

A.M. JORGE, H VILAR, M.J. BRANCO (edd.), *Carreiras eclesiásticas no Ocidente cristão (séc. XII-XIV). Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*, Centro de Estudos de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2007, pp. 352.

IL volume che recensiamo raccoglie le comunicazioni presentate nell'Incontro Internazionale «Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão» realizzatosi nell'Università Cattolica Portoghese. Con tale evento si concludeva il progetto *Fasti Ecclesiae Portugaliae: Prosopografia do clero catedralício português (1071-1325)*, di cui abbiamo già parlato in una recensione anteriore in questa stessa rivista, cfr. «Annales Theologici» 22 (2008) 191-193. Il programma della ricerca consisteva nella progettazione e riempimento di un database prosopografico del clero cattedralizio portoghese, da mettere in futuro a disposizione dei ricercatori. In questo progetto scientifico sono intervenuti molti esperti di diversi paesi. Di fatto, gli atti dell'incontro mostrano il frutto del dialogo degli storici attorno al clero cattedralizio in più paesi dell'Europa. Oltre il Portogallo si può trovare, ancora nell'ambito iberico, il regno di Castiglia e di Leone, fuori di tale area gli studi raccolti hanno per oggetto l'Ungheria, la Francia e la Polonia. I secoli analizzati sono sempre il periodo indicato nel titolo dell'opera. La volontà di divulgazione scientifica dei risultati si può anche apprezzare nell'uso delle lingue europee scelte dai ricercatori portoghesi, ungheresi, inglesi, francesi e polacchi – i quali hanno usato sempre il francese o l'inglese. I ricercatori spagnoli hanno scritto nella loro lingua. Per facilitare la consulta, tutti gli studi sono preceduti da un *abstract* in portoghese e in inglese.

I due primi contributi sono dedicati al clero cattedralizio europeo non portoghese. Il primo è di László Koszta, dell'Università di Szeged, che realizza un'analisi prosopografica dei canonici dei capitoli cattedralizi dell'Ungheria nell'epoca medioevale. Il secondo è di Iluminado Sanz Sancho, dell'Università Autonoma di Madrid, il quale ha ricercato i dati riguardanti i membri del capitolo della cattedrale di Cordova nel periodo 1238-1450 comparandoli anche con l'informazione disponibile di altri capitoli cattedralizi del regno di Castiglia studiati da diversi autori.

Il terzo studio è di Ingo Fleisch, dell'Università di Erlangen, dedicato al clero portoghese nei suoi rapporti con le università europee nei secoli XII e XIII. Nel periodo anteriore alla fondazione della prima università portoghese, a Lisbona (1288/89), l'Occidente iberico manteneva stretti contatti con l'emergente comunità accademica del resto di Europa. Alcuni fattori furono determinanti per lo sviluppo di tali contatti, ad esempio: la crescita del movimento di Cluny, la penetrazione di ecclesiastici francesi nell'episcopato della penisola iberica e l'influsso crescente del papato nella zona. Nel secolo XII, la comunità dei canonici regolari di Santa Croce di Coimbra – dove visse il lisbonense Fernando de Bulhões, più conosciuto come sant'Antonio di Padova – si convertì in uno dei centri culturali più dinamici dell'Occidente iberico e svolse un ruolo fondamentale nello stabilimento dei rapporti tra la regione di Coimbra e i centri di studi francesi. A partire della fine del secolo dodicesimo l'influsso della giurisprudenza bolognese crebbe, offrendo eccellenti opportunità ai capitoli cattedralizi della metà nord del Portogallo. La fondazione delle università di Salamanca e di Palencia costituì anche un importante incentivo per la nascita della prima università portoghese.

La quarta contribuzione è anch'essa dedicata al clero portoghese, ma nei suoi rapporti con la curia romana nel periodo tra 1213 e 1254. L'autrice è Maria João Branco, dell'Università Aperta di Portogallo. Il suo lavoro analizza le relazioni intercorrenti tra gli ecclesiastici che aiutavano i primi re portoghesi e i cardinali ispanici che, nella Curia Romana, rappresentavano e giudicavano le cause relazionate con il giovane regno del Portogallo e gli altri regni iberici. In questo scritto si cerca di individuare gli influssi di tali rapporti nelle vicende politiche. Prendendo come punto di partenza le donazioni delle decime regali alle diocesi del Regno, che il re Alfonso II realizzò in 1218, si tenta di trovare le origini di una familiarità evidente con i beneficiati di tali doni e il percorso di tali persone, nel loro rapporto con i porporati Gil Torres e Pelayo Gaitán. L'analisi di questi due cardinali, della composizione delle loro case e delle cause in cui intervennero, permette di recuperare alcuni elementi che aiutano a spiegare certi complessi processi che si sono verificati tra la morte del secondo re portoghese Sancho I (1211) e la deposizione del re Sancho II al Concilio di Lione (1245), una settimana dopo la deposizione dell'imperatore Federico II. Ad esempio, le disputate elezioni a Lisbona nel 1233, la designazione di Tiburzio come vescovo di Coimbra, la presa quasi totale dell'episcopato portoghese negli anni trenta da parte dei canonisti che erano stati vicini a questi cardinali nella Curia Romana e, in fine, la propria deposizione del re Sancho II nel primo concilio di Lione, dove Gil Torres e un rilevante numero di vescovi portoghesi erano presenti.

Il quinto studio è di Saul António Gomes, ricercatore dell'Università di Coimbra, sulla formazione intellettuale del clero secolare portoghese nei secoli XII-XIV. In esso si dà l'opportuno rilievo alle differenze tra il secolo dodicesimo e l'inizio del trecento. Emergendo da una tradizione e sensibilità liturgica e spirituale ispanica, il clero dovette integrare i modelli e la cultura ecclesiastica gregoriana, aprendosi quindi alle novità pastorali monastiche – specialmente quelle cisterciensi e dei canonici regolari – e, più tardi, dei mendicanti. L'autore si propone di guardare specialmente alcuni elementi dominanti della formazione: prima nelle scuole cattedralizie, dopo all'interno degli *studia* conventuali e, in fine, al livello universitario. La ricerca prende anche in considerazione le tendenze sociologiche della formazione intellettuale del clero portoghese attraverso diverse fonti opportunamente identificate: atti processuali, inventari di biblioteche, produzione letteraria e teologica e, anche, sguardi dall'esteriore sull'episcopato e sul presbiterato portoghese di allora.

Il sesto contributo, di Maria Helena da Cruz Coelho e Maria do Rosário Barbosa Morujão, ambedue dell'Università di Coimbra, parte dei testamenti del clero di Coimbra per individuare le reti di rapporti create dai canonici e altri chierici della diocesi conimbricense tra il 1104 e il 1324. Ancora di testamenti, ma questa volta di chierici delle diocesi di Viseu e di Lamego, si occupa il lavoro di Anísio Miguel de Sousa Saraiva, dell'Università di Coimbra. Il periodo in esame è leggermente diverso, dal 1147 al 1325.

Dopo questo gruppo di ricercatori più interessati nel Portogallo si trova un paio di lavori riguardanti il regno di Castiglia. Il primo prende in analisi tutte le elezioni episcopali in cui il re Alfonso VIII intervenne in qualche modo, cercando di intravedere il progetto di chiesa voluto dal re e quegli casi – pochi – in cui l'accordo tra i vescovi e il re non si è verificato. Il re Alfonso VIII di Castiglia regnò tra 1170 e 1214 e l'interesse di questo periodo risiede nel fatto di trattarsi dell'epoca in cui si costruisce il primo modello di monarchia indipendente per Castiglia. Essa prima di lui non conobbe se non piccole esperienze di vera autonomia. L'autore dello studio è Carlos de Ayala Martínez, dell'Università Autónoma de Madrid. Emergono dello studio due modelli

opposti di comprensione del ruolo della Chiesa nel regno di Castiglia: il modello di Alfonso VIII pretendeva la sua conversione in un elemento importante del sistema monarchico, ma sussidiario nei suoi confronti; e il modello che rispettava di più la *libertas ecclesiae*, sostenuto dai vescovi o, al meno da una grande parte di essi. Lo studio mette in evidenza che la collaborazione politica tra re e vescovi è molto più evidente e rappresentativa dello stato dei rapporti che gli eccezionali casi in cui ci fu una opposizione tra loro. Il secondo lavoro s'interessa pressoché dello stesso periodo (1157-1230), ma si concentra nei rapporti tra i vescovi del sud del regno di Leone e il loro re. Si studia anche l'influsso della condizione di frontiera della zona in esame. L'autore è Juan José Sánchez-Oro Rosa, del Centro di Studi Mirobrigensi e realizza l'analisi del ruolo dell'arcivescovo di Santiago di Compostella nell'estremadura leonese, della creazione della diocesi di Ciudad Rodrigo e dell'annessione ecclesiastica e civile di Ribacôa promossa dal re di Leone.

Dopo si trova una ricerca polacca, di Jacek Maciejewski, dell'Università Kazimierz Wielki di Bydgoszcz, sui percorsi ecclesiastici del clero polacco nella provincia ecclesiastica di Gniezno tra 1180 e 1320. In seguito si trovano tre studi dedicati a vescovi individuali. Il primo è di Herminia Vasconcelos Vilar, dell'Università di Evora, riguardante il vescovo D. Egas di Viseu (1288-1313) e la sua difesa del potere episcopale nei confronti del potere regale. Il secondo è di Peter Linehan, del St. John's College di Cambridge, e s'interessa di alcuni scritti del arcivescovo di Toledo Gonzalo Peres Gudiel datati di 1280. Il terzo è di Maria Cristina Cunha e Maria João Oliveira Silva, dell'Università di Porto, dedicato all'azione del vescovo di Porto, D. Vicente Mendes. Il suo pontificato durò dal 1260 al 1296, e la ricerca si concentra nelle dispute tra potere episcopale e regale.

Gli ultimi tre articoli sono di carattere più generale e appartengono, per il loro oggetto, a livelli di analisi alquanto diversi tra loro. Il primo tratta dei chierici inseriti nell'amministrazione governativa del re portoghese D. Diniz (1279-1325) prendendo in esame i rapporti intrattenuti tra loro e con altri personaggi. Gli autori sono Mário Farelo e Filipa Rodão dell'Università Técnica di Lisboa e André Evangelista Marques, dell'Università di Porto. Il secondo riguarda direttamente il database dei chierici più importanti della chiesa francese, che interessa nove diocesi: Amiens, Rouen, Reims, Besançon, Agen, Rodez, Angers, Mende e Sées. Gli autori sono Hélène Millet, dell'Università di Parigi 1, e il ricercatore Stéphane Raux della stessa università. Dopo una pubblicazione cartacea dei risultati delle nove diocesi, nello studio si trattano questioni relazionate con la presentazione informatica dei dati e le possibilità di ulteriori ricerche che adesso si offrono agli studiosi dell'epoca medioevale. Il terzo e ultimo lavoro è di K.S.B. Keats-Rohan, del Linacre College di Oxford, dedicato alla riflessione sul significato e la funzione dei nomi, sviluppando il loro uso come descrittivi di una persona specifica, destinati a disegnarla e categorizzarla, anche se possono esistere altre persone con lo stesso nome. L'evidenza del nome è una fonte ricchissima per lo storico, anche se non deve usarsi acriticamente nell'individuazione dell'identità di una persona nella prosopografia.

Non è possibile fare una valutazione complessiva di un volume che raccoglie gli atti di un convegno, anche se i lavori mostrano una unità tematica e metodologica considerevole. Ciò che abbiamo già detto nella recensione al volume anteriore di questo progetto si può applicare anche a questo. Ci auguriamo che questo insieme di volontà possa offrirci ancora altri frutti della loro ricerca. I due volumi che videro la luce negli ultimi anni rimarranno comunque come un tassello importante nel mosaico della storia della Chiesa dell'epoca medioevale per la sua fondatezza e solidità. Possa tale arricchimento

mento degli studi sulla Chiesa nei regni iberici – Portogallo, Leone, Castiglia, Navarra e Aragone – contribuire per un ampliamento dello sguardo della storia della Chiesa.

M. DE SALIS

V. BALAGUER, J.L. CABALLERO (eds.), *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 280.

ESTE volumen recoge las actas del Simposio internacional de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que tuvo lugar del 2 al 4 de abril de 2008. Como puede leerse en la presentación (pp. 9-16), escrita por el profesor Vicente Balaguer, presidente del comité organizador, el propósito del simposio consistía en «examinar algunos aspectos de las relaciones entre la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios que se recibe y se proclama en la Iglesia» (p. 11), tomando pie de los *lineamenta* para el sínodo de obispos sobre la Palabra de Dios, convocado para octubre del mismo año.

El libro se articula en tres partes: “Palabra de Dios, Sagrada Escritura e Iglesia”; “La Sagrada Escritura, Evangelio de Jesucristo”; y “La Escritura viva en la Iglesia”.

La primera parte se abre con la contribución de V. Balaguer, “La Sagrada Escritura, testimonio y expresión de la Revelación” (pp. 19-53). Balaguer reflexiona sobre el modo en que se debe comprender la Biblia como Palabra de Dios en la Iglesia. Tomando *Dei Verbum* como marco general de comprensión, recoge los desarrollos de los últimos años en torno a la inspiración y al canon. El modelo profético de la inspiración, profusamente desarrollado entre el Vaticano I y el Vaticano II, hasta llegar a las propuestas de P. Benoit, L. Alonso Schökel y P. Grelot, se concentraba en explicar el origen sobrenatural de los textos, partiendo del concepto de Dios como autor de cada libro. Pero este modelo explicativo no conseguía justificar la unidad de la Escritura, ni tampoco llegaba a explicar cómo Dios habla hoy a la Iglesia a través de la Biblia, que en definitiva es el aspecto fundamental encerrado en la expresión “palabra de Dios” aplicada a la Escritura, como subraya *Dei Verbum*. En el mismo sentido, Balaguer añade que cada uno de los libros que forman la Escritura se presenta más como testimonio de la revelación que como su expresión viva, de modo que una descripción de la Escritura como palabra de Dios a partir de lo que la Biblia afirma de sí misma también se queda corta en relación con la fe de la Iglesia acerca de la misma Biblia. Por eso, «la cuestión es si se puede afirmar que la Biblia, en su conjunto, y como Biblia, se puede considerar como expresión de “toda” la revelación» (p. 34). Para conseguirlo, hace falta dar cabida a la recepción de la Escritura en la Iglesia, como un conjunto de libros unidos por su raíz (la proclamación apostólica) y en definitiva por su referencia a Jesucristo. Se trata de una línea esbozada por el Vaticano I y constatada especialmente por Rahner, que indicó una nueva dirección a los estudios sobre la inspiración bíblica. De este modo, concluye Balaguer, el camino para entender la Biblia como palabra de Dios depende de su recepción por la Iglesia, como palabra apostólica dirigida a ella. «Así es instrumento de revelación. Esto no descarta, antes bien lo exige, que cada libro, individualmente, se tenga como lo que es: testimonio y expresión de la revelación que aconteció. Pero sin la relación con los otros libros bíblicos, y sin la Iglesia, resulta difícil tener a esos libros como palabra de Dios actual, dirigida a nosotros» (p. 53).

Completan la primera parte cuatro contribuciones más breves. En “La Sagrada Escritura, libro de la Iglesia” (pp. 55-73), Santiago García Jalón ofrece una reflexión lingüística sobre las relaciones entre Escritura y Tradición, estudiando el vínculo entre el significa-

do y la enunciación. Concluye que la tradición, que se mantiene en la Iglesia, no impone un significado a los textos, pero permite conocer la acción enunciadora original del emisor y así contribuye a evitar la polisemia.

A continuación, desde la teología fundamental, César Izquierdo trata sobre la “Función de los textos en la tradición” (pp. 75-82). A partir del Vaticano II, se ha abandonado la presentación de la tradición como un no-texto y se ha rescatado su unidad con la Escritura, a partir de un centramiento cristológico y trinitario, que implica un respectivo descentramiento eclesiológico. En otras palabras: si se comienza desde Cristo, se descubre que la tradición es anterior a la distinción entre Escritura y tradición.

En «El texto esconde, el texto revela. La caracterización de Judas» (pp. 83-99) de Carlos Jódar, se abandona el discurso teórico mantenido hasta aquí y se propone un ejemplo de cómo un texto al manifestar un sentido deja otros en la sombra. En los evangelios, el modo de presentar al personaje “Judas Iscariote” esconde muchos aspectos de la realidad, para destacar el que se tiene por fundamental. En efecto, en Mc y Mt, se atribuyen a Judas solo dos epítetos: “uno de los doce” y “el que lo entregó”. Lc y sobre todo Jn añaden más información. Pero en los cuatro evangelios Judas es un personaje plano, cuya caracterización se reduce a un único rasgo, la traición. El texto esconde otros aspectos de Judas, pero de esta manera consigue revelar el decisivo, que se entiende a partir del final (final de su vida y final del relato que se refiere a él).

Cierra esta primera parte Rafael García Pérez, historiador del derecho, con “Reinterpretación desde la historia de textos autoritativos” (pp. 101-108). Repasa con brevedad el modo en que se han interpretado los textos jurídicos desde la edad media hasta la actualidad, con la intención de proporcionar a los exegetas posibles analogías con la historia de la interpretación de los textos bíblicos en la Iglesia. Concluye notando cómo hoy se ha superado la concepción que imperaba en la modernidad, que reducía el derecho a ley y no dejaba espacio, en nombre de la razón científica, tanto a la historicidad de las leyes como a la tarea interpretativa prudencial del juez. No es difícil constatar que la exégesis bíblica ha recorrido un camino paralelo.

La segunda parte contiene textos de diverso tipo. Algunos son de corte más general, como el de Miguel Ángel Tábet, “Las escrituras de Israel, Evangelio de Jesucristo” (pp. 129-152), y el de Bernardo Estrada, “La recepción cristiana de la predicación de Jesús” (pp. 153-169). Junto a ellos, se encuentran otros más específicos, como el de Dariusz Kotecki sobre el papel de la Escritura en la cristología de Ap 1-3 (“Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: Cristología teocéntrica en el Apocalipsis de San Juan”, pp. 171-186) y el de Luis Sánchez Navarro, “La Escritura para las naciones. Acerca del universalismo en Mateo” (pp. 187-203). Esta última contribución puede considerarse un óptimo ejemplo de cómo una lectura atenta del texto permite superar aparentes contradicciones.

En esta segunda parte, destaca la conferencia de Antonio Pitta, “Jesucristo proclamado Señor en la Iglesia: Pablo y las primeras profesiones de fe” (pp. 111-127). Apoyado en las conclusiones del método histórico-crítico, Pitta distingue dentro del *corpus paulinum* tres textos que suelen tenerse por prepaulinos: 1Co 15,3-5; Rm 1,3b-4a y Flp 2,5-11 (significativamente, los mismos textos se analizan en la contribución del profesor Estrada). En los tres aparece, de diversas formas, el papel de las Escrituras en la configuración de la cristología. Luego Pitta intenta mostrar qué añadió san Pablo a esta cristología recibida. Piensa que Pablo enfrentó directamente la paradoja de la cruz, a partir de Dt 21,23, para afirmar – apoyado en la misma escritura – su valor salvífico.

Finalmente, en "La recepción del Antiguo Testamento como palabra de Jesucristo en el cristianismo primitivo" (pp. 205-210), Jorge Juan Fernández Sangrador propone recuperar la idea de algunos Padres, especialmente de san Justino, según la cual no solamente el Antiguo Testamento se cumple en Cristo, sino que es el mismo Cristo quien hablaba a patriarcas y profetas. Moisés no pudo ver al Dios invisible, pero sí a Cristo. Se debería estudiar si para la Iglesia el Antiguo Testamento es solo palabra sobre Cristo o si es necesario creer que es palabra de Cristo.

La tercera y última parte del libro es la más breve. Comienza con la intervención de Olivier-Thomas Venard, profesor en la *École Biblique* de Jerusalén: "Del canon bíblico a la vida cristiana" (pp. 213-236). Venard trata el tema del canon, pero no en cuanto a la historia de su formación, a la que alude brevemente, sino a los vínculos que se pueden establecer entre este proceso y la vida de la Iglesia. «Sería poco histórico reducir la aparición de los cánones a decisiones disciplinares exteriores a su objeto mismo» (p. 213), pues la autoridad de la Iglesia solo ha pretendido reconocer un canon ya existente, que para su constitución requería un fuerte principio unificador. Propone como tesis inicial que «la autoridad del Verbo encarnado, muerto, resucitado, en cumplimiento de las Escrituras, fue uno de los factores principales que hizo emerger un canon de escritura cristiano en el marco de la cultura escriturística judía de los primeros siglos» (p. 214). En efecto, se puede mostrar cómo la autoridad de Jesús actúa sobre los libros, confiriéndoles unidad: es el movimiento «de Jesús al libro», presente entre sus primeros discípulos. «La resurrección de Jesucristo cataliza la unificación de las Escrituras en un solo Libro, pero es sólo gracias a estas Escrituras y finalmente a este Libro como pudo ser expresada y conocida» (p. 221). Esta dinámica encuentra su continuidad en la recepción eclesial de las Escrituras – la proclamación litúrgica, la *lectio divina* –, que marcan el camino «del libro a Jesús».

Sigue una breve contribución de Leo Elders, «Los sentidos de la palabra *auctoritas* en las obras de Santo Tomás y su recurso a las autoridades» (pp. 237-247). Contiene un catálogo de usos de la palabra *auctoritas* en Tomás de Aquino (algunos textos son magníficos, como el de *S.Th.* II-II q. 10 a. 12 co). Al final, Elders toca el problema de la relación entre Escritura y tradición. Harnack sostenía que en este punto santo Tomás pensaba como Lutero. Sin embargo, Tomás no deja dudas al respecto: «omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane» (*S.Th.* II-II q.5 a.3 ad 2).

Como ocurría con el profesor García, Luis Galván, con "Estrategias retóricas de autoridad" (pp. 249-262), enriquece el discurso sobre la Biblia desde una perspectiva externa, en este caso, desde el campo de los estudios literarios. Galván parte de la distinción propuesta por Northrop Frye en *Words with Power* entre cinco tipos de discurso: descriptivo, lógico, retórico, poético y kerygmático. Cada uno tiene un modo propio de presentar la verdad. El discurso descriptivo puede recurrir a testigos presenciales; el lógico se basa en silogismos, etc. Galván da varios ejemplos tomados de la Biblia y de las novelas de caballería. Lo más interesante se encuentra en sus conclusiones. La primera de ellas es «la esencial menesterosidad de todo texto. Su veridicidad no puede quedar garantizada por la sola constitución verbal; su aspiración a decir la verdad necesita de la benevolencia y la cooperación de los lectores» (p. 260). De este punto se pasa al siguiente: la autoridad de un texto depende de la de su "padre", es decir, de la autoridad de aquel que lo presenta: «estas consideraciones pueden ser de interés para la reflexión sobre la autoría

y el destinatario de la Escritura [...]. Por ejemplo, cabe preguntar: ¿a quién se dirige uno cuando quiere entender un texto de la Escritura? Pues bien, a quien se dirige, a ese es al que está considerando padre del texto» (p. 260).

El libro se cierra con la conferencia de clausura, “Escritura, Tradición y Magisterio” (pp. 265-279), de mons. Francisco Pérez González, arzobispo de Pamplona.

J.C. OSSANDÓN

M. FAZIO, *Cristianesimo e laicità. Il pensiero cristiano del '900 nel periodo tra le due guerre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 228.

MARIANO FAZIO, storico e filosofo, è stato il Rettore Magnifico della Pontificia Università della Santa Croce e vi ha insegnato Storia delle dottrine politiche e Storia delle idee contemporanee.

Con il suo libro, il professore Fazio presenta una proposta per uscire dalla crisi culturale odierna. Egli comincia con una riflessione sul momento culturale presente e finisce con la chiave – a mio avviso – dello scopo implicito del volume: «Non possono forse questi principi [...] guidare oggi i cristiani nella costruzione di un mondo più umano, più fedele al progetto originario di Dio per la città degli uomini?» (p. 221). Ho omesso di proposito i “principi” individuati dall’autore perché sono la conclusione della ricerca che mi accingo a passare in rassegna.

Lo storico Fazio ha guardato alla crisi culturale della prima metà del xx secolo e ha attinto dagli scrittori cristiani più significativi le proposte per una via d’uscita.

Oltre al crollo della società che diede vita a due conflazioni di dimensioni spaventose, gli anni Venti e Trenta del secolo scorso videro un rinnovamento religioso di stampo intellettuale, con la conversione al Cristianesimo di figure di spicco nell’ambito della letteratura, della storia, della filosofia. Il fenomeno interessò tutta l’Europa, ma il maggior numero di conversioni si ebbe in Francia e in Inghilterra. Questi scrittori si interrogarono sulla direzione che avrebbe dovuto riprendere la società per evitare uno sviamento micidiale per l’umanità, e in concreto per l’Europa.

Fazio si sofferma sugli scritti di Nicolaj Berdjaev (1874-1948), Étienne Gilson (1884-1978), Emmanuel Mounier (1905-1950), Jacques Maritain (1882-1973), Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), Hilaire Belloc (1870-1953), Christopher Dawson (1889- 1970) e Thomas Stearn Eliot (1888-1964). I primi quattro si mossero in ambito francese, gli altri in ambito britannico. Per questo motivo, Fazio divide gli autori in due parti che presenta con una breve descrizione di contesto nei capitoli intitolati “Il rinnovamento cattolico in Francia (1900-1939)”, “Il pensiero cristiano in Inghilterra (1900-1939)”.

L’analisi delle opere degli autori scelti fa vedere che le direzioni da intraprendere non si soffermano in proposte di ordine politico concreto – alcuni le fecero – ma vanno più in fondo: per loro la risposta è cristiana e pertanto queste vie escono dal loro ambito nazionale e possono essere applicate dovunque. Queste sono veramente proposte culturali in conformità con una crisi che ha manifestazioni non soltanto politiche ma anche economiche, sociali, artistiche, letterarie, filosofiche, ecc. Nessuno degli autori studiati, come sottolinea Fazio nella conclusione, propone la fondazione di un partito dei cattolici o dei cristiani; ciò che è fondamentale è la coerenza delle opzioni politiche con i principi della fede e della morale cristiana.

Fazio individua tre caratteristiche comuni in queste proposte. La prima è che «tutti gli autori studiati cercano di superare la concezione liberale della religione, intesa co-

me elemento privato della coscienza individuale, che non deve manifestarsi nella vita sociale. Secondo i nostri autori, è proprio l'esclusione di Dio e dei valori trascendenti dalla vita sociale la causa di questa situazione critica di disorientamento, che oscilla tra il volontarismo totalitario e il nichilismo della disperazione. [...] Si tratta piuttosto di tutelare, nella Modernità, l'ispirazione cristiana nei costumi dei popoli e nelle istituzioni sociali, nell'ambito del riconoscimento della legittima autonomia del temporale» (p. 219). La seconda caratteristica «è l'affermazione della necessità della coerenza, da parte dei credenti, tra fede e vita, perché la società torni ad acquisire una valenza cristiana. Tale coerenza implica il fedele compimento dei doveri politici e sociali, familiari e individuali, e un atteggiamento attivo che promuova le necessarie riforme nella struttura della società per renderla più degna della persona» (p. 220). Il terzo elemento comune è «il riconoscere agli intellettuali cristiani un ruolo di primo piano nella riforma della società» perché il problema di fondo del periodo è una visione dell'uomo sbagliata dato che non è aperta alla trascendenza, fonte di significato esistenziale.

Si tratta, dunque, di un libro positivo in quanto offre proposte di miglioramento culturale. Nelle riflessioni finali, l'autore fa riferimento agli insegnamenti di san Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei, e a papa Pio XI che scrissero – in diverso contesto – in modo da incoraggiare una coerente presenza cristiana nella vita sociale del loro tempo.

Il titolo spagnolo dato al libro, *Cristianos en la encrucijada: los intelectuales cristianos en el periodo de entreguerra* (Rialp, Madrid 2008), risponde più fedelmente al contenuto rispetto a quello italiano, in quanto questo, racchiudendo la discussione sulla presenza del Cristianesimo nella vita politica e sociale sotto il nome di laicità, sembrerebbe più adatto al contesto odierno che alla situazione di allora e potrebbe dar adito ad equivoci sul libro.

M.E. OSSANDÓN

P. FLORENSKIJ, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, pp. 340.

PAVEL FLORENSKIJ cominciò ad essere più conosciuto nell'ambito latino della Chiesa cattolica dopo la pubblicazione dell'enciclica *Fides et ratio*, circa dieci anni fa. L'autore fu spesso paragonato con Leonardo da Vinci per la vastità dei suoi interessi e per l'abilità con cui seppe tenere insieme le più elevate speculazioni in diversificati ambiti del sapere: dalla matematica alla teologia. Rimane, ancora oggi, come uno degli esponenti della cultura russa dell'inizio del secolo xx. Come lui, anche altri grandi intellettuali si sentirono attratti dalla fede unendosi alla chiesa ortodossa russa. A volte, tramite lui, alcuni ritrovarono la fede e furono grandi esponenti del pensiero religioso russo nell'esilio, come accadde con Sergei Bulgakov (†1944). Florenskij fu docente di filosofia nell'Accademia Teologica di Mosca fino alla chiusura di tale istituzione. Si sposò, fu ordinato sacerdote della Chiesa ortodossa russa ed ebbe cinque figli. Negli ultimi anni dell'impero zarista pubblicò l'opera che lo fece diventare famoso: *La colonna e il fondamento della verità* (1914).

L'orizzonte teologico delle quattro accademie di teologia della Chiesa ortodossa russa, anche se mostrava una certa voglia di cambiare, acconsentiva ancora ad un metodo classico che consisteva nella ripetizione delle tesi cattoliche alle quali si contrapponevano le tesi protestanti, finendo col presentare la via di mezzo dove c'era la verità della

Chiesa ortodossa. La novità dell'opera di Florenskij consisteva nel mostrare un modo di fare teologia che tenesse conto degli altri ambiti del sapere umano.

Durante il regime bolscevico, vista l'eccellente competenza in materie scientifiche, insegnò nell'accademia di ingegneria di Mosca durante i primi anni dell'epoca stalinista, – ancor oggi rimane un esempio di riuscita conciliazione della ricerca scientifica con la fede –. Il governo comunista sovietico, non potendo più tollerare questo atteggiamento, lo rinchiuso nel famigerato lager delle isole Solovki all'estremo nord del Paese. Dopo cinque anni di prigionia e di lavori forzati, l'8 dicembre 1937 nei pressi di Leningrado, all'età di 55 anni, venne fucilato e tutt'oggi il suo corpo risulta disperso. Le sue opere furono tradotte nelle principali lingue europee nella seconda metà del secolo scorso.

L'opera che adesso recensiamo, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, è del 1906, fu scritta durante il periodo conclusivo degli studi all'Accademia teologica di Mosca. Dopo più di un secolo mantiene intatta la sua innovativa proposta, svelando un tesoro dell'ecclesiologia di comunione ancora sconosciuto alla cultura teologica europea occidentale. La preziosità dell'opera non risiede soltanto nelle acute e geniali intuizioni del giovane scienziato alle prese con la difficile scelta della Chiesa ortodossa, ma anche nella sorprendente anticipazione di alcuni temi cruciali tipici del rinnovamento ecclesiologicalo del secolo xx. In essa si percepisce già l'orizzonte delle opere successive, ma soprattutto si evince il suo grande zelo per la Chiesa.

Si tratta di un testo poco conosciuto che per la prima volta viene tradotto e pubblicato in italiano. L'edizione del testo è curata da Natalino Valentini, noto conoscitore del pensiero di questo autore. Il libro si presenta con un corposo saggio introduttivo di Lubomir Žak, professore di teologia fondamentale alla Pontificia Università Lateranense e riconosciuto esperto dell'opera di Florenskij, che reca il titolo *Immaginare la Chiesa Ortodossa. Florenskij e il progetto di un'ecclesiologia di comunione*. Esso è suddiviso in undici paragrafi di estensione variabile in cui si illustra il percorso vitale di Florenskij, il contesto teologico e storico in cui svolse la sua opera e i principali aspetti in cui si discosta dall'ecclesiologia classica ortodossa e dallo slavofilismo. Ritengo specialmente interessante la collocazione di Florenskij al di fuori – o piuttosto al margine – della corrente slavofila e la sottolineatura delle sue affinità con V. Solov'ëv (†1900).

Un altro aspetto di grande utilità, giustamente messo in luce da Žak è il valore accordato al linguaggio. Alcuni grandi teologi classici russi dell'800 sottolineano che il linguaggio è la via per designare la realtà. Florenskij si sofferma piuttosto nell'eccezione della Rivelazione riguardo il linguaggio con cui viene manifestata. Questo va letto all'interno della sua idea del simbolo, «una realtà che è più di se stessa», del quale il linguaggio è soltanto uno dei momenti. Nessuno di loro nega l'importanza del linguaggio e, se vogliamo, in generale, dei simboli. La diversità tra Florenskij e gli altri è però evidente, l'approccio e le sottolineature preannunciano un filone di ricerca promettente. Per Florenskij è più interessante studiare quelle emozioni che le parole «suscitano nello spirito, cogliendo cioè nelle parole una sorta di immagini vive, la cui anima resta illesa solo se a esse ci si accosta senza intermediazioni, in nudo spirito» (p. 106) e non fa tanto affidamento a ciò che la parola in se stessa può offrirci etimologicamente. Può sembrare che si tratti di uno studio dalle ripercussioni soggettive delle parole, che potrebbe racchiudere il discorso in una manifestazione della sua peculiare esperienza personale, ma non è così. È piuttosto una apertura a livelli diversi della parola, i quali insieme, ci dicono più sulla realtà della mera analisi filologica. È anche il riconoscimento di una gnoseologia che va oltre la nuda ragione positivista. Quando leggevo il riferimento a questi presup-

posti nell'introduzione non ho potuto non pensare a quanto sarebbe interessante fare uno studio con questo approccio al linguaggio e ai simboli sotto la luce della semiotica nordamericana di allora, ad esempio, con C.S. Peirce e altri autori posteriori.

Žak finisce la sua introduzione offrendoci una breve bibliografia, dopo la quale si trova l'opera del teologo russo.

Florenskij cercò di radunare in essa il materiale specificamente ecclesiologico, analizzandolo e usando anche le opere di autori cattolici, protestanti e ortodossi. L'opera è divisa in sette capitoli che cominciano con una considerazione metodologica e seguono, via via, l'esame dei nomi della Chiesa che possono favorire l'esperienza interiore della stessa Chiesa. È interessante la disamina del brano di Ef 1,23, di cui la storia della Chiesa registra una pluralità di interpretazioni. Senza negare la possibilità di diverse interpretazioni, Florenskij sceglie una visione processuale in cui la Chiesa corpo di Cristo compare con una vitalità che le viene da Cristo stesso il quale la riempie nell'azione di ricolmare i fedeli e, tramite essi, tutto il creato.

La parte per così dire più originale del libro corrisponde alla definizione simbolica della Chiesa trattata nel capitolo v. Siamo di fronte un giovane Florenskij, ma è possibile vedere già ciò che apparirà con più profondità ne *La colonna e fondamento della verità*. Nel sesto capitolo l'Autore studia i complessi rapporti tra Chiesa e Regno di Dio in una forma alquanto nuova per l'epoca in cui scrive – inizi del secolo xx –.

Più volte compare nel testo un rilievo del curatore – Natalino Valentini – in cui rimanda all'ecclesiologia eucaristica di altri teologi ortodossi come N. Afanas'ëv, J. Zizioulas, molto posteriori a Florenskij. Così suggerisce al lettore di comparare le espressioni degli uni e gli altri, senza però fare di Florenskij un sostenitore dell'ecclesiologia eucaristica *avant la lettre*. Va detto, inoltre, che l'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ëv, per quanto valutata nell'Occidente cattolico da de Lubac, Congar, Ratzinger, Tillard, McPartlan e altri, è stata per certi versi fortemente criticata all'interno delle chiese ortodosse. Per fortuna esistono più "ecclesiologie eucaristiche" nell'ambito ortodosso: alcune di esse sono anteriori a Afanas'ëv, come quella di Florenskij, Florovskij e Bulgakov, che assumono uno sguardo per così dire più "universalistico". Altre sono posteriori, come quella di Zizioulas che, pur ispirandosi ad Afanas'ëv, lo corregge. Alla fin fine, forse saremmo costretti ad affermare che non esiste una "ecclesiologia eucaristica" *sic et simpliciter*, ma piuttosto più ecclesiologie eucaristiche. In questo senso, si ringrazia il curatore di non aver presentato Florenskij come un ispiratore di Afanas'ëv. Caso mai, sembra che tutti e due abbiano attinto dalla Sacra Scrittura l'intuizione della radice eucaristica della Chiesa.

Il rilievo appena fatto per l'ecclesiologia eucaristica si può applicare anche ad altri suggerimenti del curatore, in cui indica alcuna possibile coincidenza tra dottrina cattolica e ortodossa. Ha fatto bene a suggerire più che ad affermare, e dietro il suggerimento si evince la difficoltà di vedere l'incontro-dialogo con l'ecclesiologia ortodossa quale causa principale del rinnovamento ecclesiologico del secolo xx in casa cattolica. Non tutto si può leggere sotto questa luce, e spesso in campo biblico si può affermare proprio il contrario. Dietro ogni suggerimento del curatore si nasconde un campo di ricerca di cui potrebbe occuparsi un dottorando per un bel po' di tempo. Ci auguriamo che questo libro possa essere letto anche con questa prospettiva dagli studiosi di Florenskij.

Le annotazioni del curatore – N. Valentini – aiutano ad avvicinare Florenskij al lettore occidentale che non conosce bene le vicende e le circostanze della Chiesa ortodossa russa di cent'anni fa. Lo stesso si può dire del saggio introduttivo di L. Žak. In tal senso il libro qui recensito pare orientato ad un pubblico più generale e non per gli studiosi.

In fine, ci sembra che il libro rientri in quello che il venerabile Giovanni Paolo II auspicava nella lettera apostolica *Orientale Lumen*, n° 24, cioè, una più approfondita conoscenza della teologia orientale, in questo caso ortodossa. Anche se Florenskij non è ritenuto un teologo di riferimento condiviso da greci e slavi – che a volte lo accusano di essere più “occidentale” di loro –, è una voce importante che aiuterà senza dubbio a capire con più profondità la “costellazione” del pensiero orientale e, quindi, a smontare una certa idea monolitica dell’Ortodossia.

M. DE SALIS

M. FERNÁNDEZ, J. MARÍA (eds.), *Los obispos españoles ante los conflictos políticos del s. xx*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008, pp. 293.

EL seminario permanente “Iglesia Española siglo xx” de la Facultad de Teología San Dámaso aborda, en este libro colectivo, el estudio de las intervenciones episcopales *in temporalibus* (por usar la expresión de uno de los colaboradores del volumen). El objetivo, que se hace explícito en la introducción, es evidenciar la aportación de la Iglesia en la construcción de la sociedad española, a lo largo del siglo recién terminado y, de modo particular, su contribución a la consolidación del actual régimen democrático.

La obra se estructura en cuatro grandes colaboraciones, que responden a los cuatro periodos más característicos de la historia de España en el siglo xx: el reinado de Alfonso XIII, la II República y la guerra civil, el régimen de Franco y, por último, la transición democrática.

Andrés Martínez, autor de la primera contribución titulada “Magisterio episcopal en el reinado de Alfonso XIII” (pp.13-76), es un buen conocedor de la historia de la Iglesia durante la Restauración. En sus páginas, procede en tres etapas: en la primera ilustra – partiendo básicamente de la documentación de la Nunciatura de Madrid – lo que podríamos llamar el proceso de “despolitización” del episcopado español. Este proceso se llevó a cabo siguiendo las indicaciones de León XIII y culminó en la segunda década del siglo xx. A continuación, Martínez expone el magisterio colectivo de los obispos españoles – organizados desde 1921 en la Conferencia de Metropolitanos –, en el marco de un amplio y documentado contexto político. En la última parte de su colaboración, el autor prescinde del relato cronológico, para ofrecer unas consideraciones que reivindicaban el papel de la Iglesia durante la restauración canovista.

Nicolás Álvarez de las Asturias, escribe una brillante contribución titulada: “Los obispos españoles ante la II República y la Guerra Civil” (pp. 77-121). Con un estilo desapasionado, ofrece una rigurosa y sugerente exposición de las cuatro intervenciones colectivas del episcopado sobre la legislación republicana en materia de religión. La exposición se enmarca en una adecuada contextualización política y – conviene subrayarlo – en la explicación, a modo de premisas, de las claves de pensamiento – la autocomprensión que la Iglesia tenía de su ser y de su misión –, necesarias para entender y valorar esas declaraciones. En estas páginas se bosquejan con acierto las posibilidades y los límites que existieron para “cristianizar” la República. La posición de los obispos ante la guerra civil, se analiza en una segunda parte, igualmente interesante. Álvarez de las Asturias, evitando simplificaciones y generalizaciones tan al uso en estos temas, concluye: «deklarar la legitimidad del bando nacional era apostar por la supervivencia de la Iglesia. Si en las relaciones con el bando victorioso, los obispos españoles comprometieron la libertad de la Iglesia, es asunto que excede este estudio» (p. 121).

José María Magaz, editor del volumen, colabora con el tercero de los trabajos, que lleva por título: “Los obispos españoles en la última década del régimen de Franco” (pp. 123-207). La exposición de este complejo periodo – que entrelaza la etapa postconciliar y la agonía del régimen franquista – inicia con un epígrafe dedicado al Concordato de 1953: «el documento que mejor define el modelo de relación entre la Iglesia y el Estado Franquista» (p. 124). A continuación, Magaz expone, aportando largas citas de los documentos, el contenido de los ocho pronunciamientos episcopales colectivos, correspondientes al periodo que va de 1965 a 1973: “Sobre la acción en la etapa postconciliar” (1965); “La Iglesia y el orden temporal a la luz del concilio” (1966); “Exhortación sobre la libertad religiosa” (1968); “Principios cristianos referidos al sindicalismo” (1968); “Cincuentenario de la Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús” (1969); “La Iglesia y los pobres” (1970); “Orientaciones pastorales sobre el apostolado seglar” (1972) y “Sobre la Iglesia y la comunidad política” (1973). Magaz presenta esta serie de intervenciones como expresión de un progresivo alejamiento de la Iglesia en España del espíritu del concordato y del régimen franquista en su conjunto.

El investigador de la Universidad Autónoma de Madrid, Pablo Martín de Santa Olalla, autor de numerosos trabajos sobre las relaciones entre la Iglesia y Estado durante el régimen franquista y la transición, se encarga de la última contribución del libro *La Iglesia y la transición a la democracia*. El autor, desde su más que notable conocimiento de la época, reivindica el mérito que la Iglesia tuvo en la consolidación del sistema democrático en España. El indudable interés de estas páginas queda un poco ensombrecido por el carácter maniqueo, en mi opinión excesivamente simplista, con el que se presenta la actuación episcopal del momento. Es una simplificación deudora de la visión que, sobre este periodo, ofreció uno de sus grandes protagonistas, el cardenal Enrique y Tarancón, en sus *Confesiones*.

Martín de Santa Olalla expone el “papel brillante” (p. 285) desempeñado por la Iglesia durante la transición, analizando las intervenciones episcopales en seis momentos cumbre de nuestra historia reciente: la llegada de Juan Carlos I al trono; las elecciones generales de 1977; el referéndum sobre la Constitución de 1978; los debates en torno a las leyes sobre el divorcio y la educación y, finalmente, el fallido intento de golpe de estado de 1981.

En resumen, se podría decir que estamos ante un libro interesante y pionero. Ciertamente, como señala el editor, «los cuatro estudios que ofrecemos no tienen la pretensión de ser exhaustivos y acabados» (p. 11); pero, tienen el mérito – se podría añadir – de poner de relieve el interés por explorar nuevas fuentes, perspectivas e interpretaciones, desde el análisis propiamente histórico, para avanzar en la comprensión de un pasado, aún no del todo asimilado.

F. REQUENA

S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 338.

NEGLI ultimi anni sono apparsi alcuni libri che studiano una celebre *quaestio* teologica: *l'extra Ecclesiam nulla salus*. In essa si radunano due aspetti importanti: la volontà divina di salvare tutti gli uomini e il desiderio di farlo attraverso la Chiesa fondata da Cristo. Ricordiamo lo studio di B. Sesboué adesso pubblicato in lingua italiana, *Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza: storia di una formula e problemi di interpretazione* (Cinisello Balsa-

mo 2009), un itinerario storico orientato attraverso le diverse dichiarazioni magisteriali, con l'intenzione di ricordare l'importanza di leggere i documenti del magistero con una corretta contestualizzazione storico-teologica. Esiste anche quello di G. Canobbio, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?: storia e senso di un controverso principio teologico* (Brescia 2009), che realizza un percorso tendente a disegnare i principali elementi appartenenti alla formulazione della mediazione salvifica della Chiesa lungo la storia e la loro portata teologica. Il volume che presentiamo adesso s'inserisce in questo campo offrendoci uno studio dell'assioma nei Padri africani (secoli III-IV) e in Origene. L'autrice è docente di missionologia nella Pontificia Università Urbaniana e promette ulteriori studi sul tema (cfr. p. 11).

Non occorre dilungarsi troppo sull'importanza di questo argomento ecclesiologico nei tempi odierni. Riguardo la salvezza, il nuovo contesto in cui la Chiesa si trova a dialogare con il mondo e, più ancora, con le religioni, ha fatto emergere una nuova colorazione nella riflessione su questi argomenti, lasciando al passato l'*affaire* Feeney e il giansenismo. Inoltre, sembra che a quest'oggi l'ecclesiologia stia riscoprendo la missione, anche se non si sa ancora dove porterà lo studio dell'argomento. Bastino, quindi, queste considerazioni per invitare il lettore a cogliere la portata del tema di cui ci occupiamo.

Bisogna però porre una domanda: perché fare una ricerca sui Padri della Chiesa e su un tema così "antico", quando il contesto ecclesiologico e sociale è tanto cambiato? Non sarà piuttosto una ricerca erudita che rimarrà nello scaffale della storia senza avere un effetto reale sulla odierna questione della salvezza? Penso che l'Autrice ha risposto a questa domanda quando ha premesso alla sua ricerca una riflessione su due argomenti.

Il primo è lo sviluppo e l'interpretazione dei dogmi, mostrando l'articolazione interna tra i due. Più in concreto, l'assioma *extra ecclesiam nulla salus* fu inteso in modi diversi secondo l'epoca; la nostra Autrice raccoglie consapevolmente questa diversità e trasmette ciò che ha ricevuto arricchendolo con le risposte alle sfide odierne della missione. Ovviamente, tutto ciò avviene in una cornice ermeneutica di cui la Mazzolini è ben consapevole – sottolineando il ruolo non indifferente dei modelli di Chiesa – e discutendone i problemi e le opportunità.

Il secondo riguarda i modelli di Chiesa presi dal Concilio Vaticano II scelto dalla Mazzolini quale angolo prospettico dal quale guardare la questione della mediazione della salvezza *in Ecclesia*. Esso aveva il pregio di unire l'attualità allo studio dei Padri, evidenziando anche una pluralità di modelli che si accostano senza difficoltà ai primi secoli della Chiesa. Così si riuniscono allo stesso tempo l'indagine storica di una frase e la sua attualità, senza cadere né nell'indifferentismo né nel rigorismo quando ci troviamo davanti alla spiegazione sulla necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza.

Visto il tema e le sue motivazioni, passiamo ad una descrizione architettonica dell'opera. La monografia si struttura in cinque capitoli. Il primo, come già detto, è dedicato alle premesse dello studio: l'Autrice prende come modello prospettico il complesso modello ecclesiologico del Concilio Vaticano II, soffermandosi sulle categorie di mistero, sacramento e popolo di Dio. La Mazzolini riconosce la complessità dello studio della mediazione della Chiesa riguardo la salvezza nell'orizzonte della sacramentalità e afferma che il Concilio Vaticano II non l'ha sviluppato abbastanza. Forse uno dei punti che ha bisogno di approfondimenti è quello della relazione tra Cristo, sacramento originario, e la Chiesa, sacramento derivato (cfr. p. 57). Fino a quale punto la parola sacramento, che funge da ponte, può resistere davanti alla «radicale diversità dei due soggetti posti

in relazione (Cristo-Chiesa)» (*ibidem*)? Una domanda che giustifica una indagine come quella che fa la professoressa dell'Urbaniana.

Gli altri quattro capitoli del libro percorrono il pensiero patristico sulla mediazione della Chiesa nella prospettiva del conseguimento della salvezza: il secondo prende in analisi il contesto in cui si forma il principio, esaminando in seguito la formulazione origeniana. Come si sa, la formula *extra Ecclesiam nemo salvatur* si trova nella terza omelia del libro di Giosuè, pervenuta a noi in versione latina. La Mazzolini si occupa ampiamente della cornice interpretativa del brano, tenendo ovviamente conto delle letture di Daniélou e di altri autori moderni.

Il terzo capitolo si occupa di Cipriano di Cartagine. Dopo una particolareggiata descrizione della Chiesa di Cartagine e delle circostanze delle opere del suo vescovo più famoso, l'Autrice studia il *salus extra Ecclesiam non est*. La frase già rivela l'accento sulla situazione oggettiva della Chiesa riguardo la salvezza, la quale peraltro è strettamente collegata alla celebrazione dei sacramenti. Questo rapporto è una delle caratteristiche in cui si vede la ricezione dell'immagine origeniana della casa di Rahab. La Mazzolini mostra che la Chiesa africana intendeva la mediazione della salvezza dentro di una comprensione della Chiesa come madre e anche della sua unità (e unicità). La teologa di Gorizia conclude affermando che «dalla comprensione orientale della Chiesa madre nella prospettiva della trasmissione della verità discende una più ampia visione della mediazione ecclesiale, nella quale confluiscono i temi dei *semina Verbi* e della *praeparatio evangelica* e le loro implicazioni; la figura della Chiesa madre compresa dal vescovo di Cartagine nella prospettiva della comunicazione sacramentale della vita della grazia concentra fundamentalmente l'attenzione sui soggetti ecclesiali, esortati a non abbandonare la Chiesa o, per contro, a ritornare in essa» (pp. 147ss).

Il quarto capitolo – più corposo – tratta di Ottato di Milevi e di Agostino. Viene indicata in esso l'evoluzione del modello ecclesiologicalo africano, che raggiunge la sua espressione più completa in Agostino. L'analisi dell'*extra ecclesiam nulla salus* trova in Cristo, unico mediatore, il respiro che, in Cipriano, non era ancora possibile a causa della stretta relazione della celebrazione dei sacramenti con il soggetto ecclesiale. La Mazzolini non dimentica la cauta ipotesi agostiniana riguardo altre modalità della salvezza dei pagani – dopo l'incarnazione del Verbo – collegate però sempre con Cristo rivelatore del disegno salvifico del Padre. Ogni tanto l'Autrice rievoca il percorso realizzato, mostrando alcune differenze di accenti tra Agostino e gli altri Padri e scrittori ecclesiastici studiati.

In fine, il quinto capitolo ci presenta la dottrina di Fulgenzio di Ruspe. L'*extra ecclesiam nulla salus* è letto allora in un'altra cornice e contesto che, in pratica, favorisce un irrigidimento della posizione agostiniana (cfr. p. 274). La ragione prossima di tale mutazione viene individuata dalla Mazzolini nel cambiamento di prospettiva: invece di guardare la Chiesa a partire dal disegno di salvezza di Dio, la si vede piuttosto nella sua funzione in ordine al conseguimento della salvezza (p. 275).

I capitoli che riguardano i Padri africani seguono una struttura lineare: dopo una contestualizzazione dell'ambito in cui visse ogni Padre, di lunghezza variabile, la Mazzolini presenta il suo pensiero sulla Chiesa, con speciale attenzione allo specifico modello ecclesiologicalo di riferimento e al modo di capire il rapporto tra la Chiesa e la salvezza. È convinzione dell'Autrice che il rapporto tra Chiesa e salvezza è fortemente influenzato dal modello di comprensione della Chiesa che sottostà ad ogni Padre o scrittore ecclesiastico. Una volta mostrato, si può capire il suo ruolo nell'interpretazione dell'*extra*

Ecclesiam nulla salus o, in altre categorie, della mediazione universale della Chiesa nella salvezza che Dio offre a tutti gli uomini e donne.

Il libro ha una visione ecclesiologica che si trova a metà cammino tra l'analisi storico-filologica dei testi e lo studio più teologico-dogmatico. I lettori più interessati ai contenuti, potrebbero trovare l'opera un po' lunga e non apprezzare – per esempio – alcuni discorsi in cui l'analisi filologica è prevalente. Chi invece mostri maggior interesse per la storia, sentirà la mancanza di più riferimenti alle fonti e riterrà abbondante l'uso dei commenti secondari. L'Autrice sembra puntare piuttosto verso una via di mezzo, dove chi legge potrà scoprire le indicazioni principali per muoversi in un tema ecclesiologico così complesso quanto affascinante. Forse la lunghezza di alcune frasi può faticarne un po' la comprensione, ma lo sforzo del lettore viene ben pagato. Sarà certamente utile guardare i prossimi frutti della ricerca dell'Autrice su questo tema.

M. DE SALIS

P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, pp. 377.

ESTE libro recoge las lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II, que el prof. Pedro Rodríguez impartió en 2006 durante un curso de actualización teológica en La Chacra (Buenos Aires). La obra comienza con una lección introductoria, que narra el paso de la encíclica *Ecclesiam suam* a la constitución *Lumen Gentium*; tiene dos partes principales, dedicadas respectivamente al misterio y a la misión de la Iglesia; y concluye con un epílogo sobre los bautizados, "hombres y mujeres normales", según el ideal de los primeros cristianos.

La primera parte estudia el misterio de la Iglesia en cuatro capítulos: "El misterio del Pueblo de Dios" (1); "Communio: hacia una definición esencial de Iglesia" (2); "Sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial" (3); "El Sucesor de Pedro: el ministerio petrino en perspectiva ecuménica" (4). En la segunda parte el autor se ocupa de la *misión de la Iglesia* con esta secuencia temática: "Sacramentum salutis: la eclesialidad de la salvación" (5); "Un Pueblo para Dios: teología del culto cristiano" (6); "Los Pastores del Pueblo de Dios: predicación del Evangelio" (7); "El mundo, responsabilidad de los cristianos" (8); "Pastores y laicos en la vida pública: Doctrina social de la Iglesia" (9); "Actitudes humanas ante Cristo" (10). Vamos a describir y analizar los contenidos de ambas partes

El punto de partida (cap. 1) es tratar de comprender de manera unitaria cómo la Iglesia es, a la vez, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu (en expresión de san Cipriano: «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*»). Tras unas consideraciones de carácter metodológico, el autor presta atención a diversos nombres y figuras de la Iglesia en la Sagrada Escritura y la Tradición, entre los que la constitución *Lumen Gentium* (LG) destaca los de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo.

La categoría determinante de todo el discurso es la de Pueblo de Dios. Pero – señala el autor – ésta debe ser entendida dentro del misterio de la Iglesia, que la engloba teológicamente. Así, esta noción bíblica no tiene un significado principalmente sociológico, sino que hace referencia a la misma naturaleza de la Iglesia, a su misterio íntimo. Rodríguez afirma que Pueblo de Dios ha de entenderse como Pueblo de Dios Padre, *Pueblo del Padre*. La Iglesia es el fruto de la elección del Padre, que da el ser a su Pueblo convocándolo en Cristo, con el don del Espíritu Santo.

En el cap. 2 el autor recuerda cómo las principales nociones utilizadas por la eclesiológia reciente para tratar acerca del misterio de la Iglesia han sido “Pueblo de Dios” y “Cuerpo de Cristo”. Evidentemente, ninguna de ellas agota la riqueza del misterio de la Iglesia; de hecho, hay un creciente consenso acerca de la complementariedad de ambas imágenes y algunos teólogos (Schmaus, Ratzinger) han propuesto acertadas fórmulas de síntesis. La Iglesia es siempre el Pueblo de Dios Padre, pero cuya novedad consiste precisamente en ser Cuerpo de Cristo, mediante la acción del Espíritu Santo.

Pero, ¿cuál es el núcleo más esencial de la Iglesia? El prof. Rodríguez recuerda que existe una única Iglesia, sea considerada *in statu viae* o *in statu patriae*. La *essentia intima* de la Iglesia aparece y se manifiesta en lo que ella es ya aquí, pero solamente alcanzará su plenitud en el cielo. Desde esta perspectiva podríamos decir que la Iglesia es el misterio de comunión de los hombres con Dios y entre sí, por Cristo, en el Espíritu Santo: «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*». Es decir, comunión-participación humana en la comunión de vida divina intratrinitaria, incoada ahora por la gracia, cuya manifestación plena se dará en la gloria. Lo peculiar de la Iglesia *in terris* es que, siendo ella ese misterio de comunión que hemos considerado, es a la vez “sacramento” de esa comunión.

La constitución LG habla de la Iglesia como comunidad sacerdotal de índole sagrada y cuya estructura es orgánica (n. 11), lo que – para nuestro autor – tiene algunas consecuencias (cap. 3): primero, que la Iglesia no es una comunidad celestial, sino que tiene una estructura fundamental y visible de origen divino; segundo, que participa del único sacerdocio de Cristo. Esta participación del único y definitivo sacerdocio de Cristo se da en la Iglesia bajo una doble modalidad: el llamado “sacerdocio común” de los fieles, y el “sacerdocio ministerial” o jerárquico.

La estructura básica de la Iglesia surge, pues, por la acción de los sacramentos que imprimen carácter: el bautismo (y la confirmación), y el Orden sagrado. Sacerdocio ministerial y sacerdocio común son formas distintas de participar del único sacerdocio de Cristo; difieren esencialmente, están mutuamente implicados y expresan el misterio de la Iglesia como Cuerpo sacerdotal de Cristo. El ministerio ordenado es servicio a la comunidad de los fieles; en este sentido puede hablarse de “prioridad sustancial” de la condición común de cristiano respecto de la de ministro sagrado. A su vez, los ministros sagrados representan a Cristo Cabeza: su acción específica es esencial para que los fieles puedan ser y vivir como cristianos; en otras palabras: en la dinámica de la Iglesia hay una “prioridad funcional” del sacerdocio ministerial respecto del común.

El cap. 4 trata del Sucesor de Pedro. El autor considera cómo en la Iglesia la plenitud del sacerdocio ministerial es propia de los obispos, quienes constituyen el Colegio Episcopal, que sucede en su función pastoral al Colegio Apostólico. En el seno de este Colegio – realidad sacramental, universal y estructurada – se dan el Primado y el Episcopado. “Ministerio petrino” y “ministerio episcopal” son, pues, un don permanente del Padre a la Iglesia peregrina; sólo desde el misterio de la presencia sacramental de Cristo en la Iglesia *in terris* es posible entender en profundidad el ministerio de unidad del Sucesor de Pedro y percibir más fácilmente su esencia en las formas históricas de realización.

El Primado de Pedro se inscribe, por tanto, en la sacramentalidad de la Iglesia y está en estrecha relación con el Episcopado. La peculiar tarea del obispo de Roma dentro del Colegio de los obispos estaría – podríamos decir – en cierto paralelismo (*pari ratione*, LG 22) con la singular posición y misión de Pedro en el Colegio de los Apóstoles. Este ministerio petrino consiste en un particular servicio a la unidad, dice relación a los

hermanos en el ministerio episcopal, y ha de ejercerse teniendo en cuenta la naturaleza colegial del Episcopado. Este servicio a la comunión universal del Pueblo de Dios no es sólo responsabilidad del Papa: el Episcopado tiene *sua natura* una cierta dimensión universal y cada obispo participa, en virtud de su ordenación, de la *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

Para entender mejor el sentido del Primado de Pedro y brindar una perspectiva ecuménica del tema, el prof. Rodríguez propone una *nueva recepción* del dogma formulado en la constitución *Pastor Aeternus* del Vaticano I. Para lograrla, subraya la importancia que el prólogo de la Constitución tiene para situar en su contextos las declaraciones dogmáticas que vienen a continuación. El autor señala que, según el Vaticano I, el camino por el que el Primado de Pedro sirve a la unidad de toda la Iglesia es, ante todo, fomentando la unidad de los Obispos. Se trataría de buscar una mayor profundidad teológica y pastoral, de promover un *desarrollo doctrinal*, que permitiera profundizar las fórmulas definidas entonces, y aplicarlas teniendo en cuenta la creciente autocomprensión de la Iglesia como *communio*, misterio de comunión.

En el cap. 5 el prof. Rodríguez considera la salvación en la vida de la Iglesia, es decir: cómo se produce en la Iglesia esa salvación que nos ha sido dada en Cristo. Puede decirse que *salus* es – en el Concilio Vaticano II – el concepto privilegiado a la hora de expresar el plan de Dios respecto del hombre: Dios nos otorga la salvación en Cristo Jesús. A su vez, la Iglesia no es sólo *fruto* de la acción salvadora de Dios (*fructus salutis*), sino que también ha sido constituida en el tiempo presente *medio* para comunicar la salvación divina (*medium salutis*). No hay más Salvador que Cristo, pero su presencia salvífica se nos ofrece ahora en la Iglesia, que es su Cuerpo, mediante la acción viva del Espíritu Santo (LG 8).

Podemos hablar, pues, de la Iglesia como *sacramentum salutis* (LG 48): “sacramento” (es decir, signo e instrumento) de esa salvación; sacramento a la vez universal y único. A su vez, esta dinámica eclesial de la salvación podría compendiarse en la fórmula *tradere Evangelium*: presentar y “representar” ante el mundo la Buena Nueva, el Evangelio de Cristo. Predicación de la Palabra y celebración de los sacramentos son como dimensiones constitutivas – mutuamente implicadas – de esta *traditio Evangelii*, y concentran la actividad salvífica propia de la Iglesia.

La misión de la Iglesia brota de su ser: la operatividad del *sacramentum salutis* comienza por el culto a su Señor (cap. 6), ante todo en la Eucaristía. Siguiendo los pasos de san Agustín y santo Tomás, el autor parte de la *religión* entendida como relación adorante de la criatura a su Creador. La religión lleva al *culto*, es decir, a la realización de determinados actos mediante los cuales expresamos nuestra reverencia a Dios; actos externos que manifiestan y alimentan la reverencia interior. La ordenación de determinadas realidades (fundamentalmente objetos, “cosas”) para el culto divino las convierte en *sagradas*. Religión y culto brotan, pues, de la naturaleza del ser humano.

Sobre esta base de filosofía de la religión – continúa el prof. Rodríguez – santo Tomás se pregunta por la religión del pueblo de Israel y, después, por la novedad de Cristo en la Nueva Alianza. Desde una visión cristiana religión y culto brotan de la creación (*exitus* divino), de la relación innata del hombre con Dios, fundada en el acto divino creador. Las cosas creadas son buenas naturalmente pero, en cuanto creadas, no son sagradas sino profanas, seculares. Lo sagrado, en sentido propio, sólo aparece en un momento posterior (*reditus*): cuando el hombre, al contemplar el mundo creado, toma conciencia de su innata relación a Dios; nace entonces su sentimiento de reverencia al Creador.

La Encarnación redentora del Hijo de Dios marca el giro definitivo que hace realidad el *reditus ad Deum* de la Creación. Cristo nos libra de nuestros pecados principalmente por su pasión, muerte y resurrección, con las que da inicio al culto de la religión cristiana. La Nueva Alianza entraña una novedad radical: tiene *origen* en un nuevo “éxodo” de Dios – la Encarnación del Verbo – fruto de su Amor misericordioso. Este culto espiritual se *fundamenta* y realiza en el misterio de la Encarnación; y se *prolonga* en el culto de la Iglesia. Desde la Eucaristía, el *culto espiritual* de la Nueva Alianza se expande a la vida de los cristianos.

Consideramos ahora el ministerio profético de los obispos: en particular, en lo que respecta a la aplicación de las enseñanzas del Concilio Vaticano II (cap. 7). En efecto, nuestro autor defiende cómo la suerte del magisterio conciliar estaría en íntima relación con la responsabilidad con que los pastores lleven adelante la tarea de predicar y proteger la doctrina de la fe. Los obispos, doctores auténticos, están dotados de la autoridad de Cristo y son testigos de la verdad divina. Es, pues, responsabilidad de ellos enseñar *toda* la verdad: predicar íntegra la Palabra de Dios vivida en la Iglesia.

A cada obispo que es cabeza de una porción del Pueblo de Dios (pastor de una grey) ha sido confiado el cuidado de velar por la pureza de la fe y por la unidad de la Iglesia. Evidentemente, deberá ejercer tal oficio magisterial en el ámbito que le corresponda y en comunión con el Colegio Episcopal, del que forma parte. El carisma de verdad, con que es asistido por el Espíritu para la actuación de su *munus docendi*, no exime al obispo del empeño por responder con fidelidad a dicho don. Sus acciones y omisiones, concretas y reales, a la hora de predicar la Palabra de Dios son de la máxima trascendencia para la edificación de los fieles.

El cap. 8 se ocupa de la misión de la Iglesia en el mundo, al hilo de las consideraciones de la constitución *Gaudium et Spes* (GS). Lo hace desde la perspectiva del fiel cristiano que es a la vez hombre (mundo) y cristiano (Iglesia). Siguiendo a san Pablo (cfr. 1Co 7,20) Rodríguez defiende que la vocación divina no implica ni exige un abandono del contexto social y humano en el que se mueve el cristiano; esas realidades humanas tienen una validez en sí mismas, y son, no sólo el *ámbito* en el que se desarrolla la vida cristiana, sino verdadero *camino* de santidad.

El mundo es *tarea moral* para el cristiano. La acción del bautizado en el mundo – trabajo profesional, vida familiar y social, etc. – es el terreno específico de su libertad personal, que deberá ejercer con personal responsabilidad: «*A la conciencia bien formada de los laicos toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena*» (GS 43). De ahí surge el natural pluralismo a la hora de buscar soluciones concretas para los problemas sociales y políticos.

La entera comunidad cristiana en cuanto tal está comprometida con la evangelización (cap. 9). Por el bautismo recibido, todos los fieles – pastores, religiosos y laicos – deben contribuir desde su peculiar vocación a la instauración cristiana del orden temporal. En esta tarea de toda la Iglesia los laicos tienen un *lugar principal*: a ellos corresponde – no por estrategia, sino en razón de su particular vocación eclesial – santificar *desde dentro* las realidades terrenas. Es también responsabilidad suya adquirir una seria formación en los principios de la doctrina social de la Iglesia.

Finalmente, una palabra sobre el cap. 10: las actitudes primordiales que, ante Cristo, adoptan los hombres de nuestro tiempo. El autor contrapone la “actitud de fe” (reconocimiento del Cristo testificado en las Escrituras, que se autopresenta en la predicación de la Iglesia), y la “actitud ilustrada” (una actitud que acaba cristalizando en la afirma-

ción de la total autonomía de la razón, entendida como reivindicación frente a la fe y frente a las instancias eclesíásticas que la regulan).

Estas *diez lecciones* son, en su conjunto, una síntesis de gran calidad de la eclesiología más reciente. Como el propio autor indica, no constituyen propiamente un manual o tratado, ya que no se abordan todos los temas implicados en esta disciplina. En cualquier caso, se trata de una obra propia de un gran experto en la materia: es profunda y rica de contenido. Será sin duda una gran ayuda para los docentes de la materia, y – a la vez – es un libro de lectura y comprensión asequible, también para los no especialistas.

J. EGUIRÓN

M. SÁNCHEZ GAETE (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile*, tomo I: *En los caminos de la conquista espiritual*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2009, pp. 435.

EN el marco de la celebración del Bicentenario de la Independencia de Chile (2010) la Iglesia chilena ha tomado diversas iniciativas. Marcial Sánchez Gaete (Universidad de Santo Tomás) preside la Comisión Patrimonio y Cultura para el Bicentenario del Arzobispado de Santiago. Las presentaciones de la obra que comentamos, del arzobispo de Santiago (Francisco Javier Errázuriz Ossa), del presidente de la Comisión Bicentenario del Arzobispado de Santiago (Walter Sánchez G.), y del propio Sánchez Gaete, muestran un proyecto concebido con una finalidad pedagógico-científica, fuertemente confesional.

Un grupo de historiadores, muchos de ellos miembros de la Sociedad de Historia de la Iglesia de Chile, han llevado adelante un proyecto global, del que este volumen es la prima parte. La dirección de los trabajos ha corrido a cargo de Marcial Sánchez Gaete, con la colaboración de Rodrigo Moreno Jeria y Marco León León. El arco cronológico abarca el llamado periodo colonial o hispánico. La historiografía chilena en general, y la historiografía eclesíástica en particular, cuenta con una importante tradición. No en vano Chile es conocido como “país de poetas e historiadores”. Por referirnos a algunos autores podemos nombrar a Ignacio Víctor Eyzaguirre, autor de una pionera *Historia eclesíástica, política y literaria de Chile* (1870) o al gran erudito y recopilador de documentos José Toribio Medina. En tiempos más recientes, el pulso de la historia eclesíástica se puede constatar en el *Anuario de la Iglesia en Chile* (a partir de 1983), o en instrumentos como el *Episcopologio chileno* (1992), coordinado por Carlos Oviedo Cavada o la compilación *Chilensia pontificia* (1998), de Fernando Retamal Fuentes. Algo más cercano tipológicamente a la obra que comentamos son las actas del simposio *Historia religiosa de Valparaíso* (2005), editado por María Inés Concha, Carlos Salinas y Fernando Vergara. Ejemplos todos que nos hablan de la vivacidad y variedad de las investigaciones chilenas en historia religiosa.

El tomo que nos interesa está estructurado en doce capítulos, redactados por trece autores. La apertura corre a cargo de María José Castillo Navasal, sobre los archivos eclesíásticos: “Pasos silenciosos en las bóvedas de la Iglesia Católica Chilena”. Sigue un capítulo de Rodrigo Moreno Jeria sobre “La organización eclesíástica chilena en tiempos coloniales, siglos XVI-XIX”. La “Metodología misional en Chile. Siglos XVI-XVIII” es abordada por el veterano Gabriel Guarda Geywitz. Enrique García Ahumada se ocupa de la “Educación en el Chile colonial”, y Kawin Pereira Contardo del “Real Colegio de Naturales”. La cuestión de la “Muerte y Buena muerte en Chile colonial” es abordada por Marco Antonio León León. El director Marcial Sánchez Gaete se ocupa de la institución de las capellanías en el capítulo “Reciprocidad entre vivos y muertos: la capella-

nía, un testigo de fe". Sobre los santos chilenos diserta Mauro Matthei Puttkamer en la contribución "Testimonios de santidad en el Chile colonial".

Alejandro Vera Aguilera se ocupa de "La música en los espacios religiosos", y Jorge Falch Frey de "Las cofradías en Chile en tiempos virreinales". Viene dedicado un capítulo a "La sensibilidad religiosa frente a las catástrofes naturales (1536-1730)", rotulado por Alfredo Palacios Roa. Alicia Rojas Abrigo se ocupa a continuación de "La pintura en el Chile colonial: Aspectos generales". De nuevo Gabriel Guarda firma un capítulo sobre "Arte y Arquitectura en el Chile Colonial". Cierra el volumen el aporte de Fernando Guzmán Schiappacasse, "Arte y liturgia. Evolución del retablo".

Como muestra la enumeración de los capítulos, el volumen no constituye un manual de historia de la Iglesia "colonial" en Chile, sino una serie de aproximaciones, algunas más generales y otras puntuales. El resultado es un mosaico interesante, que puede servir en primer lugar al mundo eclesial, pero también al ámbito general, para acercarse al "alma de Chile", que no puede ser concebida al margen de la Iglesia Católica.

L. MARTÍNEZ FERRER

J.-I. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2009, pp. 373.

JOSEP IGNASI SARANYANA es profesor ordinario de Historia de la Teología de la Universidad de Navarra. Se viene ocupando de la teología en América Latina al menos desde 1983. Los frutos de sus estudios, docencia y dirección de investigaciones en España y en numerosos países latinoamericanos están a la vista. Sólo por citar la última gran aportación, hay que destacar la *Teología en América Latina* (Madrid-Frankfurt 1999-2008), en 4 tomos, (en donde han intervenido veintinueve investigadores de España y Latinoamérica), que ha tenido una excelente acogida académica. El manual que nos ocupa está pensado para profesores y alumnos de seminarios y universidades. Supone, en cierta medida, la síntesis pedagógica de los trabajos del profesor catalán. Tras la introducción, Saranyana hace una breve presentación de algunas grandes empresas editoriales que han estudiado, al menos parcialmente, la teología en América Latina.

La obra está dividida en tres partes: la época colonial, el primer siglo independiente (siglo XIX) y las teologías del siglo XX. Se concibe la teología no sólo como la ciencia que cultivan los profesionales académicos, sino que abarca también el calado teológico de las propuestas pastorales de los evangelizadores y de las reuniones eclesísticas, además de las intervenciones del Magisterio. Por lo que respecta al ciclo colonial, se considera que la evangelización fundante llega hasta 1563, fecha de terminación del Concilio de Trento. Se presenta en forma detallada la teología profética de los evangelizadores (entre los que destaca Bartolomé de Las Casas) además de las propuestas de los primeros Concilios Provinciales de Lima (1551-1552) y México (1555). Las referencias al evento guadalupano se insertan dentro del epígrafe dedicado a la obra evangelizadora de Fray Juan de Zumárraga (pp. 16-19): se trata de una presentación general y en clave teológica del principal relato de las apariciones, el *Nican mopohua*, sin entrar a la cuestión de la historicidad del evento.

En la sección sucesiva, dedicada al impacto del Concilio de Trento, se presentan tanto los Concilios II y III de Lima (1567-1568 y 1582-1583) y México (1565 y 1585), la teología misionológica de algunos autores, además de lo que se denomina "primera teología académica americana", realizada en las universidades. El capítulo III está dedicado a la

escolástica barroca (1619-1767), de gran interés por su novedad. Se da gran realce a las polémicas jansenistas en América, y se señala el nacimiento de nuevos centros de estudios teológicos en Santa Fe de Bogotá, Lima, Cuzco y Córdoba de Tucumán. Es significativo el espacio dedicado al obispo de Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox y Mendoza (pp. 96-103), resaltando aspectos menos conocidos como su visión de la mujer. La cuestión de la lucha contra la esclavitud se trata en diversas partes de la obra; en este capítulo se estudia a través de autores como Diego de Avendaño y Francisco José de Jaca. Se añaden también epígrafes dedicados a los manuales para la formación del clero, a la aceptación de la “ciencia moderna” y al profetismo brasileño. El último capítulo de esta sección se concentra sobre la preilustración y la ilustración americana, donde hay consideraciones sobre grandes figuras, entre otras Sor Juana Inés de la Cruz y Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, además de diversos jesuitas expulsos.

La segunda parte, titulada “La teología del primer ciclo republicano” (en la práctica, el siglo XIX), recoge por primera vez las polémicas estrictamente teológicas surgidas en América en torno a la legitimidad de la ruptura de las nuevas comunidades respecto de la nación española, que contaba en los primeros años con el respaldo de la Santa Sede. También por primera vez se presentan las posiciones de los obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano I. No faltan interesantes epígrafes sobre el feminismo católico del periodo y el neotomismo del Cono Sur. Cierra esta segunda parte un epígrafe sobre el Plenario Latinoamericano de 1899.

La última parte, dedicada al siglo XX, ha recibido ya un amplio tratamiento por el Autor en la obra *Cien años de Teología en América Latina* (Bogotá 2005, São Paulo 2006). Aquí se presenta un panorama ligeramente más sintético. Sin lugar a dudas, el Concilio Vaticano II, aun en continuidad con la tradición eclesial, inaugura una nueva época en la teología. En el periodo preconiliar Saranyana hace referencia al florecimiento neoescolástico en el Cono Sur (1920-1955) con figuras de gran relieve como Octavio Nicolás Derisi. Están muy presentes las primeras revistas teológicas americanas. Cierran el capítulo los epígrafes sobre algunos concilios plenarios nacionales, la fundación del CELAM en 1955, y las obras misionales pontificias.

El último capítulo, el VIII, se ocupa de la teología americana posterior al Vaticano II. Aquí Saranyana sintetiza sus reflexiones acerca del pensamiento de diversos autores de la llamada “teología de la liberación”: Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff, Jon Sobrino, etc. Se trata de análisis muy puntuales de sus obras, con mesurados pero claros juicios críticos. También se ocupa el capítulo de las diversas conferencias generales del CELAM: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Hay también un tratamiento relativamente extenso de los distintos modos teológicos latinoamericanos de considerar a la mujer, muy diversos entre sí. Al terminar cada sección el Autor presenta una clara recapitulación de los argumentos más importantes. Destacan algunos apéndices finales (concilios provinciales, concilios plenarios, conferencias del CELAM), un imprescindible índice onomástico y un útil glosario de tecnicismos.

Nos encontramos delante de una obra con una impresionante cantidad de información. Se nota siempre la tensión en la pluma del Autor, orientada a poner la erudición al servicio de la pedagogía, sin dejar de lado oportunos juicios de valor sobre cuestiones particularmente complejas. La fundamentación directa sobre las fuentes primarias, tanto impresas como manuscritas es norma en el libro, complementada con una bibliografía secundaria muy amplia y diversificada. Lógicamente, el carácter pionero y de

enorme extensión temática y cronológica de esta obra suscitará en algún especialista propuestas de profundización en alguna cuestión o autor. En futuras ediciones (que auguramos sean muchas) podrán incorporarse nuevas integraciones. Lo esencial es que ahora se cuenta, por primera vez, con un sólido manual de gran excelencia académica, que abarca la totalidad de la historia de la teología latinoamericana. Una disciplina de gran trascendencia para la Iglesia y la cultura de las tierras que conocieron el Evangelio hace quinientos años.

L. MARTÍNEZ FERRER

E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau 2007, pp. 339.

IM selben Jahr und im selben Verlag wie das Buch „Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf“ erschienen (vgl. meine Rezension in «Annales theologici» 22 [2008] 474-482), stellt die „Theologie der Freiheit“ eine Art Ergänzungsband dar. Der Autor erklärt diesen Zusammenhang im Vorwort zur „Grundlegung der Ethik“. Danach behandelt die „Theologie der Freiheit“ die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen der „Grundlegung der Ethik“.

Beide Bücher weisen einen parallelen Aufbau in zwei Teilen auf: die philosophische Perspektive im ersten Teil („Erfahrung der Freiheit“) und die theologische Perspektive im zweiten Teil („Geschenk der Freiheit“).

Obwohl die wesentlichen Einsichten in die Freiheit des Menschen schon bei Aristoteles bereitstehen, war es das theologische Problem der Zurechenbarkeit der Sünde bei Origenes und Augustinus, das die philosophische Erfassung der Willensfreiheit katalysierte. Von ihnen nimmt der problemgeschichtliche Überblick, den der Autor in drei Abschnitten vornimmt, seinen Ausgang. Nach den Willenstheorien von Origenes und Augustinus wendet sich Schockenhoff dem Wiedererstarken eines deterministischen Weltbildes bei Leibniz und Hume zu, danach in einem dritten Schritt der Kantschen Position der Freiheit als eigenständiger Form der Kausalität neben der Kausalität natürlicher Wirkursachen.

Der Überblick über Origenes und Augustinus (27-41) ist fast ausschließlich Augustinus gewidmet. Ausgangspunkt der Erörterung der Willensproblematik beim jungen Augustinus sei die Frage „unde malum?“ gewesen. Augustinus gelange zur Unhintergebarkeit des freien Willens als Erstursache menschlichen Handelns und daher auch der Sünde.

Die Denkfigur eines infiniten Regresses, zu dem die Hypothese eines freien voraussetzungslosen Willens nötigen würde, führt bei Leibniz anders als bei Augustinus nicht zur Einsicht in die Selbstursächlichkeit des freien Willens, sondern zu dessen konsequenter Ablehnung.

David Hume's Konzeption der Willensfreiheit als reiner Handlungsfreiheit verwirft jede Bestimmung durch Gründe und frei gewählte Zwecke, um stattdessen nur eine rein kausale Determination durch Ursachen anzuerkennen. Hume versteht Freiheit nicht mehr als Willensfreiheit, sondern bloß als Freiheit, entsprechend der inneren Nötigung durch die eigenen Antriebe, Neigungen und Umstände handeln zu können. Freiheit reduziere sich also auf Abwesenheit von äußerem Zwang. Freiheit sei eine besondere Form innerer Notwendigkeit.

Grundlage für Hume's Moralphilosophie ist sein Kausalitätsverständnis. Er lehnt die innere Verknüpfung von Ursache und Wirkung ab und beschreibt Kausalität als regelmäßige Gleichförmigkeit.

Kants Antwort (60 ff) auf den Determinismus von Leibniz und Hume gehe von einer doppelten Prämisse aus: Kant akzeptiere zwar die Annahme einer kausal geschlossenen Natur, weise aber die Erklärung der Freiheit als innere Determination des Handelnden als ein radikales Missverständnis von Freiheit zurück. Kant versucht, das Problem der menschlichen Willensfreiheit in einer lückenlos kausal verursachten Welt dadurch zu lösen, dass er den allgemeinen Kausalzusammenhang der empirischen Welt und die Willensfreiheit zwei verschiedenen Denkebenen zuordnet: der Ebene der Phänomene und der Ebene des Noumenon. Der Mensch kann sich von außen als Welt Ding betrachten, aber auch von innen heraus, auf Grund der eigenen Selbsterfahrung im Gewissen. Schockenhoff lässt die Frage offen, ob Kant die Unterscheidung zwischen Phänomen und Noumenon im Sinn eines erkenntnistheoretischen oder eines ontologischen Dualismus versteht, betont jedoch zugleich, dass die gegenwärtige Unterscheidung zwischen Teilnehmerperspektive und Beobachterperspektive ohne Kant nicht denkbar wäre. (64)

Vom problemgeschichtlichen Überblick führt der Autor durch einige Konsequenzen in systematischer Hinsicht, die er in Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma der Wissenschaft entwickelt und leitet über zum Handlungsbegriff.

Das dritte Kapitel im ersten, philosophischen Teil des Buches ist ein Überblick über die Struktur menschlicher Handlungen. Schockenhoffs Ausführungen reihen ihn unter jene Autoren ein, die auf die Intentionalität der Handlung und damit auf die Teilnehmerperspektive der ersten Person abstellen. Der Autor übernimmt von Martin Rhonheimer den Begriff der „intentionalen Basishandlung“, übersetzt aber sonst den Begriff Intention mit „Absicht“. Diese wiederum unterscheidet er vom „Motiv“ oder vom „Motivationshintergrund“. Darunter versteht er «innere Beweggründe wie Furcht und Wut, Mitleid und Hass, Zuneigung und Abscheu, also Leidenschaften der Seele, die ein bestimmtes Objekt haben». (89) Dieses Verständnis scheint mir das Motiv zu sehr von der Handlung zu entfernen und es zu unpräzise zu formulieren.

Das Kapitel schließt mit einem kurzen Exkurs über die Unzulänglichkeit reduktionistischer Handlungsbeschreibungen, vor allem durch Skinner (sozialwissenschaftlicher Behaviorismus), Wilson (Soziobiologie), Gerhard Roth sowie Wolf Singer (Neurobiologie). Es ist wohl kaum möglich, diese Positionen auf den knappen drei Seiten, die ihnen der Autor widmet, tieferschürfend zu entkräften. So muss ihm der zutreffende Hinweis genügen, dass in den jeweiligen definitiven Festlegungen bereits jene unpersönliche Ontologie wirksam ist, welche durch eine umfassende Analyse des Handlungsphänomens erst begründet werden müsste.

Das vierte Kapitel „Dimensionen der Freiheit“ (105-157) bildet das Herzstück des Buches. Von Nietzsches destruktiven Äußerungen herausgefordert (105-107), unterscheidet Schockenhoff drei Stufen der Freiheit: Handlungsfreiheit, Willensfreiheit, Wesensfreiheit.

«Handlungsfreiheit ist immer dann gegeben, wenn wir Menschen in unserem äußeren Handeln frei sind und das, was wir wollen, auch tatsächlich tun können» (107). Dazu muss der Mensch wenigstens über einige Handlungsalternativen verfügen, zwischen denen er wählen kann. Dieser Grad der Freiheit markiert die Untergrenze der Freiheit, ohne dass sich ihr Sinn darin erschöpft.

Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) zielt auf die Fähigkeit des Menschen zur inneren Selbstbestimmung. Es ist die eigentliche Kernfrage des Freiheitsproblems, wie weit diese Macht tatsächlich reicht. Um diese Kernfrage zu beantworten, analysiert der Autor Positionen modernen Denkens und stellt dann das thomanische Modell vor. In einem

Schaubild auf den Seiten 123 f stellt Schockenhoff das Ineinandergreifen von Intellekt und Wille bei Thomas von Aquin dar. Es erleichtert das Verständnis des thomanischen Freiheitsbegriffs, um den es geht. Dieser zielt nicht auf ein Hinaustreten aus der Natur, das alle spontanen Neigungen verwirft, sondern auf ein abwägendes Handlungsurteil, durch das die natürlichen Instinkte von der Vernunft geprüft und im Falle ihrer Übereinstimmung mit der Ordnung des Guten aufgegriffen werden. Der Mensch verwirklicht seine ursprüngliche Hinordnung auf das Gute weder durch willkürliche Wahlentscheidungen noch indem er sich ungeprüft seinen naturhaften Instinkten überlässt, sondern durch das Zusammenspiel der praktischen Vernunft, des Willens und der sinnlichen Handlungsvermögen. Nur so bleibt für Thomas gewährleistet, dass nicht etwas im Menschen, sondern der ganze Mensch handelt und sich in vernünftiger Selbstbestimmung auf das Gute richtet.

Diese Klärungen leiten inhaltlich bereits über zum dritten Aspekt der Freiheit, die der Autor „Wesensfreiheit“ nennt (128-157). Sie wird auch als Seinsfreiheit, als Grundfreiheit, als transzendente oder authentische Freiheit, als Freiheit der Entscheidung oder sittliche Freiheit bezeichnet. Worum es in diesem Abschnitt geht, fasst Schockenhoff auf Seite 129 vorwegnehmend zusammen: «Das Paradox der menschlichen Freiheit findet seine Auflösung, wenn wir begreifen, dass diese nicht im endlosen Offenhalten von Alternativen, sondern im Ergreifen jener Lebensmöglichkeiten besteht, die sich in der Selbstwahl der Person und ihrer Entscheidung für einen bestimmten Lebensentwurf auf tun. [...] Von einer freien Handlung im strikten Sinne, die auf einer wohlwogenen Entscheidung beruht, lässt sich vielmehr erst dann sprechen, wenn diese als Teil einer bewussten Lebensführung unter dem Vorzeichen moralischer Ideale interpretierbar ist, durch deren Anerkennung sich die freie Entschiedenheit für das Gute verwirklicht.» Die folgenden Seiten sind eine historische und inhaltliche Begründung dieser These, die von Platon, Aristoteles über Thomas von Aquin und Kant (mit einer eingehenden Darstellung des kantischen Freiheitsverständnisses [134-144]) zu Kierkegaard und Sartre (144-151) führt.

Auf den letzten Seiten des vierten Kapitels stellt Schockenhoff nochmals überblicksartig seine Position dar. Freiheit ohne erfüllenden Gehalt ist nur der leere Akt einer formalen Selbstsetzung, aber nicht wirkliche Selbstbestimmung. Das Vorhandensein von Freiheit lässt sich nicht wie die Existenz eines empirischen Sachverhaltes beweisen; sie ist «vielmehr eine praktisch notwendige Idee, unter der wir Menschen uns selbst betrachten müssen, wenn wir uns als handelnde Menschen verstehen wollen.» (152) Freiheit ist der Ausgangspunkt unseres Denkens, nicht sein Ergebnis. Andererseits müssen wir Menschen lernen frei zu werden und frei zu sein. Freiheit ist nicht wie eine natürliche Anlage, die sich von selbst mit Naturnotwendigkeit entwickelt, sondern eine Eigenschaft, die wachsen und abnehmen kann. Freiheit ist daher niemals als abgeschlossener Prozess oder unverlierbarer Zustand gegeben.

Üblicherweise steht in eudämonistisch geprägten Lehrbüchern der Moral das Kapitel über das Glück als letztes Ziel vor den Abschnitten über die menschliche Handlung. Schockenhoff rechtfertigt seinen von diesem Schema abweichenden Aufbau nicht, wenn er das fünfte Kapitel über „Das Verlangen nach Glück und die Wahl der Lebensziele“ an das Ende seiner philosophischen Abhandlung des ersten Teils stellt (158-192). Nach Entkräftung der zwei hauptsächlichen neuzeitlichen Einwände gegen eine eudämonistische Ethik (Egoismus und Bevormundung des Individuums) wendet sich der Autor dem Verhältnis von subjektiver Wunscherfüllung und objektivem Wohlergehen zu.

Schockenhoff analysiert drei Modelle: Aristoteles, Thomas von Aquin und Maurice Blondel. Thomas von Aquin teilt mit Aristoteles die Überzeugung von der Brüchigkeit irdischen Glücks, lässt es aber dabei nicht bewenden, sondern verweist auf die jenseitige Vollendung. Philosophische Ethik findet auf ihrem eigenen Gebiet keinen Abschluss und ist daher unter christlichen Voraussetzungen nur als offener Denkprozess möglich, der dem Ausblick des Glaubens auf das ewige Leben den Weg bereitet. Im Zusammenhang mit der thomanischen Glückskonzeption sei besonders auf das richtige epistemologische Verhältnis von Theologie und Philosophie hingewiesen (179 Fußnote 61): die Ausrichtung an einem transzendenten Ziel hebt die eigenständige Geltung des Ethischen nicht auf.

Der Autor stellt den zweiten, theologischen Teil (ab Seite 193) unter die Überschrift „verdankte Freiheit“ und inszeniert ihn vor dem Hintergrund der literarischen Auseinandersetzung zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther um den Begriff der Freiheit. Er wählt diesen öffentlichen Disput zu Beginn der Neuzeit, weil er «einer der letzten großen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen (war), in der unter theologischen Vorzeichen über das Selbstverständnis des modernen Menschen und seine Stellung gegenüber Gott gerungen wurde.» (279)

Aus dem Alten Testament untersucht Schockenhoff die Befreiung aus Ägypten, die Sündenfallerzählung der Genesis, die Geschichte von Kain und Abel, die er als Überwältigung der Freiheit durch Zorn, Neid und Missgunst deutet, sowie das alttestamentliche Zwei-Wege-Schema. Der Abschnitt klingt aus in einer ansprechenden Meditation über Sir 15,11-20.

In seiner Botschaft vom anbrechenden Gottesreich spricht Jesus auf vielfältige Weise von der Freiheit der Kinder Gottes. Diese Freiheit äußere sich in der Sorglosigkeit der Kinder Gottes, die frei sind für das allein Wichtige, weil sie bereits jetzt in der anbrechenden Zukunft der Endzeit leben. Jesus lebt und handelt selbst mit innerer Freiheit gegenüber dem jüdischen Gesetz, aber nicht, weil er dieses in provokanter Absicht übertreten oder eine strengere Gesetzesobservanz durch eine mildere ersetzen wollte. Jesus ist frei, dem Gesetz zu folgen oder es im Einzelfall zu übertreten, je nach dem, was sein Gehorsam gegenüber dem Vater und seine Liebe zu den Sündern und Ausgestoßenen erfordert.

Den Hauptteil der biblischen Perspektive nehmen die Seiten zum paulinischen Freiheitsverständnis ein. Schon einleitend weist der Autor darauf hin, dass von den 41 Stellen, in denen im Neuen Testament von *eleutheros*, *eleutheria* oder *eleutheroun* die Rede ist, 28 aus den Briefen des Apostels stammen. Außerdem kommen die profangriechischen philosophischen Fachtermini für Freiheit im Neuen Testament nicht vor. Das legt den Schluss nahe, dass der neutestamentliche Freiheitsbegriff in seiner spezifischen Bedeutung vor allem von Paulus geprägt wurde. Diesen paulinischen Freiheitsbegriff gliedert der Autor in acht Unterabschnitte, in denen er die Struktur des paulinischen Denkens über Freiheit zu rekonstruieren versucht. Den Wesenskern des paulinischen Freiheitsbegriffs erblickt Schockenhoff in der Freiheit zur Liebe. Mit dieser „inneren Mitte“ werden die drei Schlüsselbegriffe „Freiheit von der Sünde“, „Freiheit vom Gesetz“ und „Freiheit vom Tod“, mit denen der paulinische Freiheitsbegriff häufig charakterisiert wird, überstiegen.

Die biblische Skizze schließt mit vier Seiten über das johanneische Verständnis der Freiheit. Gegenüber dem synoptischen (Freiheit im Reich Gottes) und dem paulinischen (Freiheit im Heiligen Geist) meint der johanneische Freiheitsbegriff jene Freiheit,

die aus der Bindung an die Wahrheit erwächst, die sich dem Gläubigen aus der eschatologischen Offenbarung des Logos erschließt. Johannes bildet den Freiheitsbegriff von der Wahrheit her.

Die theologische Dimension der menschlichen Wesensfreiheit schließlich analysiert der Autor unter dem Blickwinkel der göttlichen Gnade. Gottes Gnade erneuert den sündigen Menschen, setzt jedoch die Ansprechbarkeit des Menschen für Gottes Liebe voraus. Die menschliche Freiheit wird von Gott, indem sie zu sich befreit wird, wieder in ihr Eigenes zurückgeführt und als Freiheit bestätigt. Sie ist „verdankte Freiheit“ (284) und bejaht ihre innere Abhängigkeit von Gott als Erfüllung ihrer eigenen Wesensstendenz. Sie ist das Geschenk der Liebe Gottes, die in die Herzen der Gläubigen durch den Heiligen Geist eingegossen ist.

Der Autor widmet der Wesensfreiheit eine eigene patristische Untersuchung. Er kommt zum Ergebnis, dass der patristischen Theologie zufolge, Gott dem Menschen die Freiheit gegeben habe, weil jede Art von Zwangsanwendung seinem eigenen Wesen widerspräche. Dabei nimmt die Lehre des Origenes breiten Raum ein. Keiner hätte wie er einen offenen Entwurf der Freiheit gedacht. Von Origenes spannt Schockenhoff einen Bogen zum inhaltlich konträren Denken von Jean Paul Sartre, bei dem alles Handeln freier Akteure am Ende umsonst ist. Origenes als christlicher Denker hingegen wisse, dass hinter allem menschlichen Tun, jenes große Umsonst der göttlichen Gnade steht, das in der lateinischen Sprache nicht mit *frustra*, sondern mit *gratis* bezeichnet wird.

Die letzten Seiten der systematischen theologischen Überlegungen zur Wesensfreiheit sind der Lehre von der Grundentscheidung gewidmet. Der Autor identifiziert die Stellung der theologischen Ethik zur freien Selbstwahl des Menschen weitgehend mit dieser Lehre (auch Fundamentaloption, Grundoption). Er scheint dabei inhaltlich eine etwas defensive Haltung gegenüber der Enzyklika *Veritatis splendor* einzunehmen, die er nicht explizit erwähnt. Schockenhoff rekonstruiert die Entwicklung der Lehre von der Grundoption durch drei „Transformationen“ der thomanischen Moraltheologie: Transformation des Begriffs von Gnade; transzedentaltheologische Transformation der neuscholastischen Aktmoral; Transformation durch Aufnahme von Denkmotiven, die in den postmodernen Strebensethiken bereitliegen. Konkret meint Schockenhoff die normativ bedeutsamen narrativen Traditionen moralischer Gemeinschaften. Deren Erzähltraditionen liefern die narrativen Anschauungsformen, die die Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaften für ihre eigene Selbstdeutung brauchen. Im Fall der Christen sind dies die biblischen Erzählungen, aber auch Heiligenviten. Beide Erzählgattungen kulminieren im Lebensmodell der Nachfolge Jesu. «Die ethische Grundwahl des Christen fällt deshalb mit dem Entschluss zum Eintritt in die Nachfolge Jesu zusammen, der sich ebenso wie die sittliche Grundentscheidung in den nachfolgenden Einzeltaten bewähren muss.» (317) Der Autor betont ausdrücklich, dass es bei der Theorie der moralischen Grundentscheidung nicht um eine Relativierung der Eigenbedeutung der Einzelhandlung gehe, sondern um deren Integration in den Gesamtvollzug des bewussten Lebens.

Das Buch findet seinen schönen Abschluss in einer Art Meditation über das Ineinander göttlichen und menschlichen Handelns und des gegenseitigen Bittgebets zwischen Gott und Mensch. Freiheit sei in theologischer Perspektive nur als dialogisches Geschehen denkbar. Die unendliche Macht Gottes erweist sich darin, dass sie endlicher Freiheit neben sich Raum gibt. Der Anfang der Freiheit ist nicht menschliche Selbstermächtigung, sondern Initiative der grundlosen göttlichen Liebe, die das Höchste vollbringt,

was man für ein Wesen tun kann, nämlich es frei zu machen. Gottes Allmacht stößt nicht auf äußere, sondern auf innere selbstgezogene Grenzen. Er will für sein eigenes Handeln in der Welt die Mitarbeit der Menschen brauchen. Gott verzichtet auf die rücksichtlose Durchsetzung seiner Allmacht und kommt in der Wehrlosigkeit und der Ohnmacht der Bitte zum Menschen.

Kritische Würdigung: Ein Buch über ein so umfangreiches Thema wie die Freiheit kann immer nur unvollständig bleiben. Der Hinweis im Vorwort der „Grundlegung der Ethik“, dass es sich um einen „Ergänzungsband“ handle, erklärt diese Mängel zum Teil. Dennoch fallen einige Lücken besonders auf. Die wirkungsgeschichtlich so bedeutsame Verengung des Freiheitsbegriffs bei Duns Scotus und vor allem bei Ockham wird mit keinem Wort erwähnt (außer einer Nebenbemerkung in Fußnote 149; im Personenregister scheinen ihre Namen nicht einmal auf). Hingegen wird Origenes seitenlang behandelt.

In seinen Ausführungen macht der Autor kaum einen Hinweis auf die Vernunft als Grund der Freiheit des Willens. Nur ein in der Fußnote 149 auf Seite 300 versteckter Satz weist darauf hin, dass die Freiheit ihren Ursprung im reflexiven Vermögen des Intellekts habe, alle Dinge unter mehreren Aspekten zu bedenken.

Ferner ist kritisch zu vermerken, dass das katholische Lehramt ausgeblendet wird. *Veritatis splendor* z.B. wird lediglich indirekt erwähnt durch Zitierung des „dissens theologischen“ Buches von Dietmar Mieth, *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, 1994. Das katholische Lehramt hat sich aber gerade in den vergangenen Jahrzehnten mehrmals tiefgehend mit dem Thema der Freiheit auseinandergesetzt.

In formaler Hinsicht wäre – ebenso wie auch in der „Grundlegung der Ethik“ – ein Literaturverzeichnis hilfreich gewesen.

Trotz dieser Einwände ist das Buch sowohl inhaltlich als auch sprachlich ohne Zweifel empfehlenswert.

M. SCHLAG

PRUDENZIO, *Gli inni quotidiani. Le corone dei martiri*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Spinelli, Testi Patristici, Città Nuova, Roma 2009, pp. 340.

“**C**IÑETE de estrofas dactílicas” (*Cathemerinon* III,6). Prudencio es el Virgilio cristiano por la originalidad de su proyecto poético, por la increíble variedad métrica, por su talento lírico y épico. «Traducir Prudencio no es una tarea sencilla», reconoce M. Spinelli (p. 59). La dificultad de traducir en lengua moderna sus himnos proviene, como es fácil de entender, del juego métrico-retórico, imposible de reflejar en otra lengua, más todavía si se ha perdido el sentido prosódico del latín: ninguna otra poesía es tan difícil de traducir como la clásica. Y Prudencio es un clásico cristiano. Este cometido no se podía realizar más que bajo dos condiciones: que la traducción fuese en prosa y que el traductor fuese un experto. Ambas condiciones se cumplen: Mario Spinelli es escritor, periodista y profesor, pero, sobre todo, buen latinista. Ha estudiado y traducido Padres de la Iglesia, autores medievales y clásicos de la literatura espiritual. Gracias a su experiencia, en su traducción se entrevén las figuras de la lengua original: metáforas y metonimias permanecen inalteradas o explicadas en nota. Y en las notas también encontramos aclaraciones pertinentes y precisas, necesarias para poder entender al poeta; referencias a la Escritura y a los autores paganos.

Prudencio no es el primer poeta cristiano. Le preceden Hilario, del que quedan sólo tres himnos fragmentarios; Ambrosio, del que conservamos cuatro auténticos y ocho atribuídos; Dámaso, que compuso sus epigramas casi en su totalidad en hexámetros; Juvenco, que escribió sólo hexámetros (cfr. p. 20 y *passim*)... Prudencio, en cambio, es el "príncipe de los poetas cristianos", como lo llamó J. Fontaine. En las dos obras traducidas en este volumen (*Cathemerinon*, *Peristephanon*), demuestra este título, por ser el más variado en metros: gliconios, asclepiadeos, dímetros yámbicos catalécticos y acatalécticos, trímetros dactílicos hipercatalécticos, falecios, senarios yámbicos, estrofas sáficas, anapestos, septenarios trocaicos...

Una cuidada introducción analiza los aspectos histórico-biográficos del autor hispano-latino. También en ella se reseña la obra después traducida, en la que se acumulan las enseñanzas morales y doctrinales (creación, cristianización de las costumbres paganas...). El tratamiento del texto es impecable y consigue explicar los paralelismos: luz-tinieblas, gracia-pecado, vida-muerte (pp. 21-22), bien-mal, Dios-Satanás, Cristo-Anticristo (p. 26), a los que se podría añadir Antiguo-Nuevo Testamento, alma-cuerpo, vicio-virtud, sin olvidar que los fenómenos naturales evocan frecuentemente en Prudencio la acción salvífica. Junto con esto, M. Spinelli ha sabido captar las reminiscencias virgilianas del texto.

Sólo se echa en falta el texto latino (y quizá un índice de metros), pero esto probablemente no cabía en el programa de la colección. M. Spinelli se ha ceñido no sólo de estrofas dactílicas, sino también de "místicas guirnaldas" (*Cathemerinon* III,6).

J. LEAL