

A.M. ARTOLA, *La inducción inspiradora en san Pablo. Ensayo de una noología del Soplador inspirador*, Apra, Roma 2010, pp. 184.

EL autor, conocido por sus numerosas publicaciones sobre la inspiración bíblica, ha querido presentar en este libro un estudio sistemático de las reflexiones que ha realizado en los últimos años sobre dicho tema. En este sentido, el título de la obra puede desconcertar, aunque para el profesor emérito de la Universidad de Deusto posee toda su lógica. Artola considera, en efecto, que el proceso que se dio en san Pablo, a partir de la luz que recibió en las cercanías de Damasco hasta la redacción última de sus cartas, constituye un modelo paradigmático aplicable al fenómeno de la inspiración bíblica. Es precisamente esta afirmación lo que, a nuestro entender, requiere un atento examen a la hora de valorar el alcance teológico del volumen que reseñamos. Pero vayamos por pasos.

Ante todo es justo señalar que el hecho de afrontar de modo amplio, con una cierta sistematicidad y gran originalidad, el tema de la inspiración bíblica en el momento actual, va en mérito del autor. El argumento ha ido adquiriendo una importancia cada vez más crucial en la reflexión escriturística de los últimos 30 años. En efecto, después de que la constitución dogmática *Dei Verbum* (DV, 1965) hubiera creado un renovado clima de estudio sobre los temas bíblicos, a partir de los años 70 la reflexión sobre la inspiración bíblica experimentó un general estancamiento. Pasadas dos décadas, una serie de acontecimientos contribuyeron a imprimir un renovado impulso al estudio de la inspiración; entre otros, principalmente: la publicación por parte de la Pontificia Comisión Bíblica del importante documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993); el simposio organizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe seis años después, en el que se debatieron significativos argumentos sobre la inspiración, como se observa en las Actas del Simposio, publicadas con el título *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Lev, Città del Vaticano 2001); el Sínodo de Obispos de octubre del 2008 sobre la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia; y, finalmente, la exhortación apostólica *Verbum Domini* de Benedicto XVI (2010). Este último documento, como es conocido, tuvo por finalidad transmitir a todo «el pueblo de Dios», con la autoridad magisterial, la riqueza emanada del Sínodo de Obispos, indicando algunas «líneas fundamentales para revalorizar la Palabra divina en la vida de la Iglesia» (n. 1). Conviene señalar, además, que en este último período, debido a varias instancias, la Pontificia Comisión Bíblica ha asumido como argumento de estudio precisamente la reflexión sobre la inspiración y la verdad de la Biblia, encontrándose el tema en fase de desarrollo.

En este contexto hay que situar el libro del profesor Artola. En los diez capítulos que componen el volumen, el autor afronta sucesivamente la cuestión del método a seguir, el acontecimiento de Damasco, la aparición del resucitado, la palabra interior, los juicios inspirados, la comprensión inspirada, los sentimientos y la inspiración, la inspiración en la voluntad, la comunicación inspirada y, finalmente, el camino que va desde Moisés a Pablo. Completan el volumen el prefacio de A. Izquierdo, neotestamentarista del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, el prólogo del autor, las reflexiones conclusivas y una bibliografía centrada en los escritos del profesor emérito de Deusto. La obra carece de una bibliografía general.

Lo que indudablemente orienta y estructura toda el volumen es la propuesta metodológica, a la que Artola dedica el primer capítulo (pp. 13-28), argumento que analizaremos más en detalle. Conviene antes señalar, que el autor contextualiza su estudio en el marco de la DV, concretamente en el n. 11, número que el texto conciliar dedica a la doctrina sobre la inspiración bíblica prospectándola como actuación de Dios, Autor principal, «en y por medio» de los hagiógrafos. Artola no presta atención, por tanto, a otros modelos interpretativos de la inspiración bíblica, algunos de los cuales han sido elaborados más ampliamente en época reciente, como el sugerido por la *Dei Verbum* 13, texto que ha dado origen a la comprensión de la inspiración bajo la perspectiva de su analogía con la Encarnación. Esta propuesta fue asumida por Juan Pablo II en su célebre discurso *De tout coeur* de 23 abril 1993; discurso pronunciado con ocasión de los cien años de la *Providentissimus Deus* y los 50 de la *Divino afflante Spiritu* ante los cardenales, el cuerpo diplomático acreditado a Roma, los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica y los profesores de Pontificio Instituto Bíblico (EB 1239-1258). Sobre esta propuesta metodológica remito a mi artículo *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo*, «*Annales theologici*» 8 (1994) 235-283.

Artola, como dijimos, encuadra su teoría explicativa de la inspiración en el marco de DV 11. Por este motivo, antes de desarrollarla, presenta los aspectos especialmente significativos contenidos en el documento conciliar (pp. 11-20). Más precisamente, el camino que el autor sigue en su exposición comprende los siguientes tres momentos: especificar los elementos esenciales que DV establece sobre la inspiración bíblica; mostrar que Pablo constituye un caso emblemático de autor inspirado; definir la metodología interpretativa.

Por lo que se refiere a los *elementos que caracterizan la doctrina de la DV sobre la inspiración* (pp. 15-21), el autor destaca, entre otros: la integración del tema de la inspiración dentro del concepto más amplio de Revelación divina; la perspectiva histórico-salvífica de la Revelación; la designación de la Escritura como «palabra de Dios» o, como se expresa Artola, «textualización de la palabra de la revelación» (p. 16); la ampliación de la acción inspiradora (el carisma de la inspiración) a la actuación global del autor inspirado en vistas de su escrito; y el hecho de que, si bien la inspiración se orienta a la composición del texto, también el mismo autor, elegido por Dios, se debe considerar inspirado. A mi entender, el profesor de Deusto expone lúcidamente en su conjunto la doctrina de la inspiración según DV 11, aunque resulta demasiado radical al indicar la superación que supuso esta enseñanza respecto a la noción de inspiración que la teología había desarrollado a partir de la *Providentissimus Deus*.

Respecto al segundo momento, en conformidad con el título elegido, «el caso emblemático de Pablo» (pp. 21-25), el profesor de Deusto adopta como modelo paradigmático, para una mejor comprensión del proceso de la inspiración bíblica, el fenómeno teológico-vocacional que se verificó en Pablo. Para Artola, resultarían insuficientes otros paradigmas, aunque él sólo alude al modelo profético veterotestamentario, cuyas limitaciones generalmente todos admiten. Por otra parte, considera que los textos bíblicos que iluminan el concepto de inspiración bíblica son más bien escasos (los reduce a solo 2Tm 3,16), por lo que no permitirían una comprensión global del tema en cuestión. Desde un punto de vista positivo, motiva su propuesta del modo siguiente: Pablo es un personaje histórico bien conocido; la información que de él tenemos es segura y resiste a toda crítica; de Pablo nos ha llegado la más completa biografía, superior a la de cualquier otro personaje neotestamentario, salvo Jesús; sus cartas ofrecen datos históricos

de primera calidad para reconstruir su vida; su influjo en la tradición neotestamentaria fue muy amplia y profunda; tuvo una incidencia decisiva en la estructuración de dicha tradición, tanto evangélica, por su influjo más o menos directo al menos sobre algunos evangelistas (Mc y Lc), como en relación a la que presentan los demás textos neotestamentarios, por la precedencia teológica y cronológica de los escritos paulinos. A todo esto, añade que Pablo cumple las condiciones que DV 11 señala sobre el autor inspirado, pudiéndosele considerar un verdadero arquetipo: elegido por Dios, hecho del que Pablo tenía clara conciencia; para una misión específica, estrictamente apostólica; en cuya realización puso todas sus facultades y talentos, cualidades que Dios le concedió para llevar a cabo eficazmente su misión; sus escritos develan con amplitud la irrupción del Dios trascendente en el hombre, y en su vida se pueden distinguir, además, los siguientes momentos: el nivel programático de los designios divinos, la recepción de la misión, su realización, la predicación oral y la comunicación escrita.

En esta exposición, cuyos elementos se presentan en general bien desarrollados, emerge, sin embargo, un aspecto que a mi entender resulta fuertemente problemático: la asimilación de la vocación y del carisma apostólico que tuvo Pablo al concepto de inspiración bíblica. No cabe duda de que existe una analogía entre las diversas gracias y carismas que Dios concede a los hombres para que realicen una determinada misión en el seno de la Iglesia, como la teología ha evidenciado desde antiguo. En época más reciente, los estudiosos han apreciado la elaboración teológica que realizó hacia los años 50 del siglo pasado el conocido biblista Pierre Benoit, designada como «analogía de la inspiración». El dominico francés adoptó esa fórmula para explicar la relación existente entre la comunidad del pueblo de Dios (Israel, la Iglesia) y el autor sagrado. Señalaba así que el Espíritu Santo, al conducir providencialmente la historia de la salvación, había actuado en el pueblo de Dios por medio de una diversidad de carismas, que agrupaba bajo el concepto general de “inspiración”, tanto por la relación intrínseca que existe entre los carismas como por el hecho de que la inspiración bíblica, propiamente dicha, constituye el último paso de la continua acción del Espíritu Santo en el período constitutivo de la Revelación. Como precisaba Benoit, el Espíritu Santo no solo había movido a algunos hombres a escribir una historia ya transcurrida, sino que su influjo se había manifestado ya antes conduciendo esa misma historia por medio de su acción sobre los personajes bíblicos y comunicándose a los profetas y apóstoles. En este sentido, el carisma de la inspiración es prospectado como un carisma profundamente eclesial, de características propias, relacionado con los demás carismas que Dios distribuye en su Iglesia. No es ésta propiamente la línea conceptual que propone Artola.

Para el profesor de Deusto se trataría más bien de analizar, en base a un adecuado acercamiento cognoscitivo, el proceso interior que se verificó en Pablo, para extenderlo después modélicamente al fenómeno de la inspiración bíblica. Artola está firmemente convencido – y en esto estamos de acuerdo –, que en cualquier reflexión teológica es necesario utilizar como herramienta auxiliar un sistema filosófico. Supone, además – tema que por el contrario podría dar lugar a una amplia discusión entre los especialistas –, que DV «omitió deliberadamente toda alusión a formas concretas de método filosófico» en la explicación de la inspiración (p. 26). No considerando como instrumento adecuado para la explicación del misterio de la inspiración la filosofía que podemos llamar aristotélico-tomista, Artola opta por la fenomenología, que, según entiende, habría abierto un camino expedito entre el realismo y el subjetivismo. La asume concretamente bajo la forma que adquirió en dos conocidos pensadores católicos del siglo pasado, el español

X. Zubiri (1899-1983) y el canadiense J.F. Lonergan (1904-1984), que escribieron tratados de noología. De ahí el subtítulo del libro del profesor emérito de Deusto. El intento de Artola es, por tanto, el de llevar a cabo un acercamiento racional fenomenológico al proceso de la inspiración bíblica examinando la figura de san Pablo, o dicho de otro modo, llevar a cabo un análisis fenomenológico descriptivo del proceso que se dio en Pablo, desde aquel primer momento experiencial en las cercanías de Damasco (la irrupción divina) hasta las situaciones espirituales sucesivas, para elaborar una teoría sobre la inspiración bíblica. Ciertamente, al autor no le pasa inadvertido que «la inspiración es un caso de conocimiento superior, no alcanzable en el mero acto del conocer natural» (p. 27); considera, sin embargo, que el método fenomenológico resulta apto para un acercamiento racional al acto de inspiración en alguna de sus dimensiones, puesto que «la irrupción del Sopro divino y su expansión al interior del hombre, hasta expresarse en textos, es también un fenómeno humano observable» (p. 27). A mi entender, tal vez lo más discutible de esta última afirmación es el hecho de que se suponga que el fenómeno de la inspiración bíblica conlleva siempre aspectos humanamente notorios, tales de ser identificados en un análisis fenomenológico, lo que no resulta claro. Por otra parte, el autor parece o bien reducir el conjunto de carismas que recibió san Pablo para su misión al solo carisma de la inspiración bíblica, o bien concebir este carisma como aquella gracia a la que los demás carismas estaban orientados.

Es indudable que el análisis fenomenológico que Artola desarrolla en los sucesivos capítulos de su libro, a pesar de los no pocos aspectos que se presentan discutibles – como los relacionados con la historicidad de los eventos narrados en los Hechos de los Apóstoles y la relación entre este relato y las cartas paulinas –, ilustra muchas cuestiones relacionadas con la vivencia que tuvo Pablo tanto en el evento de Damasco así como también en la misión apostólica sucesiva. Los títulos de los capítulos reflejan bien las cuestiones examinadas, que no son otras, en definitiva, que la exposición fenomenológica de los diversos pasos por los que, que según Artola, discurrió el pensamiento y la actuación de Pablo hasta la elaboración de sus cartas. En su lectura, ciertamente, el lector tiene que habituarse a un lenguaje que puede no resultarle congenial.

En el último capítulo de la obra, «De Moisés a Pablo» (cap. x), el autor trata de exponer la concepción de Pablo sobre la totalidad de la Escritura. En base a 2Cor 3,6-11.17-18 desarrolla el tema de la perfección de la nueva alianza para subrayar la mayor perfección de los ministros de la nueva ley, entre los que Pablo tuvo una «capacitación providencial» (p. 170). Lo que no deja de sorprender es que Artola traza la diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, no tanto en función de los contenidos de revelación (cuya plenitud se alcanza en el Nuevo Testamento), sino de la inspiración en sí misma considerada; más aún, propone un concepto de inspiración posterior a la escritura de los libros y que se alcanzaría gracias al significado salvífico que adquirieron los textos veterotestamentarios en la nueva economía de salvación. Por eso afirma: «El Antiguo Testamento era – desde dentro – una economía imperfecta en cuanto a su condición de libro inspirado. Su elevación al rango de la Escritura inspirada fue obra de la Encarnación. La palabra de Dios del Antiguo Testamento, leída y utilizada en su predicación por Jesús la elevó a su propia condición de Palabra divina definitiva».

Por eso mismo, en otro lugar afirmará que «en materia de *Escritura inspirada*, hemos de decir que Pablo, no sólo es el creador de la fórmula, sino que es quien claramente diferenció la presencia del Espíritu en el Antiguo Testamento, de la acción del Sopro inspirador en el Nuevo Testamento, homologados por Cristo en una sola Escritura inspi-

rada. Más aún, amplió su mirada sobre la palabra presente en todos los hombres». Aquí se formula igualmente un concepto de inspiración que difícilmente parece aceptable dentro de la prospectiva más generalmente propuesta en la teología católica, que confiesa que todos los libros son igualmente inspirados por tener a Dios como único autor principal, tanto de los libros del Antiguo como del Nuevo Testamento. El profesor de Deusto parece suponer más bien una graduación del carisma de inspiración, que establecería una diferencia entre los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento, considerando un caso máximo de inspiración el de san Pablo. Por otra parte, no parece distinguir suficientemente la inspiración bíblica de la gracia diversa y específica que podría concederse a los lectores del texto sagrado para su mejor comprensión, como parece que tuvieron los Padres de la Iglesia por lo que se refiere más en general a la comprensión de la revelación.

Al final de nuestras consideraciones sobre el libro del profesor Artola hemos de reconocer que, cualquiera sea la valoración crítica que de él se haga, el autor ha puesto al vivo una nueva reflexión sobre la inspiración bíblica.

M. A. TÁBET

PH. CHENAUX (ed.), *L'eredità del magistero di Pio XII*, Lateran University Press – Gregorian & Biblical Press, Città del Vaticano 2010, pp. 358.

UN buen número de los estudios históricos realizados sobre el pontificado de Pío XII se han centrado fundamentalmente en cuestiones políticas relacionadas con la Segunda Guerra Mundial, y ofrecen una imagen del pontífice fría, distante y despreocupada del destino de la humanidad. El libro que ahora comentamos pretende corregir y completar esa visión reductiva del papa Pacelli. Para lograr ese objetivo la obra afronta el estudio de un aspecto descuidado por los investigadores: el enorme magisterio de Pío XII. Con ese acercamiento al pensamiento del papa el profesor Chenaux, editor del libro, ofrece una primera aproximación que anime a otros estudiosos a profundizar en la abundante doctrina elaborada por Pío XII.

El contenido del libro son las relaciones pronunciadas en la Pontificia Universidad Gregoriana y en la Pontificia Universidad Lateranense en el mes de noviembre de 2008 con ocasión de las jornadas de estudio tituladas *L'eredità del magistero di Pio XII*. El fin del simposio era poner de manifiesto la continuidad o la estrecha relación entre el magisterio de Pío XII y el Concilio Vaticano II, estudiando algunos documentos conciliares y sus precedentes en el magisterio de Pío XII. Ya en la introducción al volumen, Gianfranco Ghirlanda e Rino Fisichella manifiestan abiertamente su deseo de orillar las cuestiones políticas o polémicas, para dar luz sobre el contenido de las enseñanzas de Pío XII que es un tema casi inexplorado por los especialistas. Esa doctrina tiene, según los autores de la introducción, tres características principales: la universalidad de los temas tratados; la actualidad y oportunidad de sus argumentaciones que superaban los límites del caso concreto; y la perspectiva realista y optimista con la cual afrontó las distintas cuestiones. Al mismo tiempo, invitan a estudiar en el contexto de su época las aportaciones de Pacelli, que sin duda ninguna fueron novedosas, y sirvieron posteriormente como orientaciones para el desarrollo del Concilio Vaticano II (cfr. Fisichella – Ghirlanda, *Introduzione*, p. 10).

La variedad y la importancia de los temas estudiados por Pío XII se manifiestan en los diversos capítulos escritos por especialistas de cada materia. La mayoría de los autores

resaltan la influencia del magisterio de Pío XII en los documentos del Concilio Vaticano II. En esa línea, a lo largo del libro se recuerda que Pío XII es el autor más citado en los documentos del Concilio. Este dato es sin duda relevante aunque, como afirma Chenaux, falte todavía determinar qué aspectos del magisterio de Pío XII han sido recogidos en los documentos conciliares (Chenaux, p. 286). Algunos de esos aspectos y su influencia en los decretos del Concilio han sido afrontados por varios de los autores de este libro. Por ejemplo, en el caso de los estudios bíblicos Ugo Vanni (pp. 71-86) afirma y muestra que sin la *Divino afflante Spiritu* y su recepción posterior, la *Dei Verbum* no habría sido posible (Vanni, p. 79), y lo mismo habría que decir sobre otros temas como la evangelización (Lubomir Zak, pp. 87-113), o la libertad religiosa (Joseph Joblin, pp. 115-140).

Otros argumentos estudiados en el libro son la influencia del magisterio de Pío XII en la eclesiología del Concilio, estudiando conceptos desarrollados en la encíclica *Mystici Corporis* (William Henn, pp. 183-201; y Brunero Gherardini, pp. 203-217); o el magisterio litúrgico de Pío XII como fuente de la *Sacrosantum Concilium* (Giuseppe Ferraro, pp. 219-244). Además, en otros capítulos se abordan otras cuestiones como: las relaciones entre la Iglesia y el mundo (Michael Paul Gallagher, pp. 275-283), la mariología (Cettina Militello, pp. 245-273), la misión de los laicos en la Iglesia, (Philippe Chenaux, pp. 285-297), etc.

La obra incluye también dos estudios genéricos sobre la Moral y el Derecho Canónico. Al analizar la doctrina moral de Pío XII, Renzo Gerardi pone de manifiesto que el pontífice no dudó en afrontar todas las cuestiones morales que se le presentaron desde la ciencia, la medicina, la tecnología, etc. (pp. 317-318); y sobre el Derecho Canónico, Francesco Coccopalmerio expone la figura de Pío XII como jurista y su opinión sobre el Derecho en general y el Derecho Canónico en particular (pp. 319-339).

No todos los argumentos tratados se refieren directamente a sus enseñanzas. Por ejemplo, Dario Viganò explica que gracias a los medios de comunicación la persona de Pío XII fue conocida en todo el mundo de un modo que de otra manera no habría sido posible (pp. 141-182). Asimismo, Andrea Riccardi expone el proceso que transformó la visión de Pío XII de un gran papa popular, querido y muy respetado, a una figura distante, fría e incluso anacrónica. Este cambio de la opinión pública es complejo, y en él influyó mucho el contexto de los años sesenta, la revolución del 68 y su rebelión contra la autoridad, además de la representación teatral *El Vicario*. Esa escenificación teatral produjo un giro copernicano en la percepción de la persona de Pío XII, porque -como explica Riccardi- logró difundir en muchos ambientes una corriente de opinión que hasta entonces era minoritaria.

Andrea Riccardi considera que esa visión del pontificado de Pío XII es reductiva, sobre todo porque se fundamenta en documentación secundaria. Éste es un problema que se habría resuelto con el acceso a la documentación primaria. Sin embargo, la apertura de los fondos vaticanos, según Riccardi, llegó con retraso, o por lo menos cuando ya habían cristalizado esas opiniones en la historiografía.

Sobre la disponibilidad y la riqueza de la documentación escribe también el cardenal Bertone al inicio del libro. En ese sentido ofrece datos históricos que contradicen algunas opiniones contrarias a Pacelli muy difundidas. En concreto, destaca el apoyo de Pío XII, algo insólito en la historia, al intento de derrocar a Hitler. También manifiesta que la documentación conservada en el Archivo Secreto Vaticano explica que su actitud ante la Shoah no fue neutral o indiferente, sino que su silencio fue una elección consciente y dolorosa, que consideraba necesaria en aquellas terribles circunstancias. Finalmente el

Secretario de Estado anima a los historiadores a trabajar más en los fondos disponibles en el Archivo Secreto Vaticano.

Gianfranco Ravasi, presidente del Pontificio Consejo de la Cultura, recuerda la importancia que tenía para papa Pacelli el concepto de la civilización cristiana y las consecuencias que se derivan de una concepción antropológica cristiana del hombre que estaba siendo atacada. Al mismo tiempo alude a numerosas cuestiones que interesaron al pontífice: el progreso tecnológico, las relaciones ciencia y fe, el feminismo, el deporte, la música, etc.

El libro termina con el discurso final de Benedicto XVI a los participantes. El Papa destaca la calidad y la cantidad de argumentos tratados por Pío XII, y afirma que su magisterio constituye una herencia preciosa de la que la Iglesia se ha beneficiado en el pasado y se enriquece en el presente (cfr. Benedicto XVI, p. 347-8).

F. CROVETTO

E. DE JESÚS, *La pureza de corazón*, Rialp, Madrid 2009, pp. 96.

LA Autora, Sor Élisabeth de Jesús, es miembro de la Comunidad de las Bienaventuranzas. Esta comunidad es conocida en el ámbito de la literatura espiritual especialmente por los libros de Jacques Philippe, uno de sus miembros, traducidos en diversos idiomas. La Autora interviene regularmente en programas de formación cristiana y en retiros. Es de origen austriaco y ha vivido muchos años en Francia al servicio de la evangelización de los jóvenes. El libro de que aquí damos una breve noticia es la traducción en castellano del francés *Le secret de la pureté du cœur*, publicado en el país galo en 2008.

El tema merece una buena reflexión en los días que corren, porque, como muy bien dice la Autora en la contraportada: «muchas personas se sienten atraídas por lo “natural”, lo “puro”, a la hora de comprar alimentos o ropa; pero la idea de “pureza personal” les da miedo, como si fuese sinónimo de renuncia a la vida o de frustración. De hecho la palabra “pureza”, se trate de la del cuerpo o de la del corazón, puede tener hoy para algunos en el lenguaje corriente una connotación chocante, cuando no peyorativa. Sin embargo, la pureza del corazón es precisamente la clave de la unidad interior, del dominio de sí mismo y de la libertad». Valía, pues, la pena realizar una reflexión sobre el tema que fuera cercana al público general.

Partiendo de esta presentación, el libro se desarrolla en cinco partes, todas breves y fáciles de leer. La primera es una concisa introducción sobre el sentido de la pureza (y de la pureza de corazón) en la tradición judía y cristiana. Su objetivo es indicar el significado de los términos. En esta parte el texto diseña con habilidad el encuentro del ser humano postmoderno con el tema, interesante para entender las resonancias que evoca en el mundo de hoy el hablar de pureza. La Autora concluye que, «en el fondo, la purificación es como una inmersión “por capas” en la pureza divina. En este sentido, la pureza, más que una situación estática, se nos presenta como un movimiento que nos sumerge cada vez más en la vida divina» (p. 20).

La segunda parte es un recorrido bíblico por diversos personajes del Antiguo Testamento que ayudan a dibujar un camino de amor de Dios, con sus éxitos, avances y retrocesos, siempre amparados en la disposición misericordiosa de Dios para con su Pueblo. La tercera parte presenta las raíces de la impureza, deteniéndose concretamente en el olvido, el error y el miedo. En la cuarta parte se entra de lleno en el Nuevo Testamento, presentando la pureza de corazón a la luz de la Nueva Alianza en Cristo. Por último,

la quinta parte es una meditación sobre la bienaventuranza de los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8). Los textos del Nuevo Testamento se entrelazan con citas de grandes santos contemporáneos, como santa Faustina Kowalska, san Josemaría Escrivá y el beato Juan Pablo II, o antiguos, como san Ireneo de Lyon, san Gregorio de Nisa y san Juan de la Cruz. Este capítulo es la coronación del libro y realiza una meditación que llega al hombre de hoy, da razón y hace atrayente la pureza de corazón.

Este libro, breve, está redactado con un estilo muy sencillo y claro. Apto para un público al que le sería difícil leer *Amor y responsabilidad* de Karol Wojtyła. Es notable la presencia de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que se agradece especialmente en este tema. Normalmente la Autora empieza por hacer una consideración fenomenológica, mediante la que se acerca al lector postmoderno y entra en sintonía con él. Sólo después toma la Palabra de Dios y la glosa según un recorrido – una *lectio*, me atrevería a decir – que, respetando el sentido bíblico, está marcado principalmente por lo que la Autora quiere transmitir en torno a la pureza de corazón e, indirectamente, del cuerpo. Es una obra útil para un público joven, o adulto, que quizás haya recibido una formación moral superficial, no demasiado integrada con los demás aspectos de la doctrina y de la espiritualidad cristiana. Aunque un lector con un conocimiento sólido de la temática no hallará gran utilidad en estas páginas, se trata de una obra que ofrece una primera respuesta – ágil y cercana al hombre de hoy – con elementos que satisfacen la necesidad y el deseo de una reflexión inicial, ayudando a dar razón de la pureza de corazón y de vida.

M. DE SALIS

A. DI BERARDINO (a cura di), *Atlante storico del cristianesimo antico*, con la collaborazione di Gianluca Pila, *Istituto Patristico Augustinianum - Dipartimento di Studi Classici e Cristiani*, Università di Bari – Edb, Bologna 2010, pp. 398, 58 cartine geografiche.

NON disponevamo finora di un Atlante dedicato all'antichità cristiana con riferimenti ai Padri e al cristianesimo antico. Infatti si erano esaurite le precedenti pubblicazioni, le quali comunque erano dedicate alla storia della Chiesa nel suo insieme. Quest'Atlante colma pertanto una lacuna. L'autore, A. Di Berardino, ha dedicato molti anni a tale progetto; un lavoro instancabile che ha prodotto un magnifico strumento ad uso degli storici della Chiesa, dei canonisti e degli studiosi di patristica.

È composto da 12 sezioni, corrispondenti ad altrettante regioni geografiche (Palestina, Siria, Armenia, Asia Minore, Egitto, Penisola Balcanica, Italia, Africa, Spagna, Norico e Rezia, Gallia, Britannia). Tali sezioni si compongono nel seguente modo: un'introduzione alla zona geografica corrispondente, suddivisa in diversi paragrafi, tra i quali spicca una storia della regione con specialissima attenzione alla romanizzazione, una storia del cristianesimo e altre notizie dettagliate su città o zone specifiche (notevole la varietà di fonti utilizzate: dalle Sacre Scritture, agli autori della latinità pagana, dai Padri della Chiesa alle fonti epigrafiche ed archeologiche); carte delle diverse aree nelle quali sono indicate le principali città, le diocesi, le strade romane e via dicendo; fotografie a colori di altissima definizione attraverso le quali è illustrato l'ambiente geografico o altri aspetti storico-culturali (le monete, i mosaici, le rovine romane, gli anfiteatri e i fori, i battisteri, le chiese, etc.); didascalie esaustive che fanno dubitare della nota espressione "un'immagine vale più di mille parole", senza le quali le fotografie rimarrebbero mute.



Ognuna delle dodici sezioni termina, inoltre, con un'ampia bibliografia (aggiornata al 2010), comprendente opere collettanee, articoli, monografie, relativa sia alla zona in generale che alle sue specifiche regioni. Essa offre un valido punto di partenza per uno studio puntuale ed approfondito da parte del lettore che ne risultasse interessato.

Sorprendente è l'impressione ricavatane ad aprire il volume, dinanzi alle grandi quantità di dati e di immagini. Raramente un'opera di consultazione suscita, come la presente, il desiderio di leggerla integralmente. Una delle caratteristiche dell'Atlante è infatti quella di valere sia come strumento di riferimento che come opera di lettura continuata. Non c'è dubbio che chi conduca questa doppia lettura terminerà col desiderio di ricominciare di nuovo.

Il volume inizia con una breve ma ricca introduzione nella quale si espone l'obiettivo principale: offrire uno strumento utile per comprendere la geografia ecclesiastica fino al secolo settimo. L'obiettivo è ampiamente raggiunto. L'introduzione contiene anche una descrizione dei contenuti, utile come guida alla consultazione. All'introduzione segue la sequenza delle carte geografiche, 58 in totale, distribuite lungo il testo, e riprodotte anche in questa sezione con una scala maggiore, grazie alla quale se ne possono meglio apprezzare i particolari. La soluzione di includere le mappe tanto all'inizio dell'Atlante come nel corso del testo si può considerare come la migliore: chi cerca un riferimento immediato lo troverà rapidamente, chi preferisce studiare dettagliatamente un'area concreta, non avrà necessità di cambiare continuamente di pagina per individuare i punti di interesse.

Se è sempre innegabile l'importanza di un buon indice in qualunque opera (il lettore conosce bene la delusione provocata da un indice che unicamente informa che il primo capitolo inizia a pagina tre, il secondo a pagina 15, l'ottavo a pagina 318), a maggiore ragione lo si può affermare per un atlante. In quest'opera gli indici occupano quasi 80 pagine, costituendo la metà dell'opera stessa. Senza di essi la consultazione sarebbe impossibile e si perderebbe gran parte del valore dell'Atlante.

Oltre all'indice generale, ve ne sono altri quattro. L'indice delle sezioni e delle carte geografiche contiene una doppia numerazione: la prima cifra fa riferimento alla mappa delle prime pagine dell'Atlante, la seconda alla descrizione storico-geografica, nella quale si trovano anche le sezioni particolari delle distinte aree. L'indice generale dei nomi permette la localizzazione delle città e di altri luoghi geografici, con l'indicazione del numero della carta e delle coordinate. Dal momento che la localizzazione sarebbe impossibile senza una concordanza tra i nomi antichi e quelli moderni, si aggiungono altri due indici: quello dei nomi antichi con i suoi corrispondenti nomi moderni e quello dei nomi moderni con le corrispondenti denominazioni antiche. Questi due indici sono utili non solo per la localizzazione all'interno delle mappe dell'Atlante ma anche come strumento a sé.

La descrizione appena effettuata di questo Atlante storico è solo un pallido riflesso del reale valore del volume. Non ci rimane pertanto che rallegrarci con l'autore per quest'importante opera, così come raccomandarne ad ogni studioso di antichità cristiane il suo utilizzo. Quest'opera non può mancare sul tavolo di studio di chi voglia avventurarsi in profondità nella storia dei primi sette secoli del cristianesimo.

A. ESCUDERO (a cura di), *Cristologia e Teologia. Miscellanea di studi in onore di S. E. Mons. Angelo Amato*, Las, Roma 2010, pp. 184.

IN occasione del suo 70° genetalicio, i professori dell'Istituto di Dogmatica della Facoltà di Teologia dell'Università Salesiana hanno voluto esprimere la gratitudine e riconoscenza per sua em. rev.ma mons. Angelo Amato, già decano della Facoltà di Teologia e direttore dell'Istituto di Dogmatica, e attuale prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi.

L'argomento cristologico è stato privilegiato nella sua produzione teologica: la bibliografia completa del card. Angelo Amato mostra pure come lui si è occupato di molteplici temi di teologia sistematica, per realizzare approfondimenti dove, da una parte, la competenza in cristologia favoriva la visione compatta e vigorosa del messaggio cristiano e, dall'altra parte, si esprimeva la fecondità della riflessione sul mistero di Cristo. La premura di mons. Amato per esprimere l'identità e la missione di Gesù di Nazaret diventa, nella sua opera teologica, slancio, criterio e stimolo per parlare dell'evento cristiano della salvezza.

I sei articoli che compongono questa *miscellanea di studi* cercano di illustrare la ricchezza del tema cristologico e lo spessore della prospettiva cristologica in teologia. Nella diversità degli argomenti trattati, si può dire che sono presenti alcuni fattori comuni. In primo luogo, emerge l'attenzione al dato positivo, sul quale si applica un lavoro interpretativo che è sollecito nel rispettare le fonti, per esprimere la sua vitalità e il suo senso. In secondo luogo, si presenta la relazionalità teologica che evita la chiusura in cerchi troppo ristretti e si preoccupa di trattare le questioni con la maggiore apertura possibile, con il richiamo costante ai temi fondamentali del messaggio cristiano. In terzo luogo, si segue un programma di lavoro che cerca il confronto permanente con l'esperienza storica, senza venir meno alla responsabilità e al compito di elaborare una riflessione sistematica valida e proponibile.

Lo studio del professore A. Castellano sul commento di Origene alle prime parole del Prologo del Vangelo di san Giovanni, illustra lo stretto rapporto tra la cristologia e la dottrina trinitaria, già nelle perspicaci considerazioni del teologo alessandrino. Il lavoro mostra al lettore un percorso esemplare di esegesi patristica, offrendo l'occasione di avvicinare il metodo esegetico origeniano, portato avanti con grande consapevolezza, resa necessaria agli occhi di Origene per mettere allo scoperto i limiti delle posizioni dei monarchiani.

La ricezione della dottrina cristologica del Concilio di Calcedonia da parte di Martin Lutero, oggetto della ricerca del professore A. Musoni, tratta inoltre un tema non sempre bene indicato nelle presentazioni del pensiero teologico di Lutero, anche se non mancano i contributi che il professore ha segnalato e valutato puntualmente. Appare anche evidente l'interesse ecumenico dell'argomento, che ci offre un retroterra indispensabile per comprendere con maggiore precisione le questioni teologiche aperte nel dibattito confessionale.

Il lavoro del professore M. Sodi propone un percorso emblematico con la lettura e interpretazione degli elementi offerti con la celebrazione liturgica della festa della Esaltazione della Santa Croce. Dalla contestualizzazione storica, liturgica e pastorale dei testi, come dall'interpretazione per ogni singolo dato che appartiene alla festa, e anche dal confronto teologico, risulta un approccio al motivo centrale della festa, chiaro e ricco di spunti.

Il problema sollevato da Lessing sull'impossibilità di assoluti nella storia è affrontato dal professore J.L. Plascencia per segnalare la singolarità del cristianesimo nel confronto con le religioni. L'autore prende in esame la storicità fondamentale del cristianesimo nel proporsi come annuncio di salvezza anche nel mondo attuale.

La relazione tra Comunione e Eucaristia nella Chiesa è l'argomento trattato dal professore D. Valentini, che concentra attorno a quelle due realtà i rapporti tra l'ecclesologia e la cristologia. Anche in questo caso si presenta una ricerca positiva che parte dai testi neotestamentari, prosegue con gli insegnamenti della tradizione, per giungere ai documenti del Concilio Vaticano II e del periodo postconciliare. L'autore è anche sollecito nell'indicare la portata ecumenica dell'intera riflessione e il suo legame con il vissuto celebrativo della Chiesa.

Il legame tra Cristologia e Mariologia sono l'oggetto dello studio del professore A. Escudero, che prende in esame l'opera cristologica di Olegario González de Cardedal, soprattutto negli ultimi volumi pubblicati dal professore di Salamanca.

Infine, si può dire che il presente volume offre percorsi concreti per far teologia, di modo che il lavoro compiuto non sia soltanto un punto di arrivo, ma significhi anche suggestione e proposta per ulteriori contributi.

G. AYBAR

M. ESPARZA, *Amor y autoestima*, Rialp, Madrid 2009, pp. 288.

EL autor de la obra que reseñamos es sacerdote, médico y filósofo. Como él mismo indica en la contraportada, su intención es escribir principalmente para «cristianos corrientes que, pese a sus limitaciones, se afanan día tras día por mejorar la calidad de su amor». En un segundo momento también abarca a personas menos familiarizadas con la vida cristiana que buscan una paz interior o una mayor capacidad de amar. Por lo que acabamos de decir, podría parecer que el libro trata de la caridad, y ciertamente es así, pero su objeto principal es la humildad. En concreto, ayuda a aprender a ser amado tal como uno es, sin por ello quedarse en una mediocridad aburguesada y pasiva que no lleva a la felicidad.

Para el autor, sin una básica actitud positiva hacia nosotros mismos, sin un recto amor a uno mismo o, en sus propias palabras, sin una "humilde autoestima", es muy probable que el amor acabe distorsionándose. La medida de ese amor a sí mismo proviene de cómo Dios nos ama. Al decir esto ya se ve que la humildad no es un desprecio de sí mismo, una "autolesión" espiritual o un conjunto de actitudes que minusvaloran el hombre. Nos situamos en un discurso sobre la humildad que procura corregir una cierta herencia espiritual, que ha acentuado unilateralmente la limitación y la pequeñez humana contra la soberbia y el orgullo, que son – y siguen siendo – los principales enemigos del alma. Quizás aquí radica uno de los valores del libro: el saber reunir en un lenguaje sencillo y atrayente los distintos aspectos de la virtud de la humildad. Se tienen en cuenta al mismo tiempo las exigencias espirituales propias del camino cristiano hacia Dios, el antropocentrismo cultural contemporáneo (muy influido por aquellos que acusan al cristianismo de haber disminuido al hombre) y las legítimas exigencias psicológicas del ser humano creado por Dios a su imagen y semejanza.

El libro se divide en dos grandes partes, cada una de las cuales está compuesta por tres capítulos. En la primera, el autor anima a adoptar una actitud positiva y realista hacia uno mismo, la "humilde autoestima" a la que hemos hecho referencia. Encontramos

ahí una descripción del amor ideal y de sus características. La conducta opuesta – el orgullo – genera conflictos y compromete la calidad de todos nuestros amores. El Autor muestra cómo algunos comportamientos, en cuya raíz está el orgullo, ponen en peligro cada una de las cualidades del amor ideal: una mala relación con uno mismo «enturbia la rectitud de intención y obstaculiza la libertad interior, [...] una baja autoestima potencia el afán posesivo y compromete el desprendimiento afectivo. [...] El análisis del voluntarismo ha mostrado que también la generosidad a la hora del sacrificio se puede deteriorar por culpa del orgullo» (p. 107).

La segunda parte muestra cómo el amor de Dios contribuye a solucionar de modo estable los efectos negativos del orgullo, restituyendo a la persona su auténtica dignidad. Con ella, el Autor intenta «poner en evidencia que la conciencia de ese Amor que Cristo nos ha revelado, es capaz de purificar nuestros amores y de colmar los anhelos más profundos del corazón, procurándonos así, ya en esta vida, la mayor felicidad» (p. 12). Esta segunda parte recorre algunos de los temas centrales de la humildad cristiana, entremezclados con citas de la Sagrada Escritura, de autores contemporáneos católicos y no católicos.

El Autor está interesado en mostrar la importancia de la lucha contra el orgullo a un público general no necesariamente católico. En ese sentido, tiende un puente que ayuda a presentar la comprensión católica de la humildad a personas que poseen la cultura moderna posterior a Nietzsche. También tiene en cuenta a quienes ya poseen cierta experiencia de la lucha interior contra sus defectos, y una cierta familiaridad con las Sagradas Escrituras. A estos últimos les enriquecerán sin duda algunos textos de autores espirituales modernos sobre la cuestión. Entre otros, vale la pena señalar que las fuentes del Autor son la doctrina de la infancia espiritual de santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz, la enseñanza de la filiación divina explicada por san Josemaría Escrivá de Balaguer y la doctrina del Amor Misericordioso de santa Faustina Kowalska, bien armonizadas al servicio de la humildad cristiana. Son también de interés las consideraciones de H. Nouwen (*El regreso del hijo pródigo*).

En fin, nos encontramos con un modo de enseñar en qué consiste la humildad que va más allá de la simple repetición de la tradición ascético-cultural heredada y corrige los desequilibrios que algunas veces han existido en ella. El hecho de que el Autor haya querido dialogar con un público que no es cristiano quizá sea la razón de que su reflexión no parta directamente en la Sagrada Escritura, eligiendo principalmente testimonios de autores cristianos contemporáneos. Pero también de algunos no católicos, como C. S. Lewis, S. Covey y V. Frankl. Por tanto, hay espacio para otro libro, fundamentado y desarrollado explícitamente en la Palabra de Dios, que complete el discurso que nos ha brindado con sencillez y claridad en estas páginas. Pensamos que una obra así podría ser un ejemplo de cómo resolver uno de los retos de la nueva evangelización que la Iglesia tiene entre manos: la transmisión del mensaje evangélico – en este caso concreto, de la humildad cristiana –, en un contexto cultural modificado. El libro que acabamos de reseñar ha demostrado que sabe realizar un primer paso en este sentido y permite legítimamente esperar que en el futuro el Autor nos ofrezca el paso sucesivo.

L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According St Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press, Naples (Flo) 2010, pp. xxxvii+490.

LA casa editrice *Sapientia Press*, mette a disposizione del pubblico, all'interno della collana «Faith & Reason: Studies in Catholic Theology & Philosophy», la seconda edizione dell'opera di Lawrence Feingold sul desiderio naturale di vedere Dio in san Tommaso e nei suoi interpreti. Si tratta della tesi di dottorato dell'autore, pubblicata per la prima volta dieci anni fa nella allora esordiente collana *Dissertationes - Series Theologica* della Pontificia Università della Santa Croce, e che negli anni successivi ha fatto risorgere il dibattito teologico sulla questione del soprannaturale, specialmente nell'ambito statunitense. Basti pensare ad esempio al *Book Symposium* sulla rivista «Nova et vetera» (English Edition) vol. 5, n.1 (2007), con contributi di quattro autori, ma anche alla recente pubblicazione di Steve Long (*Natura pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, Fordham University Press, New York 2010, 282 pp.). Se poi a questo si aggiunge la recente edizione in inglese, nella stessa collana del libro che recensiamo, del numero speciale di «Revue Thomiste» del 2001 dedicato alla controversia sul *Surnaturel* di Henri de Lubac (S. Th. Bonino [ed.], *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, Sapientia Press, Florida 2009), allora si può ben concludere che la discussione attorno alla questione del soprannaturale non è affatto superata. Ecco perché si è reso necessario mettere a disposizione di un pubblico più ampio un'opera fino ad ora di non facile reperibilità.

Il lettore attento si accorgerà del fatto che questa seconda edizione è frutto di un intenso lavoro di revisione rispetto alla prima. Lo si può apprezzare dal punto di vista quantitativo, giacché il numero di pagine è sceso in modo significativo (dalle quasi settecento della prima alle poco meno di cinquecento di questa): l'autore ha tolto i testi in latino delle note, e ha fatto un notevole sforzo di sintesi dei contenuti. Lo si vede anche nell'inclusione della bibliografia più recente sul tema, anche quella polemica, come ad esempio l'opera di John Milbank. Ma è soprattutto degno di nota il fatto che il libro conta con un'introduzione, primo capitolo e conclusioni nuove, segno di una maturazione del pensiero dell'autore sull'argomento, che, senza cambiare nella sostanza, riesce ad esprimersi in un modo più articolato.

Il centro della tesi di Feingold sta nel mostrare che il desiderio naturale di vedere Dio sul quale san Tommaso argomenta nelle sue opere è da intendersi come un desiderio elicitato, condizionale e imperfetto, in contrasto con l'interpretazione che H. de Lubac ha difeso nelle sue opere, il quale parla invece di un desiderio innato e assoluto. Anche se a prima vista, soprattutto per chi non è familiarizzato con la questione, può sembrare una discussione irrilevante, in realtà sono due posizioni che riflettono due concezioni diverse del rapporto fra il naturale e il soprannaturale, e quindi, due sensibilità teologiche diverse.

Feingold riconosce che, se l'argomento di san Tommaso è terreno di discussione, ciò si deve al fatto che l'Angelico non ha chiarito del tutto la questione nelle sue opere, potendo trovarsi testi in favore dell'una o dell'altra ipotesi. Per questo motivo l'autore non solo intraprende un'analisi dettagliata dei testi nell'insieme del pensiero generale dell'Aquinate, ma ripercorre anche le diverse tappe dell'interpretazione del desiderio naturale di vedere Dio nella storia della teologia.

Di conseguenza, dopo tre brevi capitoli dove studia sia i testi di san Tommaso sul

tema sia i concetti fondamentali da tener presenti nella discussione (appetito naturale ed elicito, potenza naturale e obedienziale, volontà *ut natura* e *ut ratio*, ecc.), Feingold inizia un percorso storico che lo porta a studiare l'interpretazione del desiderio naturale di vedere Dio in Duns Scoto, Dionigi il Certosino, il Gaetano, Silvestre di Ferrara, Soto, Toledo, Medina, Báñez, Suárez e Giansenio. Dopo questo percorso, l'autore si confronta con il pensiero di H. de Lubac, discutendo punto per punto le sue tesi, e offrendo una sintesi degli argomenti principali. Il libro si conclude con una riflessione che precisa ulteriormente il senso dell'interpretazione data da Feingold.

Nel percorso storico, viene riservato maggior spazio, a motivo della loro importanza per la questione studiata, sia al pensiero del cardinale Gaetano, in particolar modo allo sviluppo della nozione di potenza obedienziale specifica dell'uomo per il soprannaturale, sia alle speculazioni del celebre filosofo e teologo gesuita Suárez, soprattutto i suoi argomenti tesi a difendere la possibilità dello stato di natura pura. Si tratta dei due teologi che, a giudizio di de Lubac, sarebbero stati le cause di una deviazione profonda dal pensiero di San Tommaso (e in generale dalla tradizione cattolica) sul desiderio naturale di vedere Dio, in quanto il primo lo rifiutò e il secondo lo interpretò in un modo troppo debole. Sia l'affermazione di una mera potenza obedienziale per il soprannaturale (Gaetano), sia l'elaborazione teologica della possibilità di uno stato di natura pura per l'uomo (Suárez) sarebbero l'espressione della moderna separazione fra ragione e fede, fra l'ordine naturale e quello soprannaturale, che, a giudizio di de Lubac, oscurerebbe un dato semplice e chiaro della tradizione patristica e medioevale: che Dio ha creato l'uomo per donargli la visione beatifica, che l'uomo ha un unico ultimo fine che è soprannaturale. Ogni riflessione che distogliesse lo sguardo da questa economia di fatto sarebbe un'astrazione che ci porterebbe lontano dalla nostra realtà. La conseguenza negativa di una tale impostazione starebbe in una visione estrinseca della grazia rispetto a una natura in sé compiuta, e quindi una visione dualista dell'uomo su due piani, naturale e soprannaturale, rapportati in un modo solo esteriore e accidentale.

A questo punto ci sembra utile un breve riferimento ad altre importanti monografie che hanno analizzato in profondità la storia della questione: quelle di Juan Alfaro (*Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano [1274-1534]*, Csic, Madrid 1952) e di Giuseppe Colombo (*Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996). Come si sa, Alfaro dedicò la sua tesi di dottorato, pubblicata pochi anni dopo *Surnaturel*, alla questione del soprannaturale nel Gaetano, con il preciso scopo di chiarire se nelle sue tesi si trovi una deviazione oppure uno sviluppo del tomismo. Il teologo gesuita spagnolo studia un numero notevole di autori dei secoli XIV e XV delle diverse scuole di pensiero, e arriva ad una conclusione che in parte contesta e in parte dà ragione a de Lubac: gli dà ragione per quanto riguarda il desiderio naturale di vedere Dio, che, secondo lui, è pacificamente interpretato dai tomisti (e non solo) di quei secoli come un desiderio innato; ma contesta le conclusioni del confratello francese sulla natura pura, in quanto Alfaro avverte un consenso unanime negli autori posteriori a san Tommaso sull'affermazione di un'effettiva possibilità dello stato di natura pura. Il Gaetano dunque, sempre secondo Alfaro, si sarebbe deviato dal Aquinate nel primo punto, non certamente nel secondo.

Da parte sua, l'opera di Colombo studia la storia della questione fino ai giorni nostri, partendo però direttamente dalle controversie con Baio e Giansenio, che condizionarono la teologia moderna del doppio ordine, come si può vedere anche nella manualistica di fine dell'Ottocento e inizio del Novecento, quella manualistica che de Lubac conobbe e che fu bersaglio delle sue critiche. Senza entrare adesso nella valutazione di queste

opere (compito che esula dalle nostre competenze) sembra che almeno si possa dire che l'opera di Feingold si inserisce in questo quadro offrendo una storia complementare, in quanto, se Alfaro si concentrava sui secoli XIV, XV e metà del XVI, e Colombo riprende la questione a partire dal secolo XVII, Feingold si propone di coprire tutto l'arco della storia, dal secolo XIII fino ai nostri giorni, tentando di concentrarsi sugli autori più determinanti.

Data l'importanza e densità delle argomentazioni di de Lubac, Feingold dedica ad esse il più ampio spazio del suo libro, non solo nei capitoli a lui dedicati, ma durante tutta l'esposizione. L'autore si sforza di venire incontro alle esigenze che, sulla scia di de Lubac, la teologia contemporanea ha messo sul tavolo, e che potrebbero riassumersi in un forte accento sull'unità del disegno divino di creazione e salvezza in Cristo, e quindi in un concentrarsi nell'attuale economia salvifica aldilà delle ipotesi su ciò che Dio avrebbe potuto fare in altre condizioni, per tornare ad affermare con chiarezza che il fine dell'uomo è solo la vita con Dio, e che l'uomo non può raggiungere la felicità fuori del disegno divino di adozione a figli suoi in Cristo. In questa prospettiva la grazia è primaria, e non semplicemente una "aggiunta" ad una natura che in sé avrebbe una sua completezza. Non c'è quindi traccia né di dualismo né di estraneità o estrinsecismo fra il naturale e il soprannaturale. Una visione troppo rigida della distinzione (quella che, secondo molti autori, il Gaetano e Suárez svilupparono e che predominò nella manualistica fino alla prima metà del XX secolo), porterebbe a dichiarare la natura indipendente della grazia, e da qui si aprirebbe, e secondo de Lubac di fatto si è aperta, la via alla secolarizzazione della società e alla considerazione della religione come qualcosa di non indispensabile.

Feingold, che condivide pienamente tali preoccupazioni, non vede le cose esattamente così, e cerca di far capire in un modo ampio e ragionato la sua posizione. Nella sua prospettiva esiste una fondamentale continuità tra il Dottore Angelico e la tradizione tomista posteriore che arriva ai nostri giorni. L'autore difende la nozione di una potenza obedienziale specifica dell'uomo per il soprannaturale, sviluppata dal Gaetano, vedendo in essa non una negazione del *naturaliter capax gratiae* dei Padri (come sosteneva de Lubac, per il quale parlare di una mera potenza obedienziale per la grazia implicava non cogliere la specificità dell'uomo rispetto alle creature irrazionali) ma proprio come l'elemento caratterizzante l'apertura unica della creatura spirituale verso il soprannaturale. Ovviamente, Feingold vede anche i limiti della negazione da parte del Gaetano di un desiderio naturale di vedere Dio, ma precisa che tale rifiuto si diede verso un desiderio innato, mentre non ci sarebbe stato verso quello elicito. Alla base di tale rifiuto, che segue la nota presa di posizione di Dionigi il Certosino (*naturale desiderium ultra naturalem capacitatem se extendere nequit*), c'è il rispetto per un principio fondamentale aristotelico e tomista, e cioè quello di proporzionalità. Decisivo sarà allora, secondo Feingold, il ruolo di un altro grande Commentatore di Tommaso, il *Ferrariensis*, il quale specificherà che il desiderio naturale di vedere Dio si deve intendere come un desiderio elicito, fondato sul nostro desiderio di conoscere le cause. Medina, Báñez e Suárez caratterizzeranno ulteriormente questo appetito come condizionale ("se ciò fosse possibile") e imperfetto, in quanto incapace da sé di raggiungere il suo oggetto.

In questo senso, Feingold fa vedere le ragioni che portano Suárez alla difesa dell'ipotesi dello stato di natura pura, conseguente con l'affermazione di un doppio fine ultimo dell'uomo, quello connaturale, cioè proporzionato alla sua natura, e quello soprannaturale, completamente eccedente le possibilità naturali dell'uomo. Qui, a mio avviso,

Feingold fa un eccellente lavoro di chiarificazione, in quanto non poche volte, forse a causa di una mancata attenta lettura degli autori stessi, si è diffusa l'opinione che con la nozione di natura pura di Suárez si sancisce l'idea di una natura umana completa, chiusa in se stessa e indipendente da Dio. Questa idea è molto lontana non solo dalla concezione di Suárez, ma anche dalla realtà stessa, in quanto il fine connaturale dell'uomo è comunque sempre Dio, e la differenza con il soprannaturale si riferisce solo al modo di raggiungimento del fine, imperfetto nel primo caso, perfetto nel secondo. Si ha l'impressione certe volte che, chi accusa Suárez di parlare di una natura umana astratta e chiusa, sia vittima di alcune confusioni, come quella fra trascendente e soprannaturale, oppure, quando si parla di "natura concreta", fra natura e individuo. Non c'è dubbio che nella posizione di Suárez possono essere identificati alcuni elementi discutibili tipici della modernità filosofica e che richiedono un ulteriore discernimento, come ad esempio il rapporto fra possibile e reale.

Merita un'attenzione particolare la conclusione, di nuova redazione, dell'opera. In essa si apprezza maggiormente la sensibilità che muove il pensiero dell'autore, il quale, seguendo proprio alcune indicazioni ricavate da de Lubac, cerca di delineare gli elementi fondamentali che costituiscono ciò che chiamiamo desiderio di Dio nell'uomo. Riassumendo molto, si potrebbe formulare dicendo che noi abbiamo un'inclinazione naturale innata alla felicità, la quale consiste, di fatto, nella presente economia di salvezza, nella visione di Dio. In queste riflessioni, si intravede una sensibilità teologica verso il rispetto della trascendenza di Dio e la gratuità dei suoi doni, che si evidenzia nella dinamica tra creazione e nuova creazione, tra creazione e salvezza, sottolineando non solo la continuità ma anche la discontinuità fra natura e grazia. È altrettanto evidente in queste pagine, ma anche in tutta l'opera, la concezione della storia della teologia come una storia in continuità dinamica e non di rotture drastiche. In questo modo, Feingold cerca di far vedere l'impovertimento che supporrebbe ignorare le grandi figure della teologia del periodo fra il 1500 e il 1950, con i contributi, e certamente anche con i limiti, che recarono alla comprensione della teologia in generale e del tomismo in particolare.

Si può allora concludere che Feingold è riuscito nel suo tentativo di guidare il lettore attraverso le non sempre facili distinzioni scolastiche, facendo vedere la loro importanza in quanto, da una parte, ci rendono capaci di mantenere un adeguato equilibrio nella relazione fra natura e grazia; e, dall'altra, ci permettono un approccio bilanciato e quindi non per forza conflittuale con la tradizione teologica tomista dal secolo XVI in poi. Quest'opera contribuisce sicuramente a recuperare un atteggiamento benevolo verso quella tappa della storia della teologia che, pur con le sue limitazioni, comunque ci appartiene. Allo stesso tempo, con le sue chiare prese di posizioni, non smetterà di provocare ancora utili discussioni a proposito di una delle questioni centrali della teologia cattolica.

S. SANZ

J.P. LIEGGI, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Herder, Roma 2009, pp. 306.

EL volumen está basado en la tesis doctoral defendida por el autor en el Pontificio Instituto Oriental en el año 2006. Profundiza en los motivos por los cuales Gregorio de Nacianzo compuso poesía, pero aborda también otros temas relacionados con esta pregunta inicial, como la naturaleza de la poesía en la retórica antigua o los límites del conocimiento de Dios que puede alcanzar el hombre.



En el primer capítulo (“I giudizi sulla poetica di Gregorio. Status quaestionis”, pp. 17-84) Jean Paul Lieggi presenta el “status quaestionis” desde el que partirá la reflexión posterior. Primero recuerda las diversas opiniones ordenándolas según un criterio cronológico. Así, desfilan ante el lector los estudios de Musurillo, Del Ton, MacGuckin, Costanza, Moreschini o Beatrice, por mencionar sólo algunos nombres. Después sigue un esquema temático para exponer otras profundizaciones en la poética del Nacianceno, diferenciando entre los autores que adoptan un criterio didáctico, uno romántico, uno filológico-retórico o uno retórico-formal. Los primeros afirman que el Capadocio habría escrito poesías porque permitían a los fieles retener en la memoria enseñanzas teológicas que habrían olvidado rápidamente si hubieran tenido que memorizar a partir de un texto en prosa. Los segundos opinan que Gregorio estaba dotado de auténtica inspiración lírica y que las composiciones en las que esta inspiración emerge son las que le merecen el título de poeta. Los terceros recuerdan que Gregorio deseaba demostrar que los cristianos pueden componer poesía como la escrita por los autores paganos; en consecuencia, estudian el modo en que el Capadocio sigue los géneros poéticos tradicionales. Los cuartos consideran que Gregorio escribió poesía para poner en verso ideas que había expresado ya en sus obras en prosa, por lo que buscan establecer los paralelos y diferencias que existen entre ambos tipos de composiciones.

Todos los intentos anteriores parecen a Lieggi insuficientes. Quienes afirman que Gregorio compone para expresar en verso lo que había dicho en obras en prosa dejan fuera de su explicación muchos poemas en los que el Teólogo trata de temas no abordados en sus Discursos. Quienes dicen que el Capadocio escribía para facilitar el aprendizaje de contenidos teológicos, deben reconocer que no pueden explicar por qué Gregorio los compuso precisamente cuando ya no tenía confiado ningún grupo de fieles y, por tanto, no debía ocuparse de su formación. Lieggi considera que quienes ponen en la inspiración lírica intimista la naturaleza de la verdadera poesía y concluyen por ello que Gregorio sólo alcanza un nivel poético satisfactorio en los pocos poemas donde se aprecia ésta, se apoyan en realidad en la comprensión de la poesía del romanticismo. El estudioso, por último, muestra su disconformidad con la estructura que los Maurinos dieron al poemario, según la cual habría que distinguir poemas teológicos, ya sean dogmáticos o morales, por una parte, y poemas históricos, por otra, divididos a su vez entre los que tratan sobre el mismo Gregorio o los que tratan sobre otros temas.

Estas críticas, evidentemente, tratan de poner de manifiesto la necesidad de ofrecer una explicación del quehacer poético de Gregorio más satisfactoria que las anteriores. Lieggi, siguiendo ideas de Del Ton, sugiere que esa explicación se encuentra en la finalidad teológica de los poemas. Esta finalidad teológica consiste en expresar la experiencia de Dios, con todo lo que esa experiencia comporta: descubrimiento de la propia limitación, hallazgo alegre de la majestad divina, alabanza de la gloria de Dios; y la poesía es el registro lingüístico más apropiado para esta expresión de la experiencia de Dios.

En el segundo capítulo (“Le intenzioni artistiche di Gregorio. Scopo e caratteristiche della sua poesia”, pp. 85-158), el autor ofrece el texto original y la traducción literaria del poema II.1.39, en el que el Teólogo expone los motivos por los que componía poesía para defenderse de la acusación de que tal dedicación era impropia de un obispo llamado a desempeñar una función más alta, es decir, el cuidado pastoral del pueblo de Dios. Lieggi lanza sobre otros estudiosos el reproche de que se limitan a presentar los versos con los que Gregorio justifica su dedicación a la poesía, pues considera que la estructura de conjunto sólo puede percibirse cuando se lee el poema por entero. Gregorio explica

que los motivos que le impulsaron a escribir poesía fueron, en primer lugar, someter al metro su discurso – ya que la composición en verso hace que la fecundidad compositiva fluya con menor abundancia – ; en segundo lugar, demostrar que los cristianos son capaces de componer una poesía con un grado de perfección semejante al de la poesía pagana; en tercer lugar, beneficiarse del efecto benéfico o terapéutico que la composición de poemas producía en su alma; y en cuarto y último lugar, ofrecer a los jóvenes una ayuda que les facilitase la tarea de adquirir la virtud. Lieggi presenta detalladamente el significado de estas declaraciones de intención del Teólogo, insistiendo en que el poema tiene un carácter fuertemente polémico, hasta el punto de que puede verse como una autodefensa que Gregorio hace de la propia actividad. La reducción del discurso al metro, por ejemplo, no significa según Lieggi solamente que el poema deba someterse a los ritmos métricos de la poesía clásica, sino que Gregorio al componer poesía somete la exuberancia con que le brotaba la palabra de la boca, y refrena la pasión de la que ésta procedía. Explica igualmente que la facilitación del aprendizaje de la virtud que otorga la poesía consiste en hacer amable la enseñanza, al expresarla por medio de una forma hermosa, y en facilitar su memorización, al darle una forma rítmica. Lieggi hace ver cómo los diversos motivos del propio quehacer poético aducidos por el Teólogo son una respuesta a las críticas: el esfuerzo por someter el discurso al metro constituye un empeño tan fatigoso como los esfuerzos ascéticos; la finalidad terapéutica permite a Gregorio curarse de heridas espirituales y fortalecer su unión con Dios; la función didáctica de los poemas los convierte en una manifestación de caridad; y la declarada conformación de los poemas a la Escritura hace que su contenido sea plenamente válido. Lieggi señala también que Gregorio no omite argumentos “ad hominem” en su auto-defensa: en concreto, el Capadocio acusa a sus detractores de que le critiquen por hacer lo que ellos mismos desean conseguir, es decir, componer poesía religiosa. E indica que el Nacianceno, pese a defender su actividad literaria, acepta también la crítica que se le dirige según la cual el hombre no es capaz de componer discursos incontestables sobre Dios, por lo que lo mejor que puede hacer es guardar silencio. Pero Gregorio, al mismo tiempo que guardó este silencio, compuso también poesías: ambas actitudes ante Dios, a decir de Lieggi, son complementarias según el juicio de Gregorio.

El tercer capítulo (“Le intenzioni teologiche di Gregorio. La teoria dell’inconoscibilità e dell’ineffabilità di Dio”, pp. 159-211) expone la teología apofática de Gregorio de Nacianzo, apoyado sobre todo en los *Discursos teológicos*. El Teólogo afirma que el hombre no puede conocer a Dios y en consecuencia tampoco puede hablar de Él; pero también reconoce que el hombre puede alcanzar un cierto conocimiento de Dios, y puede por tanto comunicar a los demás aquello que ha podido conocer. Lieggi muestra que esta doctrina de Gregorio puede encontrarse ya en Orígenes, aunque los contextos en los que viven ambos autores sean distintos, ya que Orígenes trata de demostrar a Celso que es posible un cierto conocimiento de Dios, mientras que Gregorio de Nacianzo se esfuerza por demostrar que Dios es incognoscible contra la tesis eunomiana de la cognoscibilidad de la naturaleza de Dios por el hombre. Por tanto quienes afirman que Gregorio difiere de Orígenes en este punto se equivocan. Lieggi sigue más bien a autores como Mondin, quien asegura que lo que permite a Gregorio afirmar que el hombre puede alcanzar un cierto conocimiento de Dios es la distinción entre la esencia divina y lo que está en torno a Él o su magnificencia o actividad, ya que, aunque la primera sea incognoscible en esta tierra, la segunda sí puede aprehenderse incluso durante la existencia terrena. Pero Lieggi profundiza mucho más en las condiciones de la cognos-

cibilidad de Dios por el hombre, o, lo que es lo mismo, en la naturaleza del apofatismo. Lo que hace posible este conocimiento es la superación de un proceder puramente intelectual, ejerciendo otro modo de conocimiento que podría llamarse personal, no vinculado a las constricciones de la razón. En este modo, es la comunión de personas la que permite al hombre acceder a una intimidad con Dios en la que éste se comunica al hombre, concediéndole la gracia de conocerlo. Lieggi desarrolla estas enseñanzas siguiendo la doctrina de teólogos ortodoxos como Lossky y Yannaras. Asegurar que éste es el modo en que el hombre puede acceder al conocimiento del misterio de Dios no supone una minusvaloración de la razón, a decir de Lieggi, sino un establecimiento de los límites de su justo ejercicio. El estudioso precisa incluso que Gregorio emplea verbos distintos según hable de la incapacidad del hombre de conocer a Dios o de la capacidad de conocerlo: en el primer caso usa verbos que significan “aferrar” o “dominar”, mientras que en el segundo caso se encuentran verbos que significan “ver” o un conocimiento más propio del trato interpersonal.

El cuarto capítulo (“I logoi al servizio del logos. La poesia come linguaggio dell’Ineffabile”, pp. 211-250) contiene siete estudios sobre otros tantos poemas gregorianos, cada uno de los cuales es traducido y después comentado. La selección de poemas sigue un cierto orden cronológico, lo que permite apreciar cómo el Nacianceno comienza componiendo poemas teológicos y después sufre una crisis que le lleva al silencio cuaresmal del año 382, al término del cual compone poesía de aspiraciones menos ambiciosas, convencido de que el misterio divino es inefable. Desfilan por estas páginas temas como la doctrina trinitaria, la doctrina cristológica, la catequesis bíblica, la añoranza de la actividad pastoral, la confianza intimista o la polémica eclesíastica. Estos poemas muestran cómo Gregorio expresa el conocimiento de Dios con versos, y cómo este conocimiento no es sólo intelectual, sino una relación con Dios en la que intervienen también la emotividad y el conocimiento de sí mismo. Este conocimiento, además, no es apodíctico, sino que admite el respeto del carácter misterioso de lo divino.

En la conclusión de su estudio (pp. 251-262), Lieggi retoma los hilos conductores que lo estructuran, insistiendo en que el abundante recurso a la forma poética que encontramos en Gregorio de Nacianzo nace de la convicción de éste de que la poesía es el lenguaje que permite exponer de modo más fiel el misterio de Dios, en que la división entre poemas históricos y poemas teológicos es inapropiada porque todos los poemas contienen enseñanzas teológicas, y en que es preciso evitar la idea de que los únicos poemas auténticos son aquellos en los que el Nacianceno exterioriza su intimidad, ya que éste principio procede de la poética contemporánea. El patólogo italiano recurre a las palabras de Gregorio en el poema II.1.34, versos 69-92, para asegurar que el Nacianceno se sentía no tanto un teólogo poeta sino más bien un poeta teólogo lleno del deseo de poner sus palabras al servicio de la Palabra desarrollando fielmente la capacidad que le había concedido la misma Palabra.

El estudio es preciso y elegante. Quien trata de resumir su contenido percibe la maestría con la que Lieggi ha expuesto nociones complejas, haciendo sencilla su comprensión. La bibliografía empleada es abundante y se hace de ella un empleo inteligente y crítico. Quizá se echa de menos una explicitación más clara de la articulación entre las diversas partes del trabajo.

Al leer lo que Gregorio de Nacianzo afirma sobre la limitación del conocimiento de Dios que puede lograr el hombre, el cual no alcanza sino a rastrear la magnificencia dejada por Dios a su paso (*Discurso* 28, 3), uno recuerda aquellos versos de san Juan de la

Cruz, otro gran poeta teólogo: “¡Oh bosques y espesuras, / plantadas por la mano del amado! / ¡Oh prado de verduras, / de flores esmaltado, / decid si por vosotros ha pasado! / Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y yéndolos mirando, / con solo su figura, / vestidos los dejó de su hermosura”. Esta coincidencia muestra que san Juan de la Cruz tenía una noción de teología muy semejante a la del Capadocio, y, además, da oportunidad de recordar que también el místico castellano empleó el lenguaje poético para la transmisión de su conocimiento experiencial de Dios. Valga este paralelo para confirmar la tesis de la idoneidad de la poesía como medio expresivo del saber teológico, que Lieggi defiende en su estudio.

M. MIRA

A.M. MAZZANTI (ed.), *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, pp. 356.

IL libro raccoglie gli atti del Seminario Internazionale di Studi *Verità e mistero fra tradizione greco-romana e multiculturalismo tardo-antico*, tenutosi a Bologna il 16 e 17 aprile 2008. Questo incontro si inquadra nell'ambito di una serie di seminari animati da un gruppo di studiosi riuniti attorno alla figura della grande Marta Sordi, purtroppo scomparsa il 5 aprile del 2009.

Il lavoro di ricerca che traspare dalle pagine del volume sembra essere uno dei migliori esempi di studi sul tardo-antico in un'epoca post-storicista. Infatti, il fallimento dell'operazione di scomposizione del pensiero cristiano negli elementi che su di esso avrebbero esercitato un influsso ha avuto come esito la dissoluzione della ricerca in una sorta di nichilismo erudito. Si avverte ora da più parti il desiderio di un approccio storico e filologico alla meravigliosa epoca tardoantica, contraddistinto contemporaneamente da serietà critica e da oggettività di giudizio, un approccio capace di rendere conto dei reciproci influssi di una società aperta come quella che ha caratterizzato l'era cristiana nel mondo greco-romano.

Quest'attenzione a mettere la filologia a servizio della comprensione globale dell'epoca storica si nota fin dal primo contributo, dedicato alla storia del termine *verità*, e magistralmente organizzato da Moreno Morani attorno alla domanda di Pilato a Cristo *Quid est veritas?*, che è anche il titolo dell'articolo. L'erudizione è qui sempre impregnata di attenzione al senso: ciò permette di evidenziare il passaggio dalla concezione di verità greco-romana, legata all'evidenza del mondo fisico ed intellegibile, alla profondità della concezione personale di verità nel linguaggio biblico. Il dialogo tra Cristo e Pilato mostra proprio la distanza semantica tra queste due diverse concezioni della verità, distanza che impedirebbe a Pilato di riconoscere la Verità stessa che si trova di fronte a lui incarnata nel Cristo.

Sia i contributi di Alfredo Valvo (*Nostalgia e desiderio nel pensiero di Cicerone*) sia quello di Dominique Briquel (*Cristiani ed aruspici nel tardoantico*) mettono in risalto l'apertura del mondo, rispettivamente, romano ed etrusco al monoteismo, aiutando a comprendere meglio le ragioni profonde dell'atteggiamento di Paolo nel discorso agli ateniesi. Il secondo contributo, poi, ha il grande pregio di mostrare come anche le religioni e la cultura pagana, nel caso specifico quella etrusca, subissero l'influsso del cristianesimo e fossero da esso spinte ad approfondire la dimensione naturale del proprio deposito tradizionale.

Questo mutuo rapporto tra paganesimo e cristianesimo ha dato luogo a veri e propri

dialoghi, come quello descritto da Marta Sordi nel suo contributo *Longiniano ed Agostino*. Il primo è presentato come sacerdote etrusco, piuttosto che come filosofo neoplatonico. Ciò rende particolarmente interessante la corrispondenza con Agostino, segnata da cortesia e autentico interesse, nonostante lo scontro tra il cristianesimo e la religione etrusca fosse stato durissimo, anche per il ruolo che la seconda aveva avuto nella persecuzione diocleziana.

Questa apertura dialogica è presentata anche da Giuseppe Bolis, a proposito del giudizio di Agostino del pensiero di Porfirio (*Agostino e Porfirio: un esempio di ecumenismo reale in azione*). Il pregio di questo studio è che, fondandosi sulla profondità di intuizione dell'Ipponate, coglie nell'amore di Dio per il desiderio e la libertà la ragione di fondo della posizione agostiniana. È Lui, infatti, a suscitare le aspirazioni al vero in ogni uomo, perché attrarre è la sua arte (cfr. Agostino, *Comm. Gv*, 26, 4-6).

La componente più problematica del rapporto tra cristianesimo e paganesimo è analizzata con la chiave di lettura dell'apofatismo da Ilaria Ramelli (*Apofatismo cristiano e relativismo pagano*) e da Maria Vittoria Cerutti (*Verità e nascondimento in Porfirio*). La prima mostra come l'apofatismo fosse comune sia al neoplatonismo che al cristianesimo, in particolare nella tradizione di ispirazione filoniana che da Origene va fino a Gregorio di Nissa. Gli esiti, però, dell'apofatismo pagano furono relativisti, come mostra l'esempio di Temistio, mentre l'apofatismo cristiano mantiene un concetto di verità forte. La differenza si gioca sull'elemento centrale della rivelazione, che nel secondo caso ha una essenziale dimensione storica. Gli esiti relativisti del paganesimo sono approfonditi da Maria Vittoria Cerutti, che mette in risalto l'assioma fondamentale, punto di arrivo della religiosità pagana all'epoca di Porfirio: «ogni religione si giustifica come maglia di una rete e non ha valore in quanto tale, ma solamente come parte di un tutto» (p. 178). La ricerca religiosa non può offrire la verità, ma solo un insieme di frammenti, mentre la verità stessa rimane sempre nascosta. Queste ultime affermazioni mostrano con chiarezza l'attualità del lavoro di questo gruppo di ricerca, che attraverso uno studio serio e profondo del passato riesce ad illuminare il nostro presente.

La dimensione dialettica del complesso rapporto tra cristiani e pagani è messa in evidenza dal contributo di Antonio Cacciari dedicato al *A Diogneto* (*Variazioni sul tema dell'identità cristiana nella scritto A Diogneto*) e da quello di Giulia Sfameni Gasparro che ha per oggetto la tradizione ermetica (*L'Apocalisse dell'Asclepius e la resistenza degli "ultimi Elleni"*). Particolarmente interessante in quest'ultimo studio è l'analisi della teologia ermetica.

Il volume contiene anche un breve ma interessante contributo firmato congiuntamente da Angela Donati e Francesca Cenerini che ha per oggetto il carme di C. Clodius Paulinus contenuto in una lastra sepolcrale conservata nel Museo Arcivescovile di Ravenna. Si tratta di un contributo utile per comprendere la visione pagana della morte nel II e nel III secolo d.C. prima dell'affermarsi del cristianesimo nel forlivese.

Il contributo di chiusura ha il grande pregio di offrire una chiave di lettura che evidenzia il grande guadagno di una ricerca condotta con lo spirito che anima il volume. Leonardo Lugaresi spiega *Perché non possiamo più dirci pagani*, analizzando il neopoliteismo che caratterizza l'epoca attuale, inteso come simpatia culturale per il politeismo antico e avversione al monoteismo cristiano. La radice di ciò viene molto opportunamente ricondotta alla filosofia di Nietzsche e ai suoi esiti relativisti. Di fronte alla perdita dell'identità che affligge la società attuale, l'autore individua nel pensiero patristico un valido strumento per superare la degenerazione prodotta dalla gnosi contemporanea.

In particolare è segnalato come momento storico estremamente significativo la scelta di Lattanzio di ricondurre il termine religione non solo al *relegere*, cioè alla stretta osservanza di un culto fissato e tramandato, ma anche al *religare*, cioè al legare e all'obbedire. Il rapporto personale e la relazione con Dio vengono espressi nella forma dell'obbedienza, evidenziando il primato del dono e della rivelazione, sulle possibilità dell'uomo di conquistare da solo la conoscenza del divino. La razionalità di questo atteggiamento è ricondotta alla necessità di scoprire la dimensione trinitaria e relazionale dell'ontologia, in conformità a quanto Benedetto XVI ha chiesto nella *Caritas in veritate* (n. 53). Si tratta della degna chiusura a un volume estremamente stimolante, che mostra quale ampio respiro possa avere la ricerca storica quando si rivolge al religioso senza presupposti ideologici. L'opera, coordinata e diretta da Angela Maria Mazzanti, fa veramente ben sperare per il futuro.

G. MASPERO

A. PITTA, *Lettera ai Filippesi*, I Libri Biblici: Nuovo Testamento 11, Paoline, Milano 2010, pp. 398.

IL commento del prof. Pitta alla *Lettera ai Filippesi* costituisce il suo quarto grande commentario alle lettere paoline, dopo quello ai Galati, alla Seconda Corinzi e ai Romani. Di quest'ultimo, appartenente alla stessa collana, abbiamo già scritto una recensione qualche anno fa («*Annales theologici*» 16 [2002] 507-509).

La sezione introduttiva, chiamata dall'A. «questioni storiche e retorico-letterarie di Filippesi» dedica una parte alle origini della città e in modo particolare alla storia della colonia romana che vi si era stabilita dopo la battaglia del 42 a.C. nella quale furono sconfitti Bruto e Cassio. A partire da questa realtà si possono individuare l'ambiente socio-culturale, l'organizzazione politica e militare, e il culto religioso. Riguardo al giudaismo nella città, anche se negli Atti si trovano dei cenni, non si è in grado di accertare una presenza o influenza significativa, afferma Pitta, e bisogna aspettare fino al III secolo per trovare un'iscrizione che alluda ad una sinagoga (p. 23). Anche dal libro degli Atti si può dedurre l'esistenza almeno di due chiese domestiche nella comunità cristiana.

Poi si affrontano i classici problemi riguardanti gli interrogativi sorti negli ultimi due secoli attorno a questo documento. In primo luogo l'unità della lettera, che prende le mosse dall'analisi delle proposte più serie e consistenti fatte da Gnilka, Schenk e Murphy O'Connor, fra gli altri. Senza voler tagliare il nodo gordiano, l'A. conclude che conviene essere prudenti sia davanti ai bruschi cambiamenti del tenore epistolare, sia nel voler disegnare una disposizione equilibrata e perfetta della lettera. L'altro grande tema introduttivo è quello della data e del luogo di composizione. Dopo aver presentato le tre classiche opzioni, ricorrenti negli studi su Filippesi, a favore di Roma, di Efeso e di Cesarea come luoghi probabili per la redazione dello scritto, l'A. propende per la prima, supportata dalla presenza di una comunità cristiana in crescita nella Capitale dell'Impero, e anche dagli accenni alla colletta per la chiesa di Gerusalemme, che nelle circostanze di un soggiorno efesino sarebbe stata impensabile.

Rispetto alle fonti – l'*inventio* della lettera, secondo l'A. –, si dispone del genere epistolografico che in Filippesi, pur conservando il modello classico, mette in risalto il contrasto *parusia-apusia*. A questo proposito, più avanti si danno una spiegazione e una presentazione del genere epistolare, rifacendosi ai due trattati conosciuti nell'antichità: quello dello Pseudo Demetrio Falereo (sec. II a.C - II d.C) e quello dello Pseudo-Libanio

(sec. IV-VI d.C.). Davanti alle lettere esortative e consolatorie, deliberative ed epidittiche, familiari e di ringraziamento, l'A. preferisce proporre lo stile epistolare di Filippesi come "lettera di mimesi", dove distingue tre livelli argomentativi al riguardo: quello semantico, quello assertivo e quello che chiama intertestuale. Certamente Pitta fa leva su questo stile, e arriva ad affermare che «non c'è paragrafo della lettera in cui non si verifichi l'istanza della mimesi umana: un dato che la distingue dal restante epistolario paolino, dov'è minore la sua presenza» (p. 39).

Fra le fonti si accenna anche alla tradizione di Israele, che in Filippesi è indiretta: essa non contiene infatti, nemmeno una citazione esplicita dell'Antico Testamento, a differenza delle grandi lettere; poi c'è l'inno di 2,6-11, considerato da Pitta il più ampio testo prepaolino riportato dall'Apostolo; e infine, i metodi argomentativi e le tipologie greco-romane: la metafora atletica, il linguaggio misterico assieme al vocabolario politico-culturale e ad altre procedure retoriche e letterarie.

Riguardo alla struttura della lettera, l'A. non accetta nessuna delle proposte "macrochiastiche" fatte da Bittasi, Davis, Luter-lee, Wicks e altri, optando per una *dispositio* di tipo epistolare. Difatti, confrontando le proposte di Black, Bloomquist, Brucker, Geofrion, Witherington III, ci offre una struttura che, oltre alla *praescriptio* e l'*exordium* (1,1-11), e alla paraclesi conclusiva e *subscriptio* (4,2-23), contiene tre elementi nel *corpus* della lettera che possono essere determinanti: il progresso del vangelo (1,12-30), la mimesi in e di Cristo (2,1-3,1a), l'autoelogio e mimesi (3,1b-4,1).

Per avvalorare la sua proposta, Pitta descrive le caratteristiche antiche della mimesi, a cominciare da Platone, il primo autore dell'antichità che tratta l'argomento delle leggi dello stato, che non tutelano la mimesi a cui fa cenno. L'A. prende spunto da questa spiegazione per mostrare che la *πολίτευμα* dei credenti non è la stessa di quella dell'Impero romano, e perciò bisogna comportarsi come cittadini degni del vangelo. Un tale atteggiamento, com'è logico, non può che sfociare in una crisi: Paolo e la sua comunità macedone che aderisce al Messia crocifisso in mezzo a un ambiente ostile e a una generazione distorta e perversa (2,15) dove molti si comportano come nemici della croce di Cristo (3,18s). La strategia della sua mimesi si impernia sul far progredire i fedeli nel vangelo, facendoli partecipare attivamente alla sua missione.

La mimesi aristotelica invece poggia sugli esempi della natura, essendo allora una mimesi di *φύσις*, che in epoca ellenistica è stata ripresa dagli stoici. Il suo fattore determinante è il comportamento umano, specie quando pone in rilievo la sapienza. Così, l'esempio di Cristo e delle persone che agiscono come Lui – Paolo compreso – non sono lodate per la loro autorità o per le altre virtù ad essa collegate, ma per la vita stessa come paradigma che deve prolungarsi e proseguire nei destinatari.

A questo punto bisogna focalizzare il commento all'inno cristologico di 2,6-11. Secondo Pitta, l'esempio che Paolo desidera offrire dai Filippesi è quello di una mimesi soteriologica dalla quale dovrebbe scaturire il *φρονέν*, un modo di pensare – e di sentire – con discernimento e con esperienza nella propria vita. La frequente presenza del *φρονέν* nella lettera vuol dire che il concetto sta alla base dell'esortazione all'obbedienza e all'umiltà, alla gioia e alla pace. L'A. completa il ragionamento mettendo in evidenza il rapporto mimesi-retorica, che ribadisce l'intreccio fra mimesi ed esortazione; queste due realtà vanno abbinare, alla stregua del parallelismo fra assimilazione ed alterità. Proprio in quell'alterità – che nel caso di Cristo, essendo *ἐν μορφῇ θεοῦ* non è imitabile *in toto* – si riscontra la natura esemplare e causale dell'imitazione, e nel contempo l'esortazione ad agire come lui.

Fa bene l'A. a sottolineare che il primo (in ordine ontologico più che cronologico) processo di mimesi riguarda proprio la persona di Gesù Cristo, come appare nella sezione 2,1-3,1a. Il modello in quanto tale è comunque inimitabile, ma proprio in quell'abisso che ci separa, il *ὁμοίωμα* fa da ponte con la nostra natura umana; l'assimilazione genera appunto un processo di mimesi nei destinatari. Difatti, nell'introduzione all'inno cristologico l'A. sottolinea il suo collegamento con i paragrafi che fanno riferimento a Timoteo ed Epafrodito (2,19-3,1a), due collaboratori presentati dall'Apostolo come imitatori di Cristo. Il primo è additato come esempio di chi si dedica agli interessi altrui e non ai propri, il secondo è stato vicino alla morte per realizzare l'opera del Signore.

Si possono già enunciare alcune osservazioni conclusive. È proprio la mimesi l'apporto più significativo – a mio avviso – offerto dall'A. nel suo commentario e nell'analisi del testo di Filippesi. Se poi è vero che questa realtà della mimesi trapela nelle tre parti principali in cui ha strutturato il *corpus* della lettera, essa si rende più evidente nella seconda parte, dove lo scopo consiste nell'essere ed agire *di* e *in* Cristo. Pur trattandosi di un'analogia – la distanza fra la Divinità e l'umanità è infinita – è qualcosa di raggiungibile, proprio perché Gesù decise di spogliarsi dei privilegi della sua natura divina per condividere la nostra condizione creaturale, diventando un esempio e un modello per tutti gli esseri umani.

B. ESTRADA

A. RADDE-GALLWITZ, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford Early Christian Studies – Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 262.

SENZA rendercene conto siamo immersi in una cultura teologica storicistica, che ci ha abituato a separare l'analisi storica da quella propriamente speculativa. Sembra, a volte, che uno studio delle fonti escluda necessariamente ogni valore per la teologia dogmatica. Tale "dogma" viene negato sempre più spesso dalla comparsa di bei volumi come quello di Andrew Radde-Gallwitz. Questi si dimostra degno discepolo di Lewis Ayres, autore di *Nicea and its Legacy, An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford University Press, 2006), uno dei libri più rappresentativi di questa tendenza.

Lo studio ha per oggetto l'epistemologia elaborata da Basilio e Gregorio, per offrire una formulazione propriamente teologica alla questione della semplicità divina. Lo svilupparsi della dottrina trinitaria, infatti, aveva posto in evidenza come fosse difficile ricordare i diversi attributi divini nell'identificazione con l'unica natura. Ne è esempio più evidente la coincidenza di unità e trinità in Dio. Questo processo ha mostrato i limiti dell'epistemologia platonica e aristotelica, che riconduceva il conoscere all'individuazione della definizione essenziale. Il confronto dei Cappadoci con Eunomio è giocato proprio su questo punto, poiché il secondo affermava una corrispondenza immediata tra il termine ingenerato e l'essenza divina, mentre i primi negavano la possibilità stessa di definire l'essenza.

In modo molto opportuno, l'autore propone come primo stadio nella narrazione della storia che ha condotto a questo scontro le affermazioni di Marcione e del valentiniano Tolomeo (cap. 1), i quali consideravano irreconciliabili le attività di Dio nell'Antico Testamento con la perfezione che deve caratterizzare il Primo Principio. Al lato di questa tensione, che sfocerà nella crisi del IV secolo, si trova la teologia negativa di Clemente di Alessandria (cap. 2), fondamentale per lo sviluppo della teologia cappadoce



attraverso la mediazione di Orgene. Ad Aezio e Eunomio di Cizico sono dedicati i due capitoli successivi (cap. 3 e 4), che analizzano la loro epistemologia teologica, la storia del termine "ingenerato" e la risposta sviluppata da Atanasio. Chiaramente la semplicità divina giocava un ruolo fondamentale in queste discussioni, perché da essa dipendeva, nel pensiero eunomiano, l'identificazione del solo Padre ingenerato con l'essenza.

Gli ultimi tre capitoli costituiscono il cuore dello studio e presentano la risposta di Basilio e Gregorio di Nissa. Si espone qui la tesi principale di Radde-Gallwitz: i due Cappadoci avrebbero modificato il concetto di semplicità divina, elaborando una epistemologia propriamente teologica. La posizione di Basilio è definita come dottrina negativa della semplicità divina, perché esclude la connessione necessaria tra essenze e linguaggio (cap. 5 e 6). La sua teoria della concettualizzazione (*ἐπινοία*) viene sviluppata da Gregorio di Nissa (cap. 7), la cui teologia può essere letta come difesa dell'opera del fratello. Quest'ultima affermazione spiega perché lo studio non viene esteso a Gregorio di Nazianzo.

Il Nissenso afferma la mutua immanenza dei diversi attributi divini, che, come le virtù, si richiamano l'un l'altro (cfr. p. 212). Questa distinzione correlativa viene collegata alla nuova concezione della divina semplicità che è intesa in senso teologico come purezza ontologica e non ricondotta al mero livello noetico, o meglio ridotta ad esso. Conclusione è che la conoscenza dei *propria* divini non si identifica con il possesso di definizioni essenziali: si ha così una vera e propria novità epistemologica.

In base a questa analisi il testo presenta una profonda e radicale critica della posizione di Christopher Stead e della sua lettura filosofica della semplicità divina cappadoce. Si tratta di un risultato di grande valore, che, come si afferma nelle conclusioni, è valido anche per l'epoca contemporanea. Infatti la posizione di Stead afferma l'incompatibilità tra il Dio biblico e la semplicità divina, conducendo al deismo. La nuova epistemologia propriamente teologica, e non solo filosofica elaborata dai Cappadoci, unita ad un approfondimento nella comprensione degli attributi divini, invece, mostra come il Dio uno e trino non sia assurdo, ma compia in modo sovrabbondante la richiesta di rigore della ragione.

Infine, si evidenziano solo due appunti critici al lavoro di Radde-Gallwitz. Il primo è il riferimento all'epistemologia di Agostino e Tommaso d'Aquino, che sono forse classificati in modo troppo sbrigativo e che metterebbero invece un maggior approfondimento, anche alla luce della loro ricchezza e alla loro originalità gnoseologica rispetto al mondo cappadoce. Il secondo appunto, invece, è più a livello interpretativo: dopo aver letto lo studio ci si domanda se le conclusioni non potrebbero ricevere una interpretazione più coerente rivolgendosi alle categorie della relazione e della *perichoresis*, centrali nel successivo sviluppo della dottrina trinitaria, ma che già svolgono un ruolo di rilievo nella teologia cappadoce. In particolare sembra che il rapporto conoscitivo potrebbe essere meglio interpretato alla luce del nuovo concetto di relazione, così come la correlatività dei diversi attributi potrebbe essere ricondotta alla dimensione pericoretica dell'essere divino, ontologicamente fondata nella relazione stessa.

In sintesi si tratta di un'opera originale, profonda e attenta, che aiuta grandemente non solo gli studi del pensiero cappadoce e della storia del dogma, ma che si presenta di estremo interesse per il rapporto tra filosofia e teologia, così centrale nel momento attuale.

R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, Rialp, Madrid 2010, pp. 234.

ESTA colección de artículos del prof. Spaemann apareció en alemán en 2007 y ha sido ya traducida a varias lenguas. Aparece ahora la traducción castellana, en una cuidada edición. El volumen recoge escritos publicados, la mayor parte, en los últimos quince años. Todos ellos tienen que ver de un modo u otro con la religión; sin embargo, hay textos muy diversos, tanto por el tema como por el tipo. Desde ensayos publicados en la prensa, hasta escritos académicos; desde la justificación funcional de la religión, hasta la necesidad de la misión para el cristianismo o la relación de éste con la filosofía moderna.

Ahora bien, más que como un *collage*, el libro se presenta como una serie de *variaciones* sobre algunos temas. Uno de ellos es la *crítica funcionalista* que se ha dirigido a la religión cristiana en el último siglo, que se ha desarrollado gracias a la aportaciones – entre otros – de N. Luhmann al estudio de distintos fenómenos desde una perspectiva funcional. Lo distintivo de estos estudios es definir un objeto por la función que cumple y buscar después *equivalencias*, o sea, algo distinto, menos costoso, que permita lograr el mismo resultado. En el caso de la religión, ésta es presentada como una praxis de superación de la contingencia, o bien de conservación de lo dado. Para el Autor, la crítica más aguda en este sentido sigue siendo la de quien la formuló por primera vez, es decir, F. Nietzsche. En efecto, más allá de estas *funciones* más o menos superficiales, supo darse cuenta, por una parte, de la necesidad de Dios para afirmar la *realidad* del presente y, por otra, de que, con su doctrina del amor al prójimo por amor a Dios, el cristianismo había logrado enseñar «el sentimiento hasta ahora más noble y elevado alcanzado entre los hombres» (cit. en p. 53). Por eso, inventó las categorías del superhombre y del eterno retorno como equivalentes funcionales de Dios. Las críticas de Spaemann a Nietzsche – que no es cuestión de desvelar aquí, si queremos mantener la tensión argumental – parecen pertinentes. A las que tienen que ver con la naturaleza íntima de la religión y con el fracaso de una sustitución funcional (pp. 53, 99), se añade una crítica definitiva, relacionada con el absoluto *realismo* cristiano. En efecto, muy distinto de considerar la función de la vida eterna para mantener una moral, es sopesar el valor que tiene la vida moral en orden a alcanzar la vida eterna. Entre una y otra cuestión hay un auténtico abismo, como señaló Pascal: un abismo decisivo, que descansa, en último término, en una elección.

Una pareja de temas que recibe diversas *variaciones* es el dúo libertad-contingencia. Se trata, primero, de la libertad divina. El cristianismo es quizá la única religión que afirma el origen del mundo en un acto libre de Dios. Eso convierte la Creación y sus leyes en contingentes, simples «verdades de hecho», lo cual constituye una refutación – ciertamente *sui generis* – del problema que Lessing planteó a la Revelación cristiana (pp. 73, 158). En segundo lugar, el tema es la libertad del hombre. Spaemann defiende en diversos contextos su realidad, frente a quienes la niegan, sea desde el naturalismo, sea desde el cientificismo o el evolucionismo. Uno y otros son paradigmas contrapuestos a favor de los cuales existen argumentos, pero no “concluyentes”: «la decisión entre ambos paradigmas en último término depende de con qué perspectiva se logra “ver más”» (p. 173). Se trata, en definitiva, de la elección entre una existencia *personal* – la de quien se tiene por libre y capaz de verdad – o la conformación a un “monismo naturalista”, en

el que el ser personal queda reducido a lo que el Autor describe con crudeza como el «nihilismo banal, que hace que los hombres se conviertan en ratas dóciles, manipulables en cualquier dirección con ayuda del principio del placer, y cuya más noble aportación espiritual es la ironía» (p. 150, cfr. p. 30). Por supuesto, se puede objetar que éste es un argumento *ad hominem*, pero – como afirmó Leibniz y le gusta repetir a Spaemann – «todo argumento es en realidad un argumento *ad hominem*» (p. 37, 50).

Por otra parte, a partir de las consideraciones que lleva a cabo el Autor, es posible dar un paso más. Si es cierto que, como decía Hume, «*We really never advance a step beyond ourselves*» (cit. en p. 57), entonces quien se plantea la posibilidad de vivir como un *ser personal* debe serlo ya. Spaemann lo tiene presente, y, de hecho, sólo así es comprensible una afirmación de la libertad tan tajante como ésta: «en la historia no hay nada inevitable» (p. 223, cfr. p. 57). En síntesis, el cristianismo es una de las pocas visiones del mundo y del hombre – si no la única – que *toma en serio* tanto la libertad como la contingencia. En palabras del Autor: «El pensamiento de la contingencia, que penetró a través de la religión bíblica, desaparecería igualmente con la desaparición de la religión bíblica, como ocurriría también con el concepto de persona» (p. 85).

Un tercer tema recurrente se encuentra en el subtítulo del volumen: la relación entre el cristianismo y la filosofía en la época moderna. Dos artículos – particularmente brillantes – afrontan la cuestión desde perspectivas diversas, casi complementarias. El primero, «Cristianismo y Filosofía en la modernidad», estudia el vínculo que ha existido entre uno y otra en la antigüedad y en la edad media para exponer después el proceso de “emancipación” de la filosofía y las tres formas típicas que ésta ha adoptado. El Autor despliega, con la maestría de quien ha reflexionado largamente sobre ellas, esas formas, representadas por Hume, Rousseau-Kant, Hegel-Marx. Saca finalmente una doble conclusión que afecta a la teología. En primer lugar, para Spaemann, «la empresa de la asunción de la teología cristiana en el apriorismo filosófico tiene que darse por fracasada» (p. 83). Al mismo tiempo, afirma que el mutuo influjo es incancelable, y ha dado ya innegables frutos en uno y otro campo. Así, en filosofía menciona la noción de persona y la interpretación histórica del hombre (en general, el pensamiento de la contingencia); en la teología actual valora, en particular, la influencia de la *filosofía positiva* de Schelling en la explicación del devenir histórico-salvífico de la Revelación propuesta por von Balthasar. En todo caso, la relación entre una y otra ciencia debe tomar ahora un nuevo cariz: «el futuro estará definido por una coexistencia de ambas, por el esfuerzo de teología y filosofía de ocuparse en temas comunes sin que la coordinación entre los respectivos trabajos esté condicionada por una decisión metodológica previa. [...] Mientras mantenga el rumbo que le dio Sócrates, la filosofía no volverá la espalda a Cristo» (pp. 85-86).

El segundo artículo que estudia la relación de la filosofía moderna con el cristianismo es el noveno: «Algunas dificultades con la doctrina del pecado original». El Autor no sólo revisa las corrientes que actualmente se oponen a una idea como ésta y las metamorfosis que ha sufrido tanto en la modernidad (Rousseau-Kant), como en la contemporaneidad (Heidegger), sino que propone también algunas líneas maestras para una nueva comprensión.

Más que un cuarto *tema* habría que indicar, para terminar, que *El rumor inmortal* es una manifestación de la sensibilidad *cristiana* de Spaemann. Ante la desaparición, por una mal comprendida *adaptación* al mundo, de ciertos temas en la predicación católica – al menos en Europa –, el filósofo no puede callar. Así, se pronuncia sobre el pecado

original, sobre la necesidad de la misión y sobre el sufrimiento – la realidad y el sentido de este *valle de lágrimas*, como reza la Iglesia. El Autor es, ni más ni menos, un cristiano filósofo: «una persona normal y corriente que, entre todo lo que entiende debe decirse acerca de la realidad, tan sólo ocasionalmente dice en público algo “cristiano”» (p. 203). En este sentido, resultan muy interesantes sus consideraciones en torno a la identidad religiosa del cristianismo – que tiene repercusiones muy concretas para la vida personal o para la liturgia – y al modo de presentar el necesario *diálogo* en la sociedad actual. Respecto a este último punto, frente a lo que describe como “dialéctica del liberalismo” – «la antiliberalidad en nombre de las ideas liberales» (p. 142) – Spaemann propone el diálogo entre hombres convencidos de sus ideas. En esto consiste, en su opinión, lo propio de la *sociedad libre*. En efecto, las ideas, como decía Goethe, no pueden ser liberales; más bien, son intolerantes. En cambio, el diálogo exige la tolerancia del interlocutor, y es entonces cuando resulta fructífero (pp. 141-144).

El volumen se cierra con una entrevista que recoge los *temas* y las *preocupaciones* que recorren el libro. A este interés se añade el de no ser la pacífica exposición del pensamiento del Autor. En un momento en que el entrevistador intenta una síntesis de la postura de Spaemann en cuanto *cristiano*, la respuesta del filósofo es significativa: «¿No tiene Vd. mismo la impresión de estar haciendo una caricatura cuando dice eso?».

L. BUCH