, al advertir un déficit conceptual en la comprensión del mundo, recurriría a los símbolos. El profesor Donati expone las incongruencias de este planteamiento y, a la vez, muestra que además de la racionalidad instrumental existe una racionalidad simbólica, que sin identificarse con la primera es verdadera racionalidad, no un puro mito irracional. Este hecho recibe una adecuada explicación en el paradigma relacional, mediante la aplicación del esquema AGIL: el actuar humano tiene su base en el elemento simbólico (*latency*: L) del que deriva la dimensión normativa (*integration*: I) que sirviéndose de instrumentos racionales positivos (*adaptament*: A) alcanza los fines y metas sociales (*goal*: G). La racionalidad no debe limitarse a las dimensiones instrumental y finalizada (A-G), sino que también debe considerar sus aspectos integrativo y valorativo (I-L). La razón es, en realidad, un efecto emergente de la co-presencia, interacción e intercambio entre las cuatro dimensiones indicadas.

Nuestro autor no ignora las críticas que se han hecho a este planteamiento; pero muestra, con diversos ejemplos, que las racionalidades puramente instrumental y procedimental – que usan sólo algunas de las dimensiones citadas – terminan por contraponerse a la dignidad de la persona. Y muestra también que el paradigma relacional tiene en cuenta que la razón humana, por exigencia intrínseca, debe contextualizarse en una mediación, está finalizada a una mediación y opera a través de una mediación; por eso no propone una contraposición entre las diversidades, sino una sinergia, ya que la unicidad de la persona y de la cultura emerge sobre el telón de fondo de lo que es común. De este modo considera el bien personal y social que deriva de la misma relación; mientras que la racionalidad instrumental se limita a calcular la utilidad de los individuos, y la procedimental sólo propone los contratos en orden a una finalidad social. Además, independientemente de la propia fe religiosa, todos pueden aceptar la razón relacional porque se basa en la naturaleza humana que tiene propiedades específicas no supeditadas a la cultura: existe un conjunto de valores humanos fundamentales que son la base del desarrollo y diversificación de las culturas. En definitiva, la racionalidad relacional ayuda a comprender y resolver el hecho multicultural sin caer en el multiculturalismo ideológico, ya que no propugna un *universo* monista, ni un *multiverso* desprovisto de orden, ni un *pluriverso* indiferenciado, sino un *interverso* ordenado, es decir, un mundo de diversidades que se orientan unas a otras según una racionalidad de reciprocidad, capaz de convergencia en las experiencias y las prácticas comunes que son autónomas respecto a la cultura como producto simbólico.

El último, breve, capítulo presenta la posibilidad de un encuentro entre las culturas a través de la “laicidad relacional”. La misma experiencia enseña que la solución a los problemas que presenta el hecho multicultural no se encuentra en una cultura universal de tipo funcional, y tampoco en las propuestas de una cultura concreta por muy razonable que sea, pues inevitablemente sería percibida por las otras como una visión particularista. Resulta, sin embargo, posible una cultura universal como espíritu de una secularidad ética y religiosamente cualificada, que constituye un mundo común, accesible desde

ámbitos sociales diferenciados mediante la racionalidad relacional. Esto implica la superación del principio de ciudadanía estatal para llegar al de ciudadanía social y, por ende, la reforma de las constituciones políticas, el nacimiento de las constituciones civiles y la redefinición de los derechos humanos. Se trata de dar un sentido nuevo a la cultura, como espacio común de reconocimiento a través de los quehaceres cotidianos, que son los que en modo más inmediato muestran el sentido originario de las relaciones humanas. No se pretende, por tanto, que las culturas renuncien a sus contenidos de civilización, sino que se renueven teniendo en cuenta que la propia identidad se constituye en su relación con las otras. La ausencia de este planteamiento conlleva la fluidez de la propia identidad, hoy ampliamente extendida.

El reconocimiento de la identidad propia y ajena, individual y cultural, requiere la práctica de operaciones cognoscitivas, valorativas y simbólicas de tipo relacional, en grado de instaurar un circuito de dones recíprocos. Esto no es posible con una razón puramente funcional-instrumental; es necesario también aplicar la razón simbólica con una particular referencia a la religión, en cuanto el mundo simbólico del don es, por excelencia, el mundo religioso. De ahí la importancia de emplear un concepto de laicidad que no se limite a la tolerancia y al respeto mutuo, sino que se empeñe activamente con motivaciones racionales y analice las identidades ligadas a los diversos órdenes de la realidad según su sentido último, que es objeto de conocimiento y de juicio moral. No será, por ende, una laicidad como indiferencia ante los valores, sino como capacidad de recíproco reconocimiento de identidades diversas, a las que se pide que se presenten reflexivamente en la esfera pública. Es una laicidad que implica libertad y responsabilidad personales, que no se refugia en los colectivos de pertenencia, incluidos los colectivos religiosos. El hecho aparentemente paradójico es que una tal libertad y responsabilidad requieren la pertenencia a un colectivo y la aceptación de sus valores fundamentales: una paradoja que puede ser explicada, aunque no siempre resuelta, sólo mediante la racionalidad relacional.

Indudablemente el libro presentado no es de fácil lectura; sin embargo, constituye un proyecto de notable interés para resolver las cuestiones que plantea la realidad multicultural. Por eso alentamos su difusión y lectura.

E. COLOM

P.M. EDO, *El lenguaje de las vestiduras en el Cuarto Evangelio*, Eunsa, Pamplona 2009, pp. 262

IL libro è la rielaborazione della tesi di dottorato discussa dall'autore presso la Facoltà di teologia dell'Università di Navarra. L'origine dello studio si riflette nell'ampiezza della bibliografia consultata e nel dialogo serrato intrattenuto con gli studiosi contemporanei. Non si deve però temere che la lettura ne risulti appesantita: i difetti caratteristici del genere sono brillantemente superati grazie all'elevata qualità della scrittura.

Il titolo enuncia con chiarezza l'argomento studiato. L'autore compie l'inventario dei passi del Quarto Vangelo in cui vengono menzionati capi di tessuto, dalle vesti ai lini impiegati per la sepoltura. Per ciascun passo vengono analizzati i termini impiegati e il contesto storico-letterario in cui ricorrono. Lo studio si volge poi alla funzione svolta dai tessuti. L'esame comincia dal livello di senso detto primario, in cui si studia l'uso che viene fatto del tessuto, nella sua funzione materiale, socio-culturale o religiosa. Tale uso

viene denominato ordinario. Il secondo livello di ricerca prende in esame il senso cristologico. A questo livello si studia in che modo l'impiego di un manufatto contribuisce a costruire o a modificare l'immagine che di Gesù si è fatto il lettore. A questo livello la funzione del manufatto non è più generico riflesso della cultura, ma contributo specifico al vangelo di Cristo. Per andare oltre quanto può cogliere intuitivamente un lettore sensibile, l'autore fa ricorso agli strumenti dell'analisi narrativa. Essi permettono di analizzare sistematicamente la funzione simbolica che l'evangelista affida a vesti e tessuti, attraverso i concetti di prefigurazione o prolessi (un oggetto prefigura un evento successivo) e di retrospettiva o analessi (un oggetto invita a tornare con nuova profondità su un evento già narrato). Il terzo livello di ricerca prende in esame il senso ecclesiologico-sacramentale degli eventi narrati. A questo livello l'uso delle vesti richiama il presente della Chiesa a cui il lettore appartiene. Un gesto compiuto da Gesù (come la lavanda dei piedi) o intorno a Gesù (come la sorte gettata sulla tunica) acquista una risonanza profonda, che richiama la celebrazione dei sacramenti. A questo livello l'autore riesce a valorizzare le ricchezze dell'esegesi patristica e medievale, nella quale la fede rende più penetrante lo sguardo del lettore e allarga gli orizzonti della conoscenza.

La novità dello studio non sta nel riconoscere nel testo giovanneo i tre livelli di senso sopra enumerati. Piuttosto, l'autore ne presuppone l'esistenza come un dato acquisito. Ci sembra invece originale l'esame sistematico del terzo livello, quello ecclesiologico-sacramentale, e il suo raccordo con i primi due livelli. Non è scontato che il terzo livello di senso sia sempre presente nel Vangelo. L'autore non afferma tanto, né potrebbe farlo in base al metodo seguito. Scegliendo il simbolismo delle vesti, l'autore ha operato una selezione di passi, nei quali il senso ecclesiologico-sacramentale poteva essere più o meno costante. Nell'ambito di tale selezione, l'autore ha saputo scorgere nel testo indizi non arbitrari, che permettono di affermare che il terzo livello è più stabile di quanto non si ammetta comunemente.

I risultati che l'autore ottiene con gli strumenti della critica letteraria sono molto validi. Ciò considerato, il lavoro ne avrebbe guadagnato se non si fosse inoltrato nella discussione sull'autore del capitolo 21 del quarto Vangelo, capitolo di cui sostiene l'autenticità giovannea. Sarebbe stato meglio accertare prima l'unità di autore del quarto Vangelo. Il testo di Gv 21,24 dice infatti che il discepolo amato «ha scritto queste cose», ma non dice chi sia il discepolo amato. L'identificazione del discepolo amato è tutt'altro che pacifica fra gli studiosi. Ci sembra tutt'altro che illecito sostenere che il discepolo sia Giovanni; tale discussione dovrebbe però seguire e non precedere quella sull'unità di autore del Vangelo, a sua volta niente affatto scontata. Il lavoro qui recensito rileva, a ragione, che i commentari sogliono presentare argomenti pro e contro l'unità di autore (p. 223). Non potrebbero fare diversamente, giacché in tale materia difficilmente si possono raggiungere conclusioni incontrovertibili. Ciò non vuol dire che gli argomenti enumerati siano di pari valore e che le due opzioni siano egualmente plausibili: gli stessi commentari citati sogliono concludere che il capitolo 21 è dovuto ad autore diverso da quello di Giovanni 1-20. La voce che parla nel testo di Gv 21,24 si riferisce al discepolo amato che «ha scritto queste cose» come a una terza persona. Ma la stessa voce parla in prima persona: «noi sappiamo che la sua testimonianza è vera». Sembra doversi concludere che chi parla non è il discepolo amato. Il lavoro che recensiamo lo riconosce, ma cerca ugualmente di attribuire al discepolo amato il capitolo 21, sostenendo che solo Gv 21,24 sia un'inserzione di altra mano (p. 222). Ci sembra che in questo modo venga sottovalutato il legame del v. 24 con il v. precedente: «Si diffuse perciò tra i fratelli



la voce che quel discepolo non sarebbe morto. Gesù però non gli aveva detto che non sarebbe morto, ma: «Se voglio che rimanga finché io venga, che importa a te?» (21,23). Il redattore è interessato a sollevare Gesù dalla responsabilità della diceria. Tale interesse si spiega meglio se la diceria è stata smentita dai fatti, cioè se il discepolo è morto e i fratelli hanno trovato nella sua morte motivo di scandalo (cfr. Maurizio Marcheselli, «Avete qualcosa da mangiare?». *Un pasto, il risorto, la comunità*, Bologna 2006, pp. 185-188). In questo modo aumenta il numero di versetti che non possono essere attribuiti al discepolo amato. Ne deriva un risultato paradossale. Si ricorderà che il Vangelo canonico ha due conclusioni (la prima in Gv 20,30-31). Se, come suggerisce il lavoro recensito (pp. 222-223), il discepolo amato fosse autore del capitolo 21, ma non di 21,24-25, allora, dopo aver portato il Vangelo a conclusione (20,30-31), l'evangelista avrebbe deciso di aggiungere ulteriori scene, salvo poi interrompersi bruscamente, senza una conclusione formale. Non sembra questo il modo di lavorare dell'evangelista, che, come giustamente si ricorda (pp. 221-222), interviene più volte sul suo testo, inserendo fra l'altro i capitoli 15-17 fra Gv 14,31 e 18,1. Se l'evangelista si è preso la libertà di intercalare i capitoli 15-17, a maggior ragione avrebbe inserito eventuali apparizioni aggiuntive del risorto prima di 20,30, in modo da non lasciare il racconto senza conclusione. Sembra più adeguato riconoscere l'intervento, come redattore di Gv 21, di un personaggio che conosceva il discepolo amato, che poteva parlare in nome dei fratelli («noi sappiamo») e che si riteneva autorizzato a dirimere la questione di che cosa Gesù avesse veramente detto. Lo stesso redattore mostra però di non ritenersi autorizzato a modificare il testo di Gv 1-20, compresa la prima conclusione (20,30-31). Non modifica, ma aggiunge i suoi racconti e una seconda conclusione, che richiama da vicino la prima (cfr. 21,25).

Le osservazioni critiche che abbiamo presentato non inficiano i risultati del lavoro recensito, neppure per l'esame della funzione delle vesti nel capitolo 21. L'autore riconosce nel gesto di Simon Pietro che si cinge (21,7) un richiamo retrospettivo al gesto compiuto da Gesù, che si cinge durante la cena (13,4). Come il gesto di Gesù ne prefigurava la morte, così il gesto di Simon Pietro prefigura la morte del discepolo, quando un altro lo cingerà (cfr. 21,18-19). Il valore di queste osservazioni è che sono basate sul testo e non dipendono da una decisione sul suo redattore. Esse potrebbero essere valorizzate anche considerando il capitolo 21 come "rilettura" di Gv 1-20, fenomeno letterario che si produce «quando un primo testo provoca la produzione di un secondo testo e questo secondo testo guadagna la sua piena comprensibilità solo in relazione al primo» (Marcheselli, «Avete qualcosa da mangiare?», p. 257). A tale conclusione giunge l'ottimo libro di Marcheselli testé citato.

M. V. FABBRI

M. GAGLIARDI, *Introduzione al Mistero Eucaristico. Dottrina-Liturgia-Devozione*, San Clemente, Roma 2007, pp. 410.

LA obra de Mauro Gagliardi, profesor ordinario de Cristología y Sotereología del Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum*, no se suma sin más a una larga lista de publicaciones sobre la Eucaristía aparecidas en los últimos años, sino que posee una originalidad del todo propia que deriva del entrecruzamiento de tres perspectivas diferentes en la visión del único misterio: la doctrinal, la litúrgica y la devocional, en sintonía con la estructura de la reciente exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis*. Gagliardi lo justifica porque

«la Eucaristía creída y la Eucaristía celebrada están íntimamente conectadas. El dogma influye en la liturgia, pero es igualmente verdadero lo contrario. Como se cree, así se celebra; pero también el modo de celebrar termina por influir en la comprensión del sacramento [...]. A la doctrina y a la liturgia, se añade además el ámbito de la devoción eucarística, que no puede dejarse de lado sin la pena de perder uno de los aspectos más evidentes de la “humanidad” de la fe cristiana» (12-13).

Tras el estudio histórico de la doctrina y de la vida eucarística en la Iglesia con este método, Gagliardi concluye que a lo largo de los siglos se evidencia suficientemente la unidad entre doctrina (magisterial y teológica), liturgia y devoción; «mientras que en los últimos tiempos se encuentra en un periodo de crisis, si bien la cohesión entre ellas no se haya roto del todo» (269-270). El autor señala tres rupturas (271-273). La primera es el desacuerdo, por parte de un consistente número de teólogos, con la doctrina magisterial, y en particular con la doctrina de la transustanciación; la segunda quiebra se da entre la doctrina y la liturgia, ya que muchos cambios que se introducen en la celebración litúrgica, no sólo contradicen el espíritu y la letra de la reforma litúrgica conciliar, sino que muchas veces no corresponden adecuadamente con la fe cristiana del misterio eucarístico; y, por último, la ruptura originada por aquellos que asientan que toda devoción eucarística fuera de la celebración litúrgica es a-litúrgica o antilitúrgica. El autor termina proponiendo algunas indicaciones para frenar las quiebras y recuperar la unidad entre las tres dimensiones del misterio eucarístico. Denomina «continuidad diacrónica» al principio que orienta sus indicaciones (265-269). Según este principio, no existe identidad entre la doctrina, la liturgia y la devoción a lo largo de los siglos, pero tampoco cambia la esencia del misterio: hoy creemos, esencialmente, lo mismo que los apóstoles creían. El discernimiento de lo que es esencial se lleva a cabo en los primeros cuatro capítulos.

En el primer capítulo se estudia la «Eucaristía en la Sagrada Escritura». Justificando la validez de la hermenéutica tipológica, y asentando la reducción exegética de la aplicación unilateral y omnicompreensiva del método histórico-literal (28-32), en la primera parte del capítulo se presentan sucintamente cinco *typos* de la Eucaristía presentes en el libro del Éxodo: la alianza del Sinaí (17-18), la cena pascual (18-19), las codornices y el maná que sirvieron de alimento a los judíos durante su peregrinar por el desierto (19-22), el agua que manó de la roca tras ser golpeada por Moisés (22-25), y la sangre esparcida sobre el pueblo como conclusión de la alianza entre Dios y su pueblo en el Sinaí (25-27). El estudio del Nuevo Testamento comienza presentando los nombres con que se designa la Eucaristía. Analizando los capítulos 10 y 11 de la Primera Carta a los Corintios (32-37), se señala que los términos más usados pertenecen al léxico de convite (cena del Señor, cáliz del Señor, cáliz de bendición, comida y bebida espiritual, el pan que partimos...); pero se precisa que no se equipara a una normal comida fraterna, y su significado sólo se comprende adecuadamente como comunión y participación con el cuerpo y la sangre de Cristo, y con su sacrificio. Como constatación de esta lectura se refiere el hecho de que en la Iglesia primitiva no tuvo un gran éxito la expresión “comida del Señor”, porque se podría confundir en su naturaleza con los banquetes sagrados helenísticos; y que ya en el siglo II se separó definitivamente la liturgia eucarística de otras formas de comida en común que, según el texto paulino, se tenían conjuntamente en la Iglesia apostólica. Pasando a otros textos (37-38), se mencionan los nombres de “pan de vida” y “pan celeste”, de Jn 6,48-51, que subrayan el contexto realista de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo; se alude también a la expresión “fracción del pan” de los Hechos de

los Apóstoles; y, por último, al término “altar” de la carta a los Hebreos, con el que se hace explícita la referencia de la Eucaristía al sacrificio de Cristo.

A continuación se presentan los cuatro textos que relatan la institución de la Eucaristía (38-45) y se sacan tres conclusiones: que la pasión del Señor no comienza después de la institución, sino que la Eucaristía forma parte del misterio del sacrificio de Jesús; que si bien es prácticamente imposible reconstruir con certeza las palabras exactas de Jesús, el sentido general de las mismas es claro y común a las cuatro narraciones; y que según este sentido general, se identifican los elementos que Jesús bendice y reparte con su cuerpo y sangre en un contexto sacrificial.

El capítulo termina iluminando la dimensión teológica de la Eucaristía con la explicación del contexto cristológico, cultural y cultural de la última cena – retomando el sentido tipológico de la cena pascual hebrea –, y con la lectura de otros textos del Nuevo Testamento a la luz de la narración de la institución de la Eucaristía: la multiplicación de los panes, la cena con los discípulos de Emaus, y el discurso del pan de vida recogido en el capítulo sexto del Evangelio de san Juan (46-71). Del estudio de la última cena se concluye que el gesto que hizo Jesús en el cenáculo es un gesto simbólico, profético y eficaz, por lo que se denomina gesto performativo, es decir, que obra lo que significa en virtud del poder de quien lo cumple; y del análisis del texto de san Juan se sostiene que presenta una teología eucarística en clave fuertemente realista, pero que no se debe entender en sentido fisicista.

En los tres capítulos siguientes se presenta la fe en la Eucaristía en tres periodos de la historia de la Iglesia. El capítulo segundo está dedicado a los cinco primeros siglos. Se inicia con la Iglesia apostólica (77-80), resaltando las diferencias entre la Eucaristía y los banquetes de los paganos y de los hebreos, y precisando que si bien no parece tener la centralidad en la vida de la Iglesia que posee hoy el culto a la Eucaristía, su celebración en el día del Señor aparece coextensivo a la historia de la Iglesia desde sus inicios. Cuando se pasa a afrontar la doctrina de los Padres de la Iglesia, se precisa que no se pretende analizar y sintetizar el pensamiento de los Padres, sino tan solo presentar y comentar algunos breves textos que permitan al lector introducirse directamente en la fe eucarística vivida y profesada por los Padres (80-122). De los tres primeros siglos, se citan textos de la *Didaché*, de las cartas de san Ignacio de Antioquía, de san Justino, de Ireneo de Lyon, de san Cipriano, de Clemente de Alejandría, de las *Constituciones apostólicas*, de Orígenes y de la *Tradición apostólica* de Hipólito. Entre los siglos iv y v se citan textos de san Basilio, de san Cirilo de Jerusalén, de Teodoro di Mopsuestia, de san Juan Crisóstomo, de san Ambrosio de Milán, y de san Agustín. Al final, la fe sobre la Eucaristía presente en los Padres se sintetiza en cuatro puntos (122-125): a) la dimensión eclesial de la Eucaristía, en cuanto la Iglesia es el lugar donde se celebra la Eucaristía, que a su vez congrega la Iglesia; b) la inseparabilidad de las dimensiones sacrificial y convivial, otorgando la preeminencia a la primera; c) la dimensión sacramental, en cuanto ha sido instituida por Jesucristo y Él está realmente presente con su cuerpo y su sangre; y d) que sólo un ministro de la Iglesia celebra válidamente.

El capítulo tercero inicia con la presentación de la Eucaristía en la época medieval (siglos vi-xv). Tras una visión general del desarrollo de la liturgia y las rúbricas, de la teología y de la práctica devocional (127-140), se detiene en la exposición de las enseñanzas magisteriales (141-150) y de la teología eucarística de santo Tomás de Aquino (150-171). El capítulo prosigue afrontando la época moderna (siglos xvi-xix), presentando la reforma doctrinal, litúrgica y devocional de Lutero y de la Iglesia católica (172-184). Se

concluye constatando que en este amplio periodo se asistió a un fuerte crecimiento de la piedad eucarística popular y privada, pero que no siempre fue acompañada por una mayor participación activa en la celebración litúrgica. También se indica que la teología realizó importantes progresos en la comprensión del misterio, en particular la doctrina de la transustanciación. Este término, aunque haya sido introducido por la teología medieval, recoge el pensamiento patrístico; y el concilio de Trento, sin excluir otros términos, lo recomienda como extremadamente adecuado para contener la doctrina definida dogmáticamente de la transformación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo (184-187). En este capítulo se echa en falta una síntesis del vivo debate teológico surgido entre los siglos XVI-XIX acerca del modo de entender la esencia del carácter sacrificial de la Misa, y que el concilio de Trento había enseñado doctrinalmente frente a los reformadores protestantes.

El último capítulo histórico está dedicado a la época contemporánea (siglos XX-XXI). El autor se detiene en la incidencia sobre la doctrina y el culto derivados del Movimiento litúrgico, y de la intervención en el debate litúrgico de Pío XII, con su encíclica *Mediator Dei* (191-201). Sigue con una síntesis de los principios para la reforma litúrgica señalados por la constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II (201-209), evidenciando que se inspiran en la doctrina sacramentaria del Concilio de Trento, y en los resultados del progreso teológico y litúrgico de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX: «el concilio evidentemente conjuga tradición e innovación, poniéndolos juntos sabiamente. Por su tarea específica, ha “conciliado” la doctrina de siempre con la necesidad de profundizar incesantemente y de ponerla en práctica de un nuevo modo. El texto de la constitución es muy equilibrado y efectivamente, si se sigue fielmente, constituye una base óptima para la reforma litúrgica de finales del siglo XX e inicios del XXI» (209). A continuación retoma de nuevo la doctrina de la transustanciación (209-214). Subrayando la contribución de la teología de los misterios de Odo Casel, con la que se supera la dicotomía entre la Eucaristía entendida como sacrificio y banquete, que la teología post-tridentina había acentuado, se precisa que presenta el límite de apoyar la gracia y la salvación en los actos de Cristo y no sobre la constitución teándrica del Salvador. Esto ha abierto el camino a una nueva noción de transustanciación llevada a cabo por algunos importantes teólogos como Rahner, Selvaggi, Leenhardt, Baciocchi, Welte, Schoonenberg y Schillebeeckx. Tras sintetizar el pensamiento de cada uno de ellos, Gagliardi concluye que se ponen en continuidad con el Concilio de Trento al afirmar la presencia real eucarística, pero en última instancia contradicen de raíz las enseñanzas del mismo Concilio, al reducir lo real a lo simbólico: la transustanciación no es ya el cambio de sustancia, sino el cambio de significado o finalidad. El capítulo termina resumiendo las restantes intervenciones más significativas del Magisterio del siglo XX sobre la Eucaristía, desde la encíclica *Mirae Caritatis* de León XIII, hasta el *motu proprio data Summorum Pontificum* de Benedicto XVI (215-260). Con ello se pretende proyectar una luz sobre las cuestiones debatidas en los últimos decenios para poder valorar las cuestiones dogmáticas en liza surgidas con la renovación litúrgica.

El capítulo se concluye advirtiendo de las frecuentes llamadas del magisterio post-conciliar para recuperar el sentido de lo sagrado en la liturgia, de la centralidad del aspecto sacrificial, y de una sólida devoción eucarística no reducida a la celebración eucarística, sino que también se extienda a la adoración del Santísimo Sacramento, en virtud de la presencia real de Jesucristo (260-263). Según el autor, estas advertencias evidencian que la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II realizada no siempre se ha llevado a

cabo, en su aplicación práctica, conforme a las directrices señaladas por el concilio. Se inicia así el quinto y último capítulo, en el que se presentan algunas reflexiones sintéticas sobre el modo en que se debe llevar a cabo la reforma litúrgica para que se sanen las rupturas producidas en el siglo xx entre magisterio y teología, entre doctrina y liturgia, y entre devoción y liturgia.

En el ámbito doctrinal se exponen tres aspectos de la Eucaristía que se consideran centrales, y que incluyen el resto: la necesidad de las palabras de Cristo transmitidas por la Sagrada Escritura en el momento de la consagración para que se realice la Eucaristía (274-278); la noción de transustanciación, reafirmando la doctrina de Trento del cambio de la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo (278-290); y el carácter sacrificial de la celebración eucarística (290-304).

En el ámbito litúrgico se comienza con la búsqueda de una definición de la liturgia eucarística y, al final, se enuncia la siguiente: «el culto público que Cristo da al Padre, como Cabeza de la Iglesia, ofreciéndose en sacrificio por nosotros, viniendo realmente a nosotros en los signos del pan y del vino y elevándonos con Él; y es el culto público que la Iglesia da a Cristo y al Padre en el Espíritu, a través del sacerdocio de su Cabeza, en el memorial de su pasión, es decir, en su oferta incruenta – presentada por los ministros ordenados que consagran el pan y el vino con las palabras pronunciadas por el Señor en el cenáculo – y en la unión a esta oferta, que comporta la comunión sacramental y espiritual y el culto de adoración, en vista de la santificación del hombre» (307). Se indica que, a partir de este contenido objetivo de la liturgia, se deben señalar las disposiciones prácticas de la liturgia eucarística y del culto devocional de los fieles.

Se pasa entonces a afrontar críticamente algunos de los cambios más significativos introducidos en la celebración litúrgica justificados por el aire de renovación (329-372), asentando al inicio – conforme al parecer de Bux – que los principios establecidos por el Concilio Vaticano II no siempre se han respetado. En concreto, se ha olvidado su raíz cristológica y teológica para concentrarse sobre todo en el hacer. Si la liturgia eucarística en la época del concilio debía ser reformada porque escondía demasiado, y su forma no favorecía la participación activa y fructuosa de los fieles, ésta se ha hecho de manera muy radical y se ve demasiado, oscureciendo la misma esencia de la liturgia cristiana: un don divino a través del cual el Señor sale al encuentro de las personas, ofreciéndoles su salvación. En definitiva, la liturgia cristiana post-conciliar se ha acercado a las liturgias seculares, de modo que ha favorecido que algunos la comprendieran más como obra que el hombre se da a sí mismo para elevarse hacia Dios, que como obra divina que muestra el modo de adorarlo (309-329).

El libro termina afrontando la devoción a la Eucaristía, recordando que la *Sacrosantum Concilium* enseña que la liturgia, sin agotar la vida espiritual de los cristianos, es la fuente y el culmen de la vida de la Iglesia. De este modo, la verdadera devoción no puede estar desligada de la liturgia, sino que a ella se debe orientar incesantemente (372-373). El autor ofrece a continuación algunas reflexiones sobre la unidad armónica que debe reinar entre el *ars celebrandi* y el *ars participandi* (373-380), la relación entre devoción, espiritualidad y vida moral (380-384), y el papel de María en la devoción eucarística (384-386). En todo momento las reflexiones se encaminan a mostrar el vínculo de la devoción con la teología y la liturgia.

En este libro, el lector no sólo encuentra una síntesis de la teología eucarística a lo largo de la historia, que refleja una profunda reflexión personal del autor sobre las cuestiones teológicas afrontadas, sino también unos precisos puntos de discernimiento para

comprender y juzgar la renovación teológica, litúrgica y devocional del sacramento de la Eucarística todavía en marcha desde la aprobación de la *Sacrosanctum Concilium*. De este modo, el libro no puede considerarse simplemente como una introducción, tal y como sugiere el título, aunque tampoco se puede considerar en sentido propio un manual o tratado. De hecho, que toda la segunda mitad del libro esté dedicada a una exposición crítica de la teología, la liturgia y la devoción eucarística en la época contemporánea, refleja claramente que el autor persigue esclarecer la continuidad o discontinuidad de las cuestiones doctrinales hoy en debate por la reflexión teológica, y la praxis que originan, con el dato revelado conservado y transmitido por la tradición y el magisterio.

R. DÍAZ DORRONSORO

P. MARONE, *Gli antichi abecedari cristiani*, Viverein, Roma 2008, pp. 189.

IL presente lavoro di Paola Marone si concentra sulla produzione letteraria degli autori cristiani i quali, sia in lingua latina che greca, tra il III e il VI secolo si sono cimentati nella stesura di opere in versi basate sulla sequenza ordinata delle lettere dell'alfabeto.

Prima della presentazione dei testi, disposti in due parti secondo la lingua, latina o greca, v'è una sintetica e ben documentata introduzione (pp. 5-12) che situa il lettore nella tradizione di questo genere compositivo, collegato direttamente agli acrostici attestati già nell'Antico Testamento. Sebbene le traduzioni della Sacra Scrittura non riuscirono a mantenere la formulazione alfabetica, gli scrittori cristiani colsero invece lo stile degli abecedari e poterono così creare poemi di stesura alfabetica. In questa prospettiva, un brevissimo percorso storico serve a mostrare quali siano stati gli autori che scrissero abecedari, i quali, in un primo momento, tra il III e IV secolo, lo fecero con una impostazione erudita; più tardi, alla fine del IV secolo, principalmente in Africa, essi diedero alle loro composizioni un carattere popolare, allo scopo di rivolgersi a un ampio uditorio.

L'autrice indica anche i motivi che spinsero gli scrittori a creare gli abecedari: nel caso di Ilario e di Agostino, trovandosi in un contesto di controversia dottrinale, l'intenzione fu piuttosto polemica; Secondino, Sedulio e l'anonimo *Acatisto*, invece, privilegiarono l'intento celebrativo, pur tenendo conto che l'obbiettivo principale era evidenziare le verità della fede. Un'ultima informazione si rivolge agli aspetti formali, dai quali scaturì l'originalità degli abecedari. Da una parte, in consonanza con la tradizione orientale di cantare i Salmi, furono scelte frasi minori, perché risultavano più agili per la recita; dall'altra, si abbandonò la metrica per mettere in rilievo l'accento, deviando così l'attenzione dalla quantità metrica, che di solito obbligava a usare parole difficili, non familiari al popolo. Di fatto, il *Psalmus contra partem Donati* di Agostino «segna una svolta nella storia della poesia, visto che con esso nacque la poesia latina accentuativa e si cominciarono a osservare nuove leggi in luogo dell'antica prosodia» (p. 12).

I capitoli che compongono la parte relativa agli autori presentano il testo in lingua originale insieme con la traduzione in italiano. Le note si trovano alla fine di ogni capitolo, dove si indicano dati significativi sull'autore, sul contesto storico, nonché sulla struttura e su particolari della metrica dell'abecedario in questione. Il primo capitolo è dedicato alle due brevi composizioni di Commodiano: *L'albero della vita e della morte*, racconto paolino della storia della salvezza, e *Alle matrone del Dio vivente*, indicando quale deve essere il comportamento delle donne cristiane. Il seguente capitolo contiene i due abecedari di Ilario, uno – *Ante saecula qui manes* – di tema trinitario scritto nel con-



testo della controversia ariana; l'altro – *Fefellit saeuam Verbum factum te caro* – riguarda il sacramento del battesimo.

Il *Psalmus responsorius*, d'inizio del iv secolo, occupa il terzo capitolo. È una composizione lunga, di autore anonimo. Si tratta di una delle testimonianze più antiche del culto liturgico della Madonna, sebbene si debba sottolineare che la fonte di parecchi passi è il *Protoevangelium Iacobi*, e per questo motivo il lettore si trova davanti a un abecedario in chiaro contrasto con la sobrietà dottrinale delle composizioni precedenti, redatte sulla falsa riga della Scrittura canonica. Di estensione considerevole e di grande portata dottrinale è l'abecedario composto da sant'Agostino, *Psalmus contra partem Donati*, nel quale si offre una panoramica dello scisma, raccontando l'origine e la storia del donatismo, si mostrano punti fermi della dottrina cattolica e si fa un invito a rientrare nell'unità della Chiesa Cattolica. Ogni strofa, introdotta da una lettera, è composta da tredici versi, e alla fine di ognuna si ripete: «Vos qui gaudetis de pace, modo uerum iudicate».

Il capitolo v contiene il primo inno composto in Irlanda, che Secondino, vescovo dell'isola, compose in onore di san Patrizio. Questo abecedario segna l'inizio della leggenda dell'evangelizzatore. È una composizione agile e di speciale bellezza. Nel sesto capitolo, l'abecedario di Sedulio, *A solis ortus cardine*, di tema cristologico, permette di apprezzare il senso catechetico che motivò la sua composizione, tramite formule semplici e poetiche che riescono a fare una sintesi della vita di Gesù, sin dall'Incarnazione fino al triduo pasquale. Fulgenzio di Ruspe occupa il seguente capitolo con il *Psalmus contra Wandalos Arrianos*. Le proporzioni e la densità del contenuto rende questo abecedario simile al salmo agostiniano. Il tema è prettamente cristologico, esposto in maniera vivace, e vi appaiono spesso passi dell'Antico e del Nuovo Testamento inseriti opportunamente. *L'Hymnus de Leontio episcopo* è un abecedario in 23 strofe scritto da Venanzio Fortunato, con il quale il poeta celebra il ritorno del vescovo a Bordeaux (542-564) e denuncia il presbitero che, durante l'assenza di Leonzio, si era impadronito della sede episcopale. È un poema semplice, dove si racconta quali azioni devono essere rifiutate come cattive e si lodano i meriti del buon vescovo.

Metodio di Olimpo apre la parte, in tre capitoli, degli abecedari in greco. Il suo *Inno* è formato da 24 strofe inserite nel *Symposium*. Si tratta di un inno nuziale che Tecla intona in onore di Cristo e della Chiesa. Alla fine di ogni strofa si ripete: «Mi serbo pura per te, o sposo, e vengo incontro a te tenendo lampade splendenti». Seguendo passi della Scrittura, si cantano esempi di castità.

Gregorio di Nazianzo compose un *Carme acrostico*, in cui, come egli stesso indica nel titolo, *ciascun giambo ha come scopo un'esortazione*. Partendo dal versetto dell'*Apocalisse* (1,8), che presenta Dio come principio e fine di tutte le cose, sottolinea che la vita deve avere per fine la salvezza, e a tale scopo servono degli ammonimenti presentati da Gregorio per far conoscere la strada giusta.

Il terzo capitolo è dedicato al celebre *Inno Acatisto alla Madre di Dio*, inno della liturgia bizantina scritto tra la fine del v e gli inizi del vi secolo, da autore anonimo. È una composizione la cui struttura riflette uno studio accurato della disposizione dei versi e delle strofe. Articolata in 24 strofe, le prime 12 raccontano l'infanzia di Gesù, le altre 12 seguono invece i misteri della vita di Maria. Dopo le acclamazioni alla Madonna, le strofe si chiudono con «Ave, sposa sempre vergine»; quando la strofa è narrativa, questa si chiude con «Alleluia».

Concludono il libro una estesa bibliografia e un indice scritturistico. La bibliografia contiene più di sessanta titoli, alcuni dei quali sono tra le opere più antiche consacrate al

tema, come le *Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle*, scritto da Du Méril nel 1843; altre pubblicazioni si situano in diversi decenni del xx secolo. Al riguardo, il presente lavoro significa quindi un aggiornamento fatto dall'autrice su una tematica che ha una lunga storia di studi, che presenta con il pregio di riunire in un solo volume autori e informazioni disperse.

Una questione parziale, ma di curiosità filologica, che potrebbe essere evidenziata in una prossima edizione, ruota attorno al fatto della scrittura anomala di parole come *Kapite, Kapillos, Kara, Kandens, Kastam, Katerua, Karitas; Xancta*, al posto di *sancta, Xristus, Xenia, Xeromyrrham*, riconosciuto come *hapax; Ymnum; Zabolicam*, per *diabolicam*. Da una parte, si può addurre che, il genere poetico ha sempre concesso licenze compositive, e in questo caso si doveva anche risolvere la difficoltà di dover adoperare tutte le lettere dell'alfabeto, tenendo conto però che v'erano lettere che contavano su di uno scarso numero di parole. D'altra parte, queste anomalie mettono in rilievo l'ingegno degli autori per trovare soluzioni adatte al problema, molte volte avvicinandosi alle radici greche.

Per finire, si deve sottolineare che la lettura del lavoro di Paola Marone, presentato in modo didattico e documentato con rigore, offre un'ottima opportunità di approfondire un aspetto poco conosciuto dei Padri della Chiesa e dei loro contemporanei, qual è la loro capacità di continuare una tradizione compositiva e di ricrearla con contenuti propri e con grande originalità.

S. MAS

L. MARTÍNEZ FERRER, R. ACOSTA NASSAR, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesíasticos*, Promesa, San José de Costa Rica 2006, pp. 384.

L'INCULTURAZIONE è un tema di rilevante attualità negli odierni studi teologici, pastorali, antropologici: ma anche per lo storico tale categoria pone problemi e interrogativi al momento d'interpretare e analizzare l'azione missionaria realizzata in passato dalla Chiesa.

L'opera qui presentata, curata dal professore Luis Martínez Ferrer e dal reverendo dottore Ricardo Acosta Nassar, è un lavoro teologico, ma di grande valore anche per lo storico. Non per nulla, il primo dei due autori è un docente universitario di storia in possesso di due dottorati di ricerca: in storia, appunto, e in teologia. Condizione, questa, che generalmente offre notevoli garanzie di qualità ai lavori scientifici di storia della Chiesa o di storia religiosa.

Questo libro, provvisto di un prologo del cardinale Paul Poupard, offre allo studioso una lunga introduzione, di una cinquantina di pagine, redatta dal professore Martínez Ferrer, che è una profonda riflessione sull'inculturazione: in essa si analizzano temi quali il concetto di cultura e d'inculturazione, il binomio fede-cultura, i rapporti fra evangelizzazione e inculturazione e i pericoli di operare un sincretismo che faccia perder vigore o anche natura all'evangelizzazione stessa. La lettura di questa parte introduce il lettore alla consultazione delle sezioni che seguono, offrendo la chiave di lettura del vasto materiale che si rinviene nei capitoli II e III.

Queste due parti, curate da Ricardo Acosta, si compongono di una ben organizzata sintesi e raccolta dei documenti magisteriali al riguardo, dapprima quelli dell'episcopato latinoamericano, poi quelli del magistero romano. Nel capitolo III si può trovare

un'accurata analisi degli apporti della III e IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano (Puebla 1979 e Santo Domingo 1992) al tema dell'inculturazione. Nel capitolo IV lo studioso potrà rinvenire tutta la documentazione pontificia e conciliare del '900, a partire dall'importantissima lettera apostolica *Maximum illud* (1919) di Benedetto XV, a ragione considerata pietra miliare nel tema qui trattato; papa Della Chiesa, al termine del primo conflitto mondiale, riflettendo sui problemi sorti nelle missioni durante la guerra e intravedendo in certa misura l'inizio della fine del colonialismo, si rese conto della necessità di una svolta, che giustamente è stata definita, nel titolo di un'opera collettiva curata dallo storico Agostino Giovagnoli, una "svolta extraeuropea". Si trova dunque il magistero di Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, del Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium, Lumen gentium, Nostra aetate, Gaudium et spes, Ad gentes*), di Paolo VI; molto spazio è concesso ai documenti di Giovanni Paolo II; la raccolta termina con i testi riguardanti l'inculturazione delle conferenze del Celam di Medellín (1968), Puebla e Santo Domingo.

La mole di documenti presentati è una pratica dimostrazione del progressivo interesse della Chiesa, lungo tutto il secolo XX, per questo aspetto così importante dell'evangelizzazione: il rapporto della fede con le diverse culture con cui viene a incontrarsi lungo la storia; interesse progressivamente crescente, ma anche in linea con la tradizione cattolica, se si tengono presenti tanti avvenimenti della storia della Chiesa: dall'attività missionaria altomedievale presso i popoli germanici, scandinavi, slavi e magiari, alle missioni francescane in Estremo Oriente durante il periodo avignonese; dall'opera di Francesco Saverio, alle intuizioni di Matteo Ricci; dalle bellissime istruzioni di Propaganda Fide ai vicari apostolici (secolo XVII), a figure come Alexandre de Rhodes, Vincent Lebbe, Daniele Comboni, all'ambasciata a Roma del principe del Congo Antonio Emanuele N'Funta (1604-1608), morto nell'Urbe e sepolto con grandi onori nella Basilica di Santa Maria Maggiore (su questo evento il professor Martínez Ferrer ha tra l'altro pubblicato nel 2003 uno studio veramente interessante).

Il libro qui recensito è dunque uno strumento di supporto assai utile per gli studiosi della storia della missione e dell'evangelizzazione.

C. PIOPPI

D.K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 2007, pp. XXVIII + 1106.

EL editor, Donald McKim, ha realizado un buen trabajo en el presente *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, heredero del *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters* (InterVarsity Press, 1998), al que supera en proporciones. En efecto, de las 643 páginas y 104 autores que reseñaba la edición anterior, se ha pasado a las actuales 1106 páginas y 252 autores. Por otra parte, todo el material ha sido actualizado, especialmente las bibliografías. Y no se trata sólo de la cantidad ingente de material acumulado (el tamaño de la letra es más bien pequeño y el libro voluminoso), sino de la calidad de lo ofrecido. Los artículos han sido elaborados por especialistas, en algunos casos por discípulos de los mismos autores reseñados (como es el caso del artículo sobre Goppelt, escrito por J.E. Alsup). Además, a la colección de 252 autores, preceden seis estudios introductorios dedicados respectivamente a: «Biblical Interpretation in the Early Church» (pp. 1-13), «Biblical Interpretation in the Middle Ages» (pp. 14-21), «Biblical Interpreta-

tion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries» (pp. 22-44), «Biblical Interpretation in the Eighteenth and Nineteenth Centuries» (pp. 45-66), y «Biblical Interpretation in Europe in the Twentieth Century» (pp. 67-88), y «Biblical Interpretation in North America in the Twentieth Century» (pp. 89-102). Cada uno de estos trabajos ofrece una bibliografía adecuada y el total de las 100 páginas bien podría haber sido un libro en sí mismo.

Los artículos dedicados a los autores comienzan con una biografía, dato que siempre ofrece luz acerca del trabajo científico posterior (véase, por ejemplo, la angustia de Karl Barth ante los hechos de la II Guerra Mundial, que explican su desconfianza hacia la exégesis liberal del siglo anterior). Se prosigue después con una presentación de las ideas interpretativas del autor, la parte más larga de cada artículo, para finalizar con una exposición acerca de su significación en la Historia de la Interpretación bíblica, y una doble bibliografía, una dedicada a las obras del autor y otra a los estudios sobre él. Esta última parte bibliográfica, sin ser exhaustiva (recoge las obras más significativas de cada autor) es bastante completa y en muchos casos se reseña la obra que recoge la bibliografía completa del autor (sobre todo si existe una *Festschrift*).

Evidentemente, siendo una obra de colaboración, hay artículos más logrados que otros. Destaca, por ejemplo, el dedicado a Oscar Cullmann (realizado por T.M. Dorman), que confronta la interpretación bíblica de este autor con la de Schleiermacher, Barth y Bultmann. Autores recientemente fallecidos, como B.S. Childs († 2007), han recibido también una pormenorizada atención (en el caso de Childs, diez páginas, 301-310). Otra ventaja del presente diccionario es que recoge también autores de renombre aún en vida. Así C.K. Barrett, W. Brueggemann, G.E. Mendenhall, E. Schüssler Fiorenza, Ph. Tribble.

En resumen, una obra que ahorra muchísimo tiempo a quienes intentan hacer exégesis bíblica sin olvidar a quienes les han precedido. Gracias a Dios van apareciendo más obras de este tipo, y se cuenta también con buenos instrumentos en la red (por ejemplo, el *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon on-line* en la dirección [www.bautz.de](http://www.bautz.de)). Sin embargo, el *Dictionary of Major Biblical Interpreters* es sin duda, hoy por hoy, la más útil y manejable de todas.

E. GONZÁLEZ

L. POMPEI, *Tipologia ad ecclesiologia: il procedimento tipologico come chiave ermeneutica per la comprensione del mistero della Chiesa*, Roma 2006, pp. 484.

COMME déjà le titre de ce livre l'indique, l'auteur voudrait contribuer à la compréhension du mystère de l'Église à partir du procédé typologique qu'il considère comme une des clés herméneutiques de cette compréhension. En d'autres termes, il voudrait vérifier la consistance théologique de la typologie et ainsi offrir à celle-ci l'utilité de son emploi et la possibilité de son application dans la compréhension globale et synthétique de l'ecclésiologie historique, mystérique et sacramentelle, présentée par le Concile Vatican II. Pour atteindre cet objectif, l'auteur subdivise son travail en deux parties, dont chacune porte cinq chapitres.

Au vu de ce qui précède, il nous résulte que la méthodologie employée est celle surtout théologique, parce qu'il argumente partant toujours de l'Écriture Sainte, de la Tradition et du Magistère. Cela étant, voyons en bref le contenu de son travail.

Pour permettre une bonne compréhension, l'auteur commence par l'analyse des origines et les dérivations du terme «typologie». Bref, il vérifie l'étymologie lexicale du terme et ses synonymes. Cette analyse débouche sur des termes comme «modèle», «signe» et «paradigme», «parabole» considérés comme dérivants et proches du terme «typologie». L'auteur distingue l'allégorie inaugurée par Origène, employée dans l'histoire, de la typologie pour dissiper la confusion, certainement parce que dans l'ambiance judaïque l'allégorie était plus utilisée que la typologie.

Le deuxième chapitre offre l'approche herméneutique qui a caractérisé les Pères de l'Église. Ici se dessinent deux écoles: Celle d'Alexandrie ayant comme tête Origène, qui a une tendance allégorique. Et sans mettre en doute sa contribution, l'on remarque qu'il dépend du platonisme; La deuxième, celle d'Antioche qui a comme tenant saint Jean Chrysostome, avec sa méthode qu'on appelle «théorie», veut aller au-delà du sens littéral, au second niveau de la lecture spirituelle. Il constitue un élément d'importance majeure dans la lecture typologique de l'école d'Antioche, parce qu'il a contribué à l'identification et à la limitation de la typologie historique. Saint Augustin part d'une substance d'allégorie, du sens littéral avec l'ouverture au sens spirituel, du sens propre au sens figuré. Cela peut contribuer à la compréhension du rapport entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, entre la préfiguration et l'accomplissement d'un fait en relation au Christ et à l'Église, la correspondance entre les faits, les événements et les personnes.

Les trois représentants du temps Médiévaux, Joachim de flore, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure font une étude diversifiée de la typologie. Joachim qui est proche de l'école d'Alexandrie, a une prospective de tendance spiritualiste, d'inspiration platonique. Il a un mélange entre l'allégorie d'Alexandrie et la typologie antiochienne. Saint Thomas pour sa part, avec sa ligne herméneutique historique-typologique souligne l'importance du sens littéral historique et tous les sens sont fondés sur celui-ci, ensuite vient le sens métahistorique, parabolique et figuratif et enfin débouche sur la typologie. Saint Bonaventure proche de l'école d'Antioche, propose avant tout le sens littéral, ensuite la méthode allégorique, anagogique, typologique devient normale dans le sens spirituel.

Le Magistère de l'Église prend des positions et interprétations sur le rapport entre la lettre, la typologie et l'allégorie surtout liées à l'exégèse biblique. Les principaux intervenants comme Léon XIII, parle du sens littéral qui permet la typologie historique. Il cite Jérôme pour affirmer le primat du sens littéral historique, mais le sens spirituel prévaut au sens allégorique. Pie IX, parle des études bibliques et encourage la méthode historico-critique en faisant référence au sens littéral et au sens spirituel et le rapport entre eux. Le Concile Vatican II, dans *Dei Verbum* dans son quatrième chapitre, parle de l'herméneutique typologique et son importance. *Lumen Gentium* offre une lecture typologique de l'Église, en utilisant les termes comme préfiguration, consommation, et les diverses figures de l'Église. Ce document offre la synthèse de l'ecclésiologie typologique. Le Catéchisme de l'Église parle de la typologie en parlant de l'unité de l'Ancien Testament et du Nouveau; parlant aussi du mystère pascal dans la vie de l'Église. La commission pontificale biblique souligne pour sa part la distinction entre les sens littéral, historique et métahistorique, et considère l'importance de la typologie comme vrai sens de l'écriture.

Le dernier chapitre de cette partie parle de fondement du procédé typologique. On découvre ainsi l'identité et la valeur de la typologie dans le champs théologique, son

effectif et son réel fondement à priori. La réflexion théologique du xx siècle conduit à l'acceptation de la typologie comme catégorie acceptée sur le plan biblique et aussi sur le plan de la théologie dogmatique. La typologie trouve dans la typologie biblique son fondement théologique, et elle se distingue de l'allégorie et les autres figures semblables. Son fondement est réel et objectif dans beaucoup de domaines.

Dans la deuxième partie, l'auteur veut élaborer une synthèse ecclésiologique basée sur la Typologie de l'Église, en vue de donner une vision d'ensemble des principaux aspects du mystère de l'Église. Ainsi le sixième chapitre porte sur les diverses typologies christologiques pour accéder à la typologie ecclésiologique. En effet, il n'y a pas à fonder une ecclésiologie sans passer par la porte de la typologie christologique, comme il n'y a pas d'Église sans Christ. Dans le Nouveau Testament se manifeste une typologie christologique explicite où Jésus lui-même utilise la typologie et la typologie implicite. Origène et Chrysostome utilisent une typologie christologique, le premier dans ses homélies sur les lévites sur l'accomplissement des sacrifices en Jésus, le second dans ses homélies sur le livre de la Genèse. Le concept du *Christus Totus* aide à fonder au moins théoriquement la légitimité de l'ecclésiologie typologique. Ainsi on en arrive à la conclusion selon laquelle le Christ et l'Église forment une seule personne mystique. Cela signifie que la typologie christologique est à la base de la typologie ecclésiologique.

Le Chapitre septième considéré comme chapitre central et très important, parce qu'il traite de façon particulière de la typologie ecclésiologique, et a le but de montrer la fécondité et l'importance de la typologie dans la construction d'une ecclésiologie intégrale capable de montrer les dimensions sur lesquelles s'articule la structure de l'Église. L'Auteur vérifie les traces et les éléments de la typologie dans l'Écriture, dans la Tradition avec deux tenants, Irénée de Lion et saint Thomas d'Aquin, pour enfin déboucher dans la typologie ecclésiologique de la structure de la *Lumen Gentium*. La structure de ce document exprime déjà, selon l'auteur, à la perfection celle qu'on peut appeler une vraie présentation de la typologie de l'Église. L'Église est vue sous la lumière du Christ et de son mystère comme réalisation du dessein salvifique de la Trinité, conçue par le Père et mis en acte par le Fils et l'Esprit Saint. Ceci permet la vision typologique du mystère de l'Église comme sacrement du Christ. La structure du Catéchisme de l'Église présente la même typologie ecclésiologique comme celle de *Lumen Gentium*.

Le chapitre VIII éclaire le rapport qui existe entre la typologie et la structure sacramentelle de l'Église, parce que la typologie existe au niveau seulement des événements. L'Église sacrement universel du salut est le sacrement du Christ, comme celui-ci est sacrement du Père. L'ordre sacramentel est fait pour conduire toujours au-delà, et le signifiant n'existe qu'en vue du signifié plus profond. Ainsi l'Église fait partie intégrante du mystère du Christ, mais sans confusion, car elle est sacrement du Christ. Le concile Vatican II, enracine la sacramentalité de l'Église dans celle du Christ, et donc permet une corrélation entre la typologie et la sacramentalité de l'Église.

L'avant dernier chapitre souligne le rapport qui existe entre la typologie et l'eschatologie en s'arrêtant sur la conception biblique du temps et le concept de l'histoire du Salut. Ce rapport n'a d'autre but que de montrer comment le discours sur le caractère eschatologique de l'Église est compatible avec la lecture typologique de l'Église. En effet, l'histoire chrétienne a seulement un sens en relation avec son eschatologie, son achèvement. Le chapitre sept de *Lumen Gentium* le souligne en montrant l'union de l'Église en pèlerinage avec l'Église céleste.



En parcourant l'Écriture Sainte, la Tradition et enfin le rapport typologique entre Marie et l'Église, le dernier point met en lumière l'importance fondamentale eclesiologico-typique de Marie. Les Pères conciliaires ont tenté de concilier la typologie christologique et ecclésiologique pour soutenir la typologie mariologique. Ainsi on peut conclure qu'on peut voir Marie dans la figure de l'Église et vice versa.

A la fin de cette lecture, nous louons les efforts considérables de Pompéi qui nous a présenté sa contribution d'une lecture typologique de l'Église. Nous sommes d'accord avec cette clé de lecture, parce qu'elle incite à l'étude approfondie de la typologie pour la compréhension du mystère de l'Église. Cependant, il ne faut pas absolutiser cette clé de lecture parce qu'elle n'est pas la seule dans la compréhension du mystère de l'Église.

T. BUSHISHI

S. RONDINARA (ed.), *Dio come Spirito e le scienze della natura in dialogo con Wolfhart Pannenberg*, Quaderni SEFIR Città Nuova, Roma 2008, pp. 124.

IL libro *Dio come Spirito e le scienze della natura in dialogo con Wolfhart Pannenberg*, curato da Sergio Rondinara (docente di filosofia della scienza presso la Pontificia Università Salesiana), presenta gli Atti del seminario di studio sul rapporto tra fede e scienza, e in particolare sulla teologia della creazione, promosso dalla area di ricerca SEFIR (Scienza E Fede sull'Interpretazione del Reale – Istituto Superiore di Scienze Religiose "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense) tenutosi il 6 dicembre 2001 presso la Pontificia Università Lateranense. Nell'occasione era stato invitato Wolfhart Pannenberg (n. 1928), docente emerito di Teologia sistematica e Teologia ecumenica nella facoltà teologica dell'università di Monaco di Baviera.

Il volume, dopo aver offerto due relazioni introduttive al pensiero teologico di Pannenberg, «Teologia e scienze della natura in W. Pannenberg» (pp. 9-24) a cura di Rondinara e «Teologia della creazione e cosmologia. La proposta di W. Pannenberg» (pp. 25-43) di Gian Luigi Brena, presenta due testi dello stesso teologo: «Teologia della creazione» (pp. 45-62), pubblicato in precedenza sulla rivista «Il Regno», e la relazione tenuta al seminario, «Dio come Spirito e le scienze della natura» (pp. 63-78). Come conclusione, (pp. 79-117) è riportato il dibattito tra il teologo e alcuni docenti di università italiane e pontificie: P. Coda, G. Cicchese, G. Boffi, G. Brena, P. O' Callaghan, V. Di Pilato, P. Giustini, A. Reale, N. Reali, S. Rondinara, G. Tanzella-Nitti.

La proposta di Pannenberg è di estrema importanza nel panorama odierno del dialogo tra scienza e fede e presenta molti contributi originali: il volume ha il pregio di sottolineare questo aspetto e può essere considerata una prima introduzione alla riflessione pannenbergiana concentrata su alcune questioni particolari. Certamente il pensiero del teologo, senz'altro uno dei più importanti del xx secolo, è molto vasto, complesso ed articolato – come si evince anche dalle domande e dalle risposte emerse nel dibattito – e non è di facile comprensione. I due testi introduttivi di Rondinara e Brena permettono anche al lettore non esperto di avere uno sguardo d'insieme sulla riflessione di Pannenberg e offrono in nota molti riferimenti bibliografici utili per continuare e approfondire lo studio. Non sono pochi infatti gli argomenti o le tesi del teologo presentati nel testo che richiederebbero maggior spazio, anche soltanto allo scopo di chiarire i presupposti sui cui si fonda la teologia di Pannenberg oppure per spiegare il significato in cui devono essere intesi molti concetti teologici o filosofici utilizzati dall'autore.

La ragione principale alla base del pensiero del teologo tedesco, è, come spiega Rondinara, che «le scienze della natura nella loro interpretazione del reale presentano una visione provvisoria e incompleta che richiede di essere ampliata dalla visione teologica. La suddetta visione scientifica del reale è considerata incompleta dal nostro autore non perché il sapere scientifico sia inadeguato o incapace di raggiungere il proprio obiettivo conoscitivo, né tanto meno perché nel loro modo di operare le scienze naturali lascino delle lacune [...] ma perché la teologia a motivo del proprio oggetto di studio (Dio e tutta la realtà a Lui relazionata) tende ad una conoscenza onnicomprensiva della realtà mentre la scienza si limita, a motivo dell'impostazione metodologica della sua analisi quantitativa, ad una descrizione parziale della stessa realtà. Ne consegue che non solo la teologia ha bisogno del contributo della conoscenza scientifica, ma la moderna scienza della natura ha bisogno della teologia» (p. 10).

L'intenzione che spinge Pannenberg ad affermare questa tesi mira a sostenere la necessità del dialogo fra scienza e fede: il tentativo di Pannenberg di sostenere il dialogo tra scienza e fede cercando di individuare un rapporto di "convergenza"/corrispondenza tra il contenuto della Rivelazione cristiana e il sapere teologico e la conoscenza scientifica. Riferendosi per esempio ai racconti del primo capitolo della Genesi sulla creazione e ai loro stretti collegamenti con la storia, le conoscenze e le credenze dell'epoca in cui erano state elaborate, Pannenberg afferma che «tenendo conto delle mutate condizioni del nostro tempo circa l'origine dell'universo, [...] non dovremmo ripetere le concezioni di quel tempo circa l'origine dell'universo, ma fare ricorso in maniera simile alle attuali conoscenze di fisica e di cosmologia, per esprimere in tal modo la fede nel Dio creatore, cercando di far discutere con i mezzi del nostro tempo come abbia creato l'universo, le stelle e la terra, le piante e gli animali fino all'uomo» (p. 53). La proposta di Pannenberg consiste infatti nel proporre una teologia che interpreti il reale così come è studiato nella scienza attuale. Si legge ad esempio che «la teologia deve piuttosto – come fa lo stesso resoconto biblico – interessarsi dell'attuale stato della conoscenza del mondo per spiegare, con l'aiuto dello stesso, la pretesa della creazione del mondo da parte di Dio e della Bibbia» (p. 49) e deve assumere un ruolo 'attivo' quale, ad esempio, quello di porre domande teologiche agli scienziati stessi.

Rondinara illustra gli aspetti più rilevanti e originali del pensiero di Pannenberg; il primo consiste nel fatto che «il teologo tedesco tenta di innalzare il dialogo tra teologi e scienziati della natura su di un nuovo livello. Un livello in cui, pur nell'importanza vitale della mediazione filosofica, non si riallacci più prevalentemente alla filosofia classica ma alla tradizione biblica, poiché egli ritiene seriamente che la concezione storica del reale permetta di stabilire un rapporto rinnovato tra razionalità scientifica e fede cristiana (p. 11)». Quest'approccio – seppur interessante – in realtà non trova riscontro nel corso del testo: poche pagine dopo lo stesso Rondinara afferma che «al suo livello di descrizione del reale la scienza non ha alcun bisogno di ammettere la necessità di un'altra fonte conoscitiva che la renda completa ed è anche per questo motivo che la filosofia è chiamata in causa – in qualità di terzo attore – con un ruolo mediatore tra scienza e teologia. Infatti soltanto attraverso la riflessione filosofica i diversi livelli di argomentazione possono essere distinti e posti in una relazione reciproca. In questo ruolo la filosofia è coinvolta – secondo Pannenberg – a rendere conto di quell'unità che collega e comprende i diversi livelli dell'attività conoscitiva» (p. 14-15).

L'orientamento è molto originale – negli ultimi decenni è stata piuttosto la scienza e i suoi divulgatori a far emergere istanze filosofiche e domande teologiche – e certamente

può stimolare il confronto tra scienziati e teologi portando ad approfondimenti fecondi. Nel contempo richiede un'attenzione particolare agli scienziati ai quali ci si rivolge e inoltre tale atteggiamento rischia di cadere nel "concorso". Pannenberg pare inclinare verso una tale tendenza quando suggerisce di cercare o trovare conferme o rispecchiamenti di verità di fede o dottrine teologiche negli eventi storici o nei progressi della conoscenza scientifica attuale. In particolare, tale rischio si corre ad esempio quando, a proposito della nozione di creatio continua, Brena spiega che secondo Pannenberg: «possiamo comprendere il processo dell'universo e la sua evoluzione, in una prospettiva di creazione continuata: a partire dallo stato fluido e mediante l'espansione dello spazio e il processo di raffreddamento, abbiamo il configurarsi progressivo di entità sempre più autonome, fino al formarsi degli elementi pesanti e al sorgere della vita» (p. 31). La nozione di Dio come Spirito creatore – che dà anche il titolo al volume – svolge a questo riguardo un ruolo chiave nello spiegare l'azione di Dio nella natura, nel tempo e nello spazio: «si può dire che la concezione biblica di Dio quale spirito è più vicina ai concetti di campi della fisica che non alla concezione di un'intelligenza suprema che esisterebbe in maniera incorporea [...]. Se allora l'incommensurabilità e l'eternità divina vanno viste come condizioni di possibilità del nostro spazio geometrico che consta di parti e del succedersi del tempo, e dunque come origine e base del nostro spazio-tempo creaturale, allora anche la descrizione dello Spirito divino quale campo è ben più che una semplice metafora» (pp. 60-61). Tale interessante spunto è poi approfondito nel saggio successivo quando Pannenberg ancora afferma: «Questo rapporto [Dio-campo] pertanto rende intelligibile come lo spirito divino operi nella sua creazione attraverso la realtà creata dei campi e delle forze della natura. L'interpretazione del concetto di Dio come Spirito nei termini del concetto di campo funziona, dunque, come chiave per giungere a una comprensione del rapporto fondamentale di Dio con il mondo della natura» (p. 74).

Senza poter esaminare qui le tante proposte di Pannenberg menzionate nel corso del libro, il maggior pregio del volume è dato dal fatto che tali tesi suscitano molte domande – filosofiche e teologiche – e nello stesso tempo portano a riflettere più in generale sul rapporto tra la conoscenza scientifica – acquisita e in via di acquisizione –, la speculazione filosofica e la Rivelazione, alla luce di una costante riflessione teologica e più in generale a proposito del metodo di confronto e incontro da utilizzare.

V. ASCHERI

J. SESÉ, R. PELLITERO (dir.), *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 260.

EL presente volumen recoge las Actas del xxviii Simposio Internacional de Teología, celebrado en la Universidad de Navarra durante los días 18 al 20 de abril de 2007, en torno al tema de la transmisión de la fe en el actual contexto cultural. Como pone inmediatamente de manifiesto el volumen, la transmisión del don de la fe comporta siempre una mediación humana, lo que exige en todo momento una atenta consideración de la situación eclesial y cultural en que esta transmisión tiene lugar. Las peculiares circunstancias del momento presente y los retos provenientes del ambiente postmoderno en el que la Iglesia cumple hoy su misión, hacen particularmente urgente una reflexión de fe acerca de los modos, estilos y prioridades que la Iglesia y el cristiano deben adoptar en su tarea evangelizadora.

Verdadero hilo conductor de las ponencias y comunicaciones que presenta el volumen es la exigencia de hacer dialogar el cristianismo y la cultura contemporánea: un diálogo abierto y valiente, sin preclusiones, deseoso de encontrar al hombre “vía de la Iglesia”. Pero ciertamente un diálogo orientado desde la fe, sin que por ello se deje de lado el dato antropológico, más aún, precisamente porque se trata de una fe llamada a encarnarse, ese dato no es una simple yuxtaposición, sino que informa la reflexión desde dentro. El volumen se introduce de lleno en ese diálogo ofreciendo una contribución de alto valor teológico y cultural en el proceso contemporáneo de inculturación de la fe.

Los directores del volumen han dividido las distintas aportaciones en tres secciones: la transmisión de la fe, fe y cultura contemporánea, y por último catequesis y medios de comunicación. No existe sin embargo una neta línea de demarcación entre las tres secciones, pues, como decíamos, el telón de fondo es siempre el afán de poner en contacto la fe que se debe transmitir con la cultura actual. Ofrecemos a continuación una breve referencia de los trabajos que recopila el volumen.

Los diecisiete trabajos se abren con una emotiva conferencia del actual arzobispo de Tarragona, mons. Jaume Pujol, que fue durante años Director del Instituto Superior de Ciencias religiosas de la Universidad de Navarra. Sus palabras son un decidido intento de superar un cierto pesimismo que a veces puede frenar al evangelizador ante la presión del ambiente general reinante. La superación de este pesimismo encontraría un firme punto de apoyo en el riquísimo magisterio de Benedicto XVI, en el que se individuán certeramente importantes claves para comprender la cultura contemporánea desde la fe.

La primera sección del volumen comienza con una ponencia del profesor Bernhard Körner (Facultad de Teología católica de Graz, Austria) acerca la transmisión de la fe en el contexto de la “nueva evangelización”. Partiendo de la distinción entre “revelación” y “transmisión de la revelación” y apoyándose en los principales textos magisteriales que han tratado la materia – especialmente *Dei Verbum* y *Evangelii nuntiandi* –, el autor formula una serie de criterios claves de actuación para la obra evangelizadora en el actual contexto cultural secularizado. Con tales criterios se aboga por una renovada capacidad de “hacer apología”, como punto de partida imprescindible para la evangelización en la situación actual.

En la segunda relación, el profesor Sesé, de la Universidad de Navarra, con un lenguaje inmediato y mediante múltiples referencias a vidas de santos, ilustra la idea de que la santidad constituye el contenido vital más adecuado para la transmisión de la fe. El texto ayuda a comprender en qué medida las diversas manifestaciones de la santidad – la Cruz, el amor, la oración, la humildad – desencadenan eficazmente el proceso evangelizador.

La sección se completa con cuatro comunicaciones de temática variada. J. Sánchez Cañizares pone al descubierto algunas formas insuficientes de transmisión de la fe en el actual contexto eclesial y aboga por un mejor aprovechamiento de las “pequeñas y débiles verdades de nuestro mundo relativista”. El profesor Borda estudia la función pedagógica de la liturgia, como vehículo de evangelización, subrayando en tal sentido algunos de los criterios propuestos por la constitución *Sacrosanctum Concilium*. R. Hernández Urigüen ofrece una interpretación teológica de la relación con Dios a través de la categoría “amistad”, que abre interesantes posibilidades a la transmisión de la fe en nuestro contexto actual. Por último, la comunicación de G. Morujão aporta una lúcida exposición de los temas elegidos por Benedicto XVI en su catequesis con los jóvenes, poniéndolos en relación con su personal visión de la teología y del momento presente.

La segunda sección se abre con una brillante relación del profesor Sergio Lanza, de la Pontificia Universidad Lateranense, centrada directamente en la cuestión de cómo “inculturar” la fe en el contexto actual. Tras ofrecer una precisa formulación teológica de la categoría “inculturación”, el autor propone un análisis teológico-pastoral del horizonte cultural europeo contemporáneo, que constituye precisamente el término de la obra evangelizadora y de inculturación. La riqueza de perspectivas ofrecida por este análisis justificaría por sí sola la contribución del autor. No obstante, la intención de aportar una reflexión verdaderamente proyectual y propositiva empuja al autor a abordar otras dos cuestiones. La primera sería una presentación del concepto de inculturación elaborada poniendo en reciprocidad los conceptos de fe y cultura: la fe no puede vivir sin hacerse cultura y la cultura necesita de la fe para purificarse y desplegar adecuadamente su potencial humanizador. De la reciprocidad de ambos términos emerge una serie de criterios operativos imprescindibles para orientar la acción evangelizadora y su renovación. Con ello se hace posible abordar la cuestión más propiamente propositiva, que para Lanza consiste en delinear una figura o estructura concreta de evangelización idónea para el actual contexto. Elemento clave de esta figura es la comprensión de la necesidad de un estado permanente de “primera evangelización” que atravesaría toda la obra evangelizadora de la Iglesia.

En la siguiente relación, Modesto Romero, Director del Secretariado de la Comisión de Enseñanza y Catequesis de la Conferencia episcopal española, estudia el papel de la enseñanza religiosa escolar como vehículo privilegiado para la transmisión de la fe. Subraya el autor la necesidad de no claudicar ante las presiones de la cultura contemporánea que pretende reducir la educación a “instrucción”, concebida como saber instrumental. Se denuncia también el empobrecimiento que supondría aceptar que la enseñanza religiosa se limite a la enseñanza del “hecho religioso”. El texto se cierra con algunas recomendaciones prácticas para los profesores de religión en el contexto actual.

La sección se completa con las comunicaciones de J. Krupa, acerca de las relaciones entre teología y magisterio; J. Segura, que propone superar el “laicismo” que acorralla la enseñanza religiosa en la escuela, con el concepto más apropiado culturalmente de “laicalidad”; y G. Guitián, que desarrolla las posibilidades de transmisión de la fe desde una enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia que individúe mejor los destinatarios a los que se dirige y formule más adecuadamente el carácter práctico de su metodología.

La tercera sección está dedicada al estudio de la catequesis y de los medios de comunicación en cuanto vehículos de transmisión de la fe. La ponencia del profesor Ramiro Pellitero (Universidad de Navarra) acomete la delicada y discutidísima cuestión de perfilar la figura de la catequesis en el actual contexto histórico y eclesial. Consciente de la magnitud de la temática, el autor presenta una descripción de la evolución de la catequesis, verdaderamente útil para comprender mejor su situación actual y discernir las posibilidades que se abren al futuro con mayor conocimiento de causa. Las claves para una renovación catequética, ofrecidas por el autor al final de su relación, ponen de manifiesto su cuidada preparación teológica y su fina percepción de la problemática pastoral puesta en juego.

En la siguiente relación, José María Gil Tamayo afronta una temática hoy imprescindible y compleja: la urgente necesidad de integrar el mensaje cristiano en la “nueva cultura” creada por los modernos medios de comunicación. Tras ofrecer una descripción del estilo de personas y de sociedad que esta cultura está forjando, el autor describe la

peculiar dinámica que ésta acarrea en la transmisión de los conocimientos y de la fe en particular. Apoyándose en un conocimiento de la situación de primera mano – el autor es responsable de la Comisión episcopal española de Medios de comunicación social –, la relación enumera algunos campos prioritarios de cara a la transmisión de la fe, así como los principales obstáculos – culturales, políticos, eclesiales – que habría que superar para lograr esta transmisión.

Las comunicaciones que cierran esta última sección corren a cargo de J. Ortiz López, que propone sintéticamente algunos puntos basilares para asegurar una vida de fe en la compleja cultura actual; P. Blanco, que retoma la temática de la renovación de la catequesis y pondera la inestimable aportación del entonces cardenal Ratzinger en este ámbito, concretada principalmente en su sapiente actividad como director de los equipos que elaboraron el Catecismo y el Compendio de la Iglesia católica; y por último, M. Ceballos García que, con gran realismo, advierte de la necesidad de aprovechar prudentemente las oportunidades que ofrecen, también para la transmisión de la fe, las nuevas tecnologías de comunicación.

Concluimos subrayando que el resultado final ofrece una importante y bien articulada reflexión, utilísima para todos aquellos que, a distintos niveles – teólogos, enseñantes de religión, responsables de estructuras eclesísticas –, están implicados en la tarea evangelizadora y comprenden la necesidad de pensar a fondo y desde la fe los complejos problemas que plantea la cultura relativista postmoderna. Además de la alta calidad general de los trabajos recogidos, el lector apreciará la riqueza de perspectivas – teológicas, pastorales y filosóficas – que en él se ofrecen.

A. GRANADOS

K. STROLZ, P. WILLI (a cura di), *Ha amato la Chiesa. Madre Giulia Verhaeghe e gli inizi della Famiglia spirituale «L'Opera»*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 221.

LA casa editrice Vita e Pensiero, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ha offerto ai lettori la traduzione di un libro già edito in lingua tedesca nel 2005, col titolo *Sie liebte die Kirche. Mutter Julia Verhaeghe und die Anfänge der geistlichen Familie «Das Werk»*, già tradotto in olandese, francese, sloveno e inglese. Si tratta del primo studio biografico di un rilevante personaggio della Chiesa del '900: madre Julia Verhaeghe (1910-1997), fiamminga, fondatrice della Famiglia spirituale «L'Opera» (FSO), istituzione riconosciuta come Famiglia di vita consacrata di diritto pontificio il 29 agosto 2001: essa si compone di una comunità sacerdotale e di una comunità di donne consacrate; il fine della FSO consiste – come recita il decreto di riconoscimento – «nell'essere un riflesso del mistero della Chiesa, a lode della Santa Trinità e per la salvezza degli uomini, e nel dar testimonianza della sua bellezza soprannaturale come Corpo di Cristo e Famiglia di Dio. Ancorati nella santa Eucaristia, fonte dell'unità con Dio e tra di loro, e in fedeltà al Successore di Pietro e alla sana dottrina della fede, i membri vogliono contribuire a far sì che gli uomini comprendano più profondamente il mistero della Chiesa e siano fortificati nell'amore per essa in vista dei segni dei tempi. Nella loro vocazione contemplativa ed apostolica e nella loro missione di santificare il mondo, essi si lasciano guidare anzitutto dall'esempio di san Paolo imitandone l'amore per il Signore e per il suo Corpo che è la Chiesa. Guardano con fiducia anche alla santa Famiglia di Nazaret, vedendo in essa il vero modello di unità e di complementarietà nella paternità e maternità spirituali»



(pp. 193-194). La FSO è oggi diffusa in molti paesi europei, negli Stati Uniti e a Gerusalemme.

Il libro è dunque un'ulteriore testimonianza della vitalità espressa dalla Chiesa Cattolica nel secolo xx, secolo di dure persecuzioni, ma anche di numerose fondazioni a partire dai carismi più diversi, che hanno ampiamente arricchito la compagine ecclesiale, di pari passo con lo sviluppo "globale" della Chiesa, che nel '900 è giunta ad essere "cattolica", cioè universale, non solo dal punto di vista teologico, ma anche geografico e sociologico.

La biografia è stata redatta a cura di Katharina Strolz e Peter Willi, all'epoca superiori, rispettivamente, della comunità delle consacrate e di quella sacerdotale; l'orizzonte cronologico copre la vita di Julia Verhaeghe e la sua attività di fondatrice dalla nascita sino al 1950: questa data rappresenta un momento di grande importanza nella storia della FSO, in quanto fu allora che avvenne l'inizio di una completa vita comunitaria con l'ingresso del Santissimo Sacramento nella casa di Villiers-Notre-Dame. Bisogna ricordare che vita e attività fondazionale nella Verhaeghe si unirono profondamente, tanto che ella ebbe a dire, poco prima della sua morte, «il Carisma è la mia biografia» (p. 24). La ricerca su questi 40 anni di vita della fondatrice si è basata sui documenti della stessa Julia Verhaeghe e del suo direttore spirituale, padre Arthur Cyriel Hillewaere, conservati nell'archivio dell'istituzione stessa. Un grande pregio del libro è di mettere a disposizione degli studiosi molti testi e parole di madre Julia finora inediti o affidati alla mera tradizione orale. Al termine si può trovare un'appendice documentaria, e un'interessante testimonianza del card. Leo Scheffczyk, membro della FSO, di un suo incontro con la fondatrice.

La narrazione della vita di Julia Verhaeghe percorre quindi la nascita a Geluwe, in Belgio, ottava di undici figli, l'11 novembre 1910, il battesimo ricevuto due giorni dopo, l'ambiente familiare profondamente cattolico, le vicissitudini durante la Prima Guerra Mondiale, nella quale la cittadina si trovò quasi sulla linea del fronte (capitolo I); i disagi e i pericoli causati dal conflitto indussero i Verhaeghe a lasciare Geluwe per Lembeek, dove trascorsero due anni e mezzo nella difficile condizione di profughi (capitolo II). Il rientro della famiglia a Geluwe (1920) non fu neppure facile: la cittadina era stata devastata dalla guerra (869 case distrutte, tra cui quella dei Verhaeghe), e dovettero abitare in due prefabbricati installati per i senza tetto; solo nel 1923 riuscirono a tornare in una casa, sebbene di modeste dimensioni; in questo periodo si svilupparono le radici della vita eucaristica della piccola Julia Vaerhaeghe, con la partecipazione alla Crociata Eucaristica e la Prima Comunione (15 giugno 1922). In questo stesso anno giunse a Geluwe il padre Hillaewaere, che sarebbe stato il direttore spirituale di madre Julia e il suo collaboratore nell'opera di fondazione (capitolo III).

Il capitolo IV è dedicato a una serie di episodi di notevole importanza: attorno ai 15-16 anni la fondatrice della FSO venne profondamente colpita dalla lettura di 2Tim 4,1-5 e di vari brani del *Corpus Paulinum*, tanto che l'Apostolo delle Genti divenne la sua guida spirituale, che la condusse in una vita contemplativa sempre più intensa e profonda. Questa caratterizzazione paolina sarebbe poi entrata nel carisma della FSO. Seguirono alcuni anni di lavoro nel servizio domestico di alcune famiglie benestanti (capitolo V), quindi, nel 1929, una nuova forte esperienza interiore durante la visione, al cinema, del film *Il Re dei re*, che aveva come soggetto la vita di Gesù (capitolo VI); intanto, una brutta caduta sulle scale le provocò dei problemi di salute che la fecero soffrire per lunghi anni e la costrinsero a tornare presso la sua famiglia (capitolo VII).

Il capitolo VIII propone al lettore un altro momento fondamentale nella storia di Julia Verhaeghe: nel 1934, il giorno della solennità del Sacro Cuore, fece una speciale esperienza di contemplazione della Passione del Signore, in particolar modo della coronazione di spine, che la condusse a una risoluzione di donazione personale al Signore che definì una "Santa Alleanza" con il Cuore di Gesù; anche questa esperienza personale, come quella paolina, si sarebbe col tempo riversato nel patrimonio spirituale di tutta la FSO.

I capitoli del libro procedono speditamente con la morte dei genitori (capitolo IX), l'impegno nel ramo femminile della Gioventù Operaia Cattolica, fondata in Belgio da padre Joseph Cardijn (capitolo X), fino a giungere, nel 1938, alla fondazione de «L'Opera» (capitolo XI): nello stesso giorno, il 18 gennaio di quest'anno, sia il padre Hillewaere che Julia Verhaeghe ebbero separatamente la stessa esperienza interiore: decisero di abbandonarsi spiritualmente al Sacro Cuore di Gesù per farsi strumenti del nuovo carisma; ambedue considerarono sempre tale avvenimento la fondazione della FSO.

I capitoli successivi narrano i difficili avvenimenti della Seconda Guerra Mondiale: il primo sviluppo del carisma (capitolo XII), gli effetti della conflagrazione bellica sull'ambiente della fondatrice (capitolo XIII), l'abbandono della casa familiare (capitolo XIV), l'apostolato tra le collaboratrici familiari nella cittadina di Kortrijk (capitolo XV), la preoccupazione interiore per l'unità nella Chiesa (capitolo XVI).

Gli ultimi capitoli sono dedicati alla crescita iniziale della fondazione: le prime consorelle (capitolo XVII), la vita comunitaria (capitolo XVIII), la prima casa, a Sint-Niklaas (capitolo XIX), l'apertura della casa di Bruxelles (capitolo XX), l'apostolato al servizio delle famiglie (capitolo XXI), la crescente consapevolezza della difficoltà di restare all'interno dell'Azione Cattolica specializzata, per una differenza di accenti: questa si dirigeva sempre più verso una centralità dell'impegno sociale, mentre la comunità fondata da Julia Verhaeghe voleva privilegiare gli aspetti spirituali della vocazione dei suoi membri; e dunque la separazione dalle iniziative promosse da mons. Cardijn (capitolo XXII), separazione avvenuta comunque all'insegna del reciproco rispetto e comprensione: il fondatore della JOC e padre Hillewaere continuarono infatti a nutrire l'uno per l'altro sentimenti di stima e d'amicizia. Il capitolo XXIII è dedicato al rilevamento di un convento rimasto abbandonato a Villers-Notre-Dame, nel quale fu riservato il Santissimo Sacramento il 31 ottobre 1950 (capitolo XXIV): avvenimento, questo, importantissimo per la storia della FSO, dato che era la prima volta che una casa della giovane fondazione riceveva il permesso di custodire l'Eucaristia.

Pur trattandosi di una prima approssimazione, dalla lettura del libro emerge con chiarezza la figura di Julia Verhaeghe, ben delineata nella sua capacità di accoglienza del prossimo, di sopportazione serena di prove, sofferenze e fatiche; nella sua umiltà; nella sua intensa vita spirituale, che la rendeva capace di una profonda conoscenza della realtà (difatti molte persone si meravigliavano assai quando venivano a sapere che ella aveva compiuto soltanto gli studi di scuola elementare); nel suo sincero amore per la Chiesa, ben rappresentato dalle parole scelte per dare un titolo a questa biografia: "ha amato la Chiesa".

Il libro è senz'altro di notevole utilità per lo studioso di storia della Chiesa contemporanea, dato che presenta la vita della fondatrice di una dinamica realtà presente nella cattolicesimo odierno, sorta nel secolo scorso, nei fecondi decenni che precedettero il Concilio Vaticano II.

J.B. TORELLÓ, *Psicología y vida espiritual*, Rialp, Madrid 2008, pp. 254.

LA obra recoge las lecciones que el autor, psiquiatra y sacerdote (n. 1920), impartió durante varios años, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en Roma.

Consta de catorce capítulos que se pueden agrupar en tres secciones: un marco general (capítulos 1-2), una exposición de conceptos psicológicos (capítulos 3-10), y algunas situaciones particulares (capítulos 11-14).

El primer capítulo lleva por título *La Psicología, entre Ciencia natural y Filosofía*. Narra los esfuerzos de la humanidad por conocer los fenómenos más profundos del ser humano, a partir de Platón y Aristóteles. Muestra como los teólogos y maestros de vida espiritual «han sido los grandes conocedores del alma» (p. 17).

La psicología inicia como ciencia en el siglo XIX. Pronto asume un enfoque exclusivamente experimental, cayendo en el llamado *psicologismo*: el afán de explicar cualquier fenómeno humano en clave psicológica. Reaccionan numerosos científicos humanistas, que no renuncian a ver al hombre en su unidad de cuerpo, alma – psique – y espíritu, sin caer en reduccionismos. Uno de ellos, Viktor Frankl (1905-1997), filósofo y psiquiatra de Viena, fundador de la Logoterapia, subraya la esencial *unidad del hombre vivo*.

Con el subtítulo *Psicologismo eclesialístico*, expone el intento de psicologizar la vida de fe, la espiritualidad y la piedad, que afectó primero a las iglesias protestantes y entró en los años sesenta en ambientes de la Iglesia Católica. Eran los tiempos en que algunos sacerdotes se dejaron encandilar por el psicoanálisis freudiano.

En el segundo capítulo, *Filosofía, Psicología y Medicina*, profundiza en la realidad espiritual del ser humano. Muestra la *pérdida de humanidad* de la psicología, que fluctúa entre materialismo y psicologismo. Con Sigmund Freud (1856-1939) se ponen los fundamentos en los dinamismos del inconsciente y en el principio de la homeóstasis, donde todo tiende al equilibrio, a regular la energía psíquica llamada *libido*, de contenido sexual. Alfred Adler (1870-1937) admite un *sentimiento de inferioridad* y una fuerza motivacional nueva: la *voluntad de poder*; y Carl Jung (1875-1961) acepta una religiosidad basada en *arquetipos* o modelos preexistentes en un *inconsciente colectivo*.

Se concluye esta primera parte con la necesidad de hacer una buena antropología, para adquirir un conocimiento del ser humano que no excluya la dimensión espiritual. Ante los reduccionismos de la *psicología del profundo*, que inicia con Freud, cita como proféticas las palabras del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl (1859-1938): «O el ocaso de la cultura mediante la alienación del sentido de la vida y, por tanto, hundimiento en la barbarie, enemiga del espíritu, o el renacimiento de una cultura del espíritu filosófico gracias al heroísmo de la razón, en cuanto capacidad de superar definitivamente el naturalismo» (citado en p. 30).

La segunda sección penetra en la psicopatología, sin pretender dar detalles sobre enfermedades o establecer una terminología unívoca. El profesor Torelló no entra en la definición de conceptos. Por ejemplo, las *Neurosis* de las que habla son un conjunto de síntomas o manifestaciones psíquicas no específicas, sin causas orgánicas, una especie de «angustia existencial» (p. 46). Vienen a ser, en cierto sentido, como las *neurosis noógenas* causadas por problemas existenciales y espirituales.

Hoy se acepta que la enfermedad psíquica se debe a múltiples factores, donde caben como uno más los conflictos espirituales. Sin esta premisa, daría la impresión de que

Torelló cae en un determinismo no ya biologicista, sino espiritualista, del que él mismo advierte: hay que «estar atentos para no ceder a la seducción espiritualista» (p. 45).

El libro explica a continuación el origen de las *neurosis*: resume la teoría freudiana y otras similares; y recoge las opiniones de Allers, Frankl, Boss y Knoepfel. Aunque nombra a numerosos especialistas, tampoco busca ser exhaustivo.

Sin entrar en los modernos métodos de curación de enfermedades psíquicas, Torelló se detiene en lo que muchas veces se encuentra en estas personas: una «equivocada actitud humana ante la vida» (p. 59), por lo que será preciso para tratarlas – dice – «descubrir el error primordial» y luego avanzar por un nuevo camino de responsabilidad.

Con estas ideas de fondo prosigue el capítulo *Neurosis y vida espiritual*, donde esboza las relaciones entre psicoterapia y dirección espiritual. Toca el tema de la relación entre la santidad y la neurosis, citando a Rudolf Allers (1883-1963): «la única persona liberada por completo de la neurosis es la que pasa la vida auténticamente entregada a los deberes naturales y sobrenaturales de la existencia» (pp. 62-63). Concluye que la neurosis no es compatible con la santidad: «una personalidad neurótica no puede coexistir con la santidad» (p. 63).

Esta afirmación sólo se comprende en el contexto en el que Torelló sitúa las *neurosis*: sintomatología producida por marcado egocentrismo. No se refiere a aquellos que, sin una voluntariedad actual, poseen y poseerán probablemente toda su vida alguna deficiencia psicológica, que no les impedirá ganar el cielo, aceptándola y dejándose ayudar.

Toca también en estos apartados el tema de la *falsa espiritualidad* de los neuróticos, que recuerda a algunas señoritas de la sociedad europea de principios de siglo xx, llenas de miedos, angustias, escrúpulos... que, según dicen, encontró Freud y le hicieron concluir, equivocadamente, que la religiosidad era patológica. Es aquella espiritualidad de quienes «confunden la timidez con la humildad; el repudio de la carne con la castidad; el sentimentalismo con la devoción» (p. 69).

En el capítulo quinto diferencia *instintos, afectos y emociones*. Situados en la *zona anillo* de la personalidad, como un puente entre el soma y la psique, constituyen el *corazón* o núcleo más profundo del ser humano. Explica el significado de estos conceptos y concluye en la acertada frase: «un corazón bien educado hace santos» (p. 88).

Sigue el capítulo *Temperamento y carácter*. Ambos forman la personalidad del individuo, única e irreplicable: «no es fija, inmutable o definida para siempre, sino que es a la vez unitaria y dinámica, capaz de desarrollarse» (p. 90).

En el capítulo dedicado al *Egocentrismo*, se encuentran interesantes convergencias entre lo psíquico y lo espiritual. El egocéntrico empequeñece. «Ser persona significa vivir una única e irreplicable relación con el otro, es decir, con Dios y con su creación» (p. 110). Cita a Fritz Künkel (1889-1956), discípulo de Adler, que explica cómo se forma y se va enraizando el egocentrismo y hace una división en cuatro tipos: *Estrella*, que busca sobre todo ser admirado; *Nerón*, con sus deseos de dominar; *Cenicienta* o *Trepador*, cuya meta es ser protegido; y *Tortuga*: los duros e impenetrables, aparentemente sin corazón, que aspiran a ser dejados solos.

Torelló muestra magistralmente la devastadora repercusión de actitudes egocéntricas, hiperreflexivas, en la vida espiritual: «la vida religiosa del egocéntrico se falsea desde su misma raíz, porque no conoce el amor [...], sólo se ama a sí mismo» (p. 123). La aspiración a ser santos pasa a ser la ambición de impecabilidad: «desconoce la paciencia», vive en la inestabilidad; «es desconfiado por no ser humilde»; «no es generoso,

desconoce la magnanimidad, la audacia, los grandes deseos, la entrega que se olvida de sí mismo» (p. 125).

La *Maduración de la personalidad* será una superación del egocentrismo, pasar del ser servido a servir. El don de sí es la plena manifestación de madurez. Recorre algunas etapas desde la infancia a la adolescencia: ese momento en que «el yo se descubre a sí mismo como uno, único, libre y responsable» (p. 132).

El capítulo noveno aborda *la angustia, la culpa, la confesión, la dirección espiritual y la psicoterapia*. Comenta las múltiples confusiones por la pérdida del sentido del pecado. Subraya la idea de Santo Tomás, de que el pecado entrafña siempre amarse a sí mismo más que a Dios. En la formación de la conciencia describe el *legalismo* o reducción del pecado a simple infracción legal, que lleva a un miedo enfermizo y puede incluso favorecerlo; y la «*manía moderna* de interiorizar excesivamente la vida moral» (p. 152): se carga tanto la mano sobre el aspecto del amor, que la ley casi desaparece o se desprecia. Se exagera el «ama y haz lo que quieras».

Torelló afirma que el pecado puede causar patología, lo que resulta lógico si se considera la unidad de las dimensiones física, psíquica y espiritual. No es la culpa, sino la grieta de romper con el Creador, lo que hace daño. Para Freud, en cambio, la culpa es la gran descompensadora de la vida psíquica y la principal causa de neurosis; es reflejo de un deseo ancestral de parricidio, producto de factores biológicos, expresión de conflicto entre el *Eros* y el *instinto de muerte*, o tensión entre el *Yo* y la imagen interiorizada de padre.

Recoge cómo numerosos psicólogos y filósofos recuperan un sentido auténtico de culpa. Así, Viktor Frankl, que sigue a Max Scheler (1874-1928), ve la culpa como expresión de la dignidad de la persona. El ser humano es capaz de ser culpable: el criminal «tiene derecho a ser juzgado culpable» (p. 158) y no un mero producto del ambiente, la herencia o los instintos.

Los últimos conceptos de esta sección son el *Dolor* y el *consuelo*. No pasa por alto que el dolor ayuda a la persona a madurar. Adquiere sentido en la medida en que se sufre por otro, se transforma en sacrificio. Además, para llevar bien el sufrimiento, el hombre necesita un consolador que no puede encontrar plenamente entre sus iguales, pues como él son limitados y finitos: «solo Dios consuela realmente» (p. 173).

Llegamos a la tercera sección. El primer tema es la *Psicología de la vocación*: la «dirección de la persona humana hacia una vida dedicada a Dios» (p. 179). Analiza las posibles interpretaciones, según se acentúe el hecho de *ser llamados* o la *decisión* ante esa llamada.

Siguiendo a san Ignacio de Loyola, expone tres tipos de vocación. La *iluminación repentina* al estilo de san Pablo, que es muy rara. El *atractivo sensible*, como un gusto o deseo natural por abrazar la vida religiosa: aunque puede darse, el mero atractivo o sentimiento no es signo suficiente de vocación. Y las vocaciones más seguras y claras: las *vocaciones razonadas*, en que el hombre considera con su razón iluminada por la fe, la posibilidad de donarse, y responde libremente que sí.

Para discernir la idoneidad de una llamada analiza las aptitudes y la rectitud de intención del candidato: «el consejero más prudente será aquel que investigue las aptitudes y deje libre al sujeto para que decida según su personal generosidad. No conviene fiarse demasiado de quienes con cierta despreocupación se expresan en términos como *tú no tienes vocación* o *tú tienes vocación*. El *vocaciónómetro* no existe, y al director espiritual no le compete ser una sibila ni un profeta: sólo puede aconsejar sin imponer nada» (p. 201).

En el duodécimo capítulo se ocupa de otra forma de concretar el amor: *El matrimonio, la aventura de la pareja*. Lo esencial es darse el uno al otro, con sacrificio, con renunciaciones. Para combatir las crisis, es preciso vencer la rutina, el acostumbramiento que tiende a fijarse sólo en los defectos del otro y lleva a la infidelidad, como ha dicho antes: «o el amor se inventa cada día o se desgasta en ritos sin significado alguno» (p. 139).

Ya casi al final, aborda el tema de *Psicología y mística*: la unión con Dios a la que debe aspirar todo cristiano. Torelló resalta la *unidad de vida* en los santos, como característica psicológica fundamental. Será clave no sólo en los santos, sino también en los sanos: las dobles vidas, el comportarse de una forma con Dios o en lo que a Él se refiere y de otra con los demás o en las realidades laborales y sociales, genera no pocos conflictos psíquicos.

El último capítulo afronta los fenómenos extraordinarios: las *Verdaderas y falsas apariciones*. Pone en guardia ante el *prejuicio racionalista* que llama falso a cualquier fenómeno sobrenatural; y ante la excesiva credulidad que hace aspirar sólo a lo extraordinario.

Para terminar, señalaremos tres aspectos que, a nuestro juicio, hacen que este libro no sea un texto más de psicología. El primero, la riqueza del contenido, pues abarca varias dimensiones del saber. Se trata, para decirlo con las palabras del título de otra obra de Torelló, de una *Psicología abierta*. Abierta al sentido común, a la experiencia del hombre de la calle, a las limitaciones del ser humano, al mundo de hoy con sus dilemas y a las realidades trascendentes.

Otro aspecto que le añade mérito es que puede ayudar al propio lector a conocerse mejor. Expone defectos personales, pintados con exageración literaria, pero muy reales y presentes en cierto grado en muchos. En línea con Torelló, no dudamos que una existencia orientada a Dios y a los demás no sólo enriquece la vida espiritual, sino que puede prevenir abundante patología psíquica, o ayudar a llevarla mejor cuando se presenta, cosa que sucede, también en personas muy buenas y santas. «Una vida espiritual verdadera tiende a unificar la personalidad», y se convierte en «camino de santidad y sanidad» (p. 65).

Por último, nos parece que el libro contribuye a desenmascarar el peligro de querer *psicologizar* todo. Evidencia cómo en la vida espiritual, en el discernimiento vocacional, etc., nunca serán determinantes las evaluaciones psicológicas o los *test de personalidad*. Los mejores conocedores del espíritu humano no son los psicólogos o los psiquiatras – los buenos profesionales de estas áreas lo reconocen sin dificultad –, sino las personas que buscan identificarse con Cristo, los que tratan de hacer vida propia cuanto Él nos dice en el Evangelio.

W. VIAL