

RECENSIONI

G. BARBERINI, *La diplomazia di Mons. Casaroli*, Libellula, Tricase 2009, pp. 118.

LA Facultad de Ciencias políticas de la Universidad de Florencia publicó en el 2009 una obra de Giovanni Barberini sobre la figura de mons. Agostino Casaroli. La publicación pertenece a una serie del *Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazione Chiesa-Stato* de dicha Universidad.

Giovanni Barberini es profesor emerito de Derecho eclesiástico de la Facultad de Derecho de la Universidad de Perugia (Italia). Es experto en cuestiones concernientes a los Derechos humanos. Es autor de numerosas publicaciones, monografías, ensayos y artículos sobre la OCSE, la tutela de los derechos humanos y la política internacional de la Santa Sede.

El libro está dividido en dos partes: la primera, sobre la actividad diplomática de Casaroli en el mundo del “socialismo real”, y la segunda sobre su papel en la política internacional.

Se trata de una obra de síntesis en la que se cita fundamentalmente un texto del autor y otro dirigido por él: *L'Ostpolitik della Santa Sede: un dialogo lungo e faticoso*, Il Mulino, Bologna 2007; *La politica del dialogo. Le carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*, Il Mulino, Bologna 2008; y dos obras de Casaroli: *Il martirio della pazienza: la Santa sede e i paesi comunisti, 1963-1989*, Einaudi, Torino 2000; y sus homilías y discursos recogidos en *Nella Chiesa per il mondo: omelie e discorsi*, Rusconi, Milano 1987.

El interés de la publicación estriba en dar una visión de conjunto de la actividad diplomática de mons. Casaroli en dos planos: uno práctico, que corresponde a las negociaciones como protagonista de la llamada *Ostpolitik* vaticana; y otro teórico, exponiendo el pensamiento que hay detrás de esa acción a través de discursos del alto prelado. Otra de las ventajas del libro es que ofrece afirmaciones, opiniones personales y juicios de valor del autor.

En la primera parte, Barberini define lo que fue la *Ostpolitik*, y afirma su rol decisivo (junto con otras causas) para evitar el enfrentamiento nuclear entre los dos bloques (USA y OTAN por un lado, URSS y Pacto de Varsovia por otro). El autor hace una valoración positiva de la *Ostpolitik*, caracterizándola como una línea política realista y audaz. A Casaroli lo define como un hombre de capacidad política, diplomática y negociadora fuera de lo común; cortés en las formas, firme en los principios y prudente en el proceder.

La así llamada *Ostpolitik* se desarrolló en los años sesenta y setenta del siglo xx. Se basó en el diálogo abierto con los países comunistas. Las primeras señales de deshielo se dieron a partir de los años 60, bajo el pontificado de Juan XXIII y por iniciativa de dichos gobiernos. A los ojos comunistas, la Santa Sede comenzaba a ser considerada como una “entidad política”, como interlocutor válido para alcanzar objetivos comunes, como el de la paz en el mundo.

El interés eclesial y pastoral constituyó la sustancia de la *Ostpolitik*. Tuvo dos objetivos fundamentales: el primero, socorrer y sostener de algún modo a las Iglesias del este europeo, en particular, de Hungría, Checoslovaquia y Yugoslavia. El primer paso fue el de resolver la cuestión de los obispos impedidos, confinados o condenados, en vistas a restablecer el gobierno de las diócesis. El segundo objetivo consistió en la aplicación de

los principios de la encíclica *Ecclesiam Suam*, donde la Iglesia, sin ceder ideológicamente, mostraba una actitud general nueva en relación a los países comunistas.

Casaroli resumía las dificultades de las negociaciones del siguiente modo: resultados escasos, inciertos y aleatorios; «reacciones algunas veces negativas de parte de aquéllos a los que la Santa Sede quería llevar una ayuda, si bien modesta debido a la triste situación y a la imposibilidad de obtener más y de demostrar el propio cordial interés; peligro de indebidas deducciones de parte de quien – también entre los católicos – parecía incapaz de comprender que una acción de legítima defensa de los derechos y de la posibilidad de vida de la Iglesia bajo el durísimo e injusto yugo comunista no significaba aceptación o aprobación sin más de este yugo, ni renuncia a los principios o a los derechos de los que todavía no se conseguía obtener el reconocimiento y el respeto» (pp. 21-22).

El proceso iniciado por Mons. Casaroli culminó con la invitación a la Santa Sede, por parte de la URSS, a participar en la Conferencia de Helsinki. Es interesante la reflexión que Barberini hace al respecto: «Hay que preguntarse si, sin la iniciativa soviética, los gobiernos de los Estados de Europa occidental hubieran procedido igualmente a la invitación. Mi impresión personal es que no, consideradas la consolidada tradición anticlerical de muchos Estados y la influencia de muchas logias masónicas europeas» (p. 65).

La importancia de la participación de la Santa Sede en la conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa (C.S.C.E.) de Helsinki estribó en su reconocimiento como sujeto de derecho internacional, en plena paridad con los *demás* Estados participantes; y en su propuesta, aceptada por todos, del VII principio del Acto final de la Conferencia sobre el respeto de los derechos humanos, incluido el de la libertad de pensamiento, conciencia, religión y credo, para todos.

En la segunda parte del libro el autor expone las líneas de la política de la Santa Sede entre 1970 y 1990: reivindica el lugar que le compete en la comunidad internacional; se funda sobre el magisterio de los Papas del siglo XX; es discreta y constante y está caracterizada por la imparcialidad y la amistad hacia todos los Estados; advierte de los riesgos inminentes de un enfrentamiento nuclear; considera un deber de los responsables de las grandes potencias negociar y llegar a razonables acuerdos para un sistema general de seguridad; rechaza totalmente la guerra como instrumento de solución de las controversias; habla de la necesaria confianza recíproca como base de las negociaciones; insiste para convencer a los sujetos de la comunidad internacional de trabajar hacia un desarme general, equilibrado y controlado, aunque pueda aparecer como una utopía; advierte de los riesgos que existen en la “bipolarización” de las relaciones internacionales; considera la Conferencia de Helsinki como un instrumento útil para realizar un sistema de seguridad y cooperación entre los Estados europeos; sostiene una concepción positiva y global de la paz fundada sobre la justicia, entendida no sólo como ausencia de guerra; está convencida de que la diplomacia debe ser el arte de hacer la paz; desarrolla su actividad diplomática con realismo, considerando las diversas situaciones en perspectiva histórica.

En los capítulos posteriores se desarrollan estas ideas a partir de algunos discursos de monseñor Casaroli, en los que demuestra tener un concepto global de la paz y ofrece puntos interesantes de reflexión sobre el tema.

Detrás de este gran diplomático hubo también grandes pontífices, como Juan XXIII y Pablo VI, al que Casaroli describió no sólo como un operador de la diplomacia y en particular de la eclesiástica, sino también como un teórico y un defensor convencido, tal vez incluso entusiasta. Mons. Casaroli se movió siguiendo la política del diálogo perse-

guida por Pablo VI, que el Papa Montini consideraba un esfuerzo necesario.

La intervención de la Santa Sede en la política internacional estaba justificada por la necesaria defensa de los derechos humanos y de la libertad religiosa en aquellos países en que se vivía bajo la opresión de regímenes totalitarios. Al mismo tiempo, su posición mantenía una total autonomía en materia política y económica, bien lejos de cualquier forma de alineamiento con el llamado “imperialismo americano”: acusación recurrente de parte comunista sobre todo en años anteriores.

A juicio de Barberini, la *Ostpolitik* agotó progresivamente su función después de haber abierto la vía a relaciones estables y cada vez más constructivas con la Santa Sede. «Con Juan Pablo II, con el que el card. Casaroli cubrió con autoridad por otro decenio el oficio de Secretario de Estado, dos nuevos objetivos entraron en la política internacional de la Santa Sede: trabajar por aquello que el card. Casaroli [...] ha llamado la continua erosión de los sistemas marxistas-leninistas sobre todo en su vigor ideológico y en su fuerza de convicción y de seducción; y al mismo tiempo, presentar las líneas guía para la recomposición y después para una reunificación del continente europeo fundada también sobre un nuevo rol del cristianismo eslavo, lanzando un desafío a los regímenes totalitarios que mortificaban la dignidad de la persona humana. Eran dos objetivos sustancialmente nuevos, que no podían considerarse como una consecuencia y como un desarrollo audaz de la política perseguida por la Santa Sede en los años sesenta/setenta del 1900. El éxito final de esta política ha sorprendido a todo el mundo» (p. 45).

En definitiva, al centrarse en la vida diplomática de monseñor Agostino Casaroli, esta sintética obra ofrece las claves para entender las relaciones diplomáticas de la Santa Sede entre los años 60 y 70 del siglo xx en el ámbito de los países comunistas tras el telón de acero. A la vez, da razón de la importancia y actualidad de su papel en el escenario internacional.

M. FUSTER CANCIO

J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, Palabra, Madrid 2010, pp. 316.

PARA configurar la estructura de este manual de Historia de la Teología – materia a la que se dedica desde hace cerca de cuarenta años –, el profesor Juan Belda adoptó dos decisiones importantes. De una parte, abarcar la totalidad de la historia de ese ramo del saber, desde la época de los Padres hasta nuestros días, apartándose así de la tendencia, asumida por otros manuales, consistente en remitir el estudio de la Teología de los primeros siglos a los tratados de Patrología e iniciar la historia de la Teología a partir del medioevo. En cambio el profesor Belda comienza, como acabamos de decir, con el estudio de la Teología en los Padres, aunque les dedica un espacio más bien reducido, lo que hace que no se aleje del todo del uso académico que condiciona otros manualistas.

En segundo lugar – y esta es, sin duda, la decisión más importante –, enfoca la historia del saber teológico no como una historia de los contenidos que han ido desarrollando unos u otros autores, sino como una historia de la evolución del método teológico. En esta opción – que nos parece acertada – ha influido sin duda su trayectoria intelectual. Inició, en efecto, su dedicación teológica estudiando a los autores de la Escuela de Salamanca y, especialmente, a Melchor Cano y su *De locis theologicis*, del que, ya cerca de nuestros días, en el año 2006, ha publicado una traducción al castellano.

Se trata, por lo demás, de una opción que, así lo manifiesta el libro, ha sido desarrollada con claridad y maestría. Sus líneas generales son esbozadas en el capítulo primero,

de carácter introductorio, donde se incluyen además unas páginas (pp. 16-21) destinadas a proponer una periodización de la historia de la Teología a la que luego, mediante una adecuada división en partes y en capítulos, se ajusta la exposición.

La primera parte (capítulos 2 y 3), titulada “Punto de partida de la Teología (siglos II-XI)” se ocupa no sólo de la teología patristica sino también del teologizar monástico, decisión correcta, sea en general, sea particularmente desde la perspectiva del método, que es la adoptada por Belda, ya que la continuidad metodológica entre los Padres y los autores del primer medioevo es clara.

En los siglos XII y XIII se produjo un gran cambio metodológico, tal vez el mayor de los que se han producido en el transcurso de la historia del pensar teológico. “La Teología se hace ciencia. La escolástica (siglos XI-XV)” es el título que recibe la segunda parte (capítulos 4 a 6). El núcleo de esta parte está constituido por el capítulo 5, dedicado al siglo de oro de la escolástica, con particular atención a lo que Belda designa como “la revolución albertino-tomista”. El capítulo que le precede, y el que le sigue, estudian, respectivamente, los prolegómenos de esa revolución y la decadencia en la que, por diversas razones -atribuye especial importancia al abuso de la dialéctica y a la contraposición entre escuelas-, cayó la escolástica en la etapa final de la Edad Media y los inicios de la Moderna.

Gran conocedor y admirador, como dijimos, de la Escuela de Salamanca no vacila en atribuir a sus representantes el calificativo de promotores de un nuevo inicio, de un verdadero despertar, en el quehacer teológico. “Teología humanista y barroca (siglos XVI-XVII)” tal es el título de la tercera parte (capítulos 7 a 9). El primero de los tres capítulos que la componen es, a nuestro parecer, el más importante. Ahí, en efecto, el Prof. Belda analiza el renacer teológico que tuvo lugar en la España del siglo XVI mostrando la íntima compenetración entre la metodología escolástica y los ideales humanistas, que se alcanzó en las Universidades de Salamanca y de Alcalá. Los dos capítulos siguientes, se sitúan en el contexto de la ruptura de la unidad eclesial, considerando primero la teología protestante y después la católico-barroca.

La parte cuarta (capítulos 10 y 11) se titula “Teología ilustrada racionalista (siglo XVIII)”. En realidad, la exposición va más allá de la fecha indicada en el título, pues llega hasta la teología protestante liberal, adentrándose así en el siglo XIX y rozando los inicios del XX. Lo que ofrece unidad a esta parte es, en efecto, no tanto la cronología, cuanto lo acontecido: es decir, la decadencia de la teología, hasta llegar a su estancamiento (como ocurre en la escolástica católica) o incluso a su casi desaparición (como ocurre en el pensamiento protestante liberal). Juan Belda decide estudiar esa crisis llegando hasta su consumación, despejando así el campo para poder ocuparse con detalle del resurgir posterior.

La parte quinta, con un único capítulo (el 12), se ocupa, en efecto, de “La renovación de la Teología”, y más concretamente de la renovación acontecida en el seno de la Teología católica. Y esto no sólo como fruto de la escuela católico de Tubinga y del movimiento de Oxford, sino también – Juan Belda quiere dejar buena constancia de ello – como consecuencia del renacer de la escolástica. Esta seguía encontrándose, en los inicios del siglo XIX, todavía en una situación de decadencia, pero poco a poco se fue abriendo camino la idea de una vuelta a los grandes maestros medievales, especialmente a Tomás de Aquino, lo que orientaba en una dirección constructiva que no tardó en dar fruto.

“Búsqueda de un nuevo modelo teológico”. Estas palabras constituyen el título de la sexta y última parte del libro. A lo largo de cuatro capítulos, va pasando revista a la

teología católica en la primera parte del siglo xx hasta llegar al Concilio Vaticano II y los años posconciliares (capítulos 13 y 14) y a la teología protestante (capítulo 15), para concluir (capítulo 16) analizando la figura y el pensamiento de algunos de los que califica como “grandes maestros de la teología contemporánea”: Guardini, Congar, Henri de Lubac, Rahner, von Balthasar, Santiago Ramírez (no incluye a Ratzinger, pero de él, y de su aportación a la renovación de la teología, se ha ocupado al final del capítulo 14, dedicándole tres largas páginas).

El concepto de “búsqueda de un nuevo modelo teológico”, que da el tono de la sexta y última parte, define bien la situación de la teología en el siglo xx y en los inicios del xxi, ya que ningún modo de enfocar y desarrollar la teología ha llegado a alcanzar la primacía. Ciertamente, la renovación iniciada en el siglo xix ha dado sus frutos, pero también han hecho acto de presencia fermentos y factores de crisis. Y, en general, puede decirse que la teología – y algo parecido ocurre respecto al pensamiento filosófico y a otras ramas del saber especulativo – no ha conseguido fijar con nitidez su rumbo.

En conjunto el balance que traza Juan Belda es positivo. Al final de la introducción se pregunta: «¿Qué decir de la pretendida renovación de la teología católica? ¿En qué situación nos encontramos en el presente? ¿Hemos salido de la postración teológica que data de la Ilustración racionalista?». A continuación esboza una respuesta, de la que podemos reproducir una parte: algunas grandes figuras «nos han legado una obra teológica importante, que es cada vez más conocida e influyente en los diversos ámbitos eclesiales y pastorales. La *paja* que pudiera haber mezclada con el *trigo* ya voló; con el paso del tiempo, sólo queda el trigo bueno. Ahora toca crecer y desarrollar esa buena simiente. El tiempo teológico es lento pero el porvenir esperanzador se vislumbra en el horizonte» (pp. 20-21). Tal vez ese diagnóstico pueda parecer demasiado optimista, pero aún así lo compartimos.

J.L. ILLANES

F. COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2010, pp. 160.

DALL'AREA della teologia fondamentale emerge sempre con più forza la necessità di avviare una riflessione squisitamente teologica sulla postmodernità per meglio capire quale figura di cristianesimo possa godere di credibilità nel complesso frangente culturale attuale. L'opera *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo* procede nell'alveo di queste preoccupazioni. Francesco Cosentino, docente della Pontificia Università Lateranense, intraprende con audacia una lettura critica della postmodernità per ricavare fra le sue crepe validi stimoli con cui ridisegnare l'immagine di Dio.

Proviamo a segnalare alcune delle premesse che sostengono la sua riflessione. C'è innanzitutto la convinzione che la fede richieda in ogni epoca un adeguato discernimento dei segni dei tempi: poiché «questo è il momento favorevole» (2Cor 6,3) sarebbe incompleta una teologia che prescindesse dal contesto storico; bisogna invece penetrare criticamente quel contesto per raggiungere una formulazione della fede comprensibile ai credenti e che richiami i non credenti. Lungo le pagine del libro la teologia dell'ultima modernità viene più volte accusata di essersi sottratta a questo confronto. Il risultato sarebbe stato una teologia astratta, lontana dalla sensibilità della gente, e quindi colpevole delle difficoltà attuali del credere. L'autore si dichiara convinto che la teologia che non ascolta il presente diventa parola irrilevante: la postmodernità, più che un fenomeno da

contrastare, è per l'Autore un'occasione per riscattare la teologia e la proposta cristiana, affinché escano dalla crisi di credibilità in cui si trovano.

Uno dei punti forti del libro è appunto l'analisi teologica, sintetica ma rigorosa, della postmodernità. Come tutti i fenomeni complessi, la postmodernità non si sottomette a facili schematizzazioni e in tal senso è adeguata la visione polare utilizzata dall'Autore, oscillante «tra liberazione del passato e decadenza, tra novità rispetto ai paradigmi della modernità e disincanto generalizzato, tra esasperazione individualista del soggetto e forma esistenziale anonima e priva di progetto» (24). Non stupisce quindi l'ambiguità con cui si presentano molti epifenomeni della postmodernità: casi paradigmatici, "il ritorno del sacro" e la globalizzazione.

Ma tale analisi, come dicevamo, è funzionale all'individuazione delle più intime aspirazioni della postmodernità e simultaneamente dei suoi punti deboli. Proprio da questi elementi verranno dedotte le coordinate per una rielaborazione teologica dell'immagine di Dio. In tale senso, Cosentino sottolinea l'urgenza di prospettare un cristianesimo che si mostri capace di difendere l'autenticante umano da ogni sorta di riduzionismo, un cristianesimo dove la ricerca generale del benessere – tratto tipico della postmodernità – sappia mettere al centro una antropologia integrale. Inoltre, di fronte alla riduzione positivista della razionalità, è necessario il ricupero di un pensiero che possa armonizzare fede e ragione, una operazione dunque di rinnovamento metafisico, evitando però le ricadute del pensiero totalizzante ed esposto alla tentazione ideologica che, secondo Cosentino, avrebbe pervaso la riflessione neo-scolastica degli ultimi secoli. Tale progetto comporta un rinvenimento del soggetto dell'atto di fede che superi la povertà di una fede ridotta alla sola dimensione intellettiva.

Quest'ultimo punto decide in pratica l'indirizzo della *pars costruens* del libro. Accogliendo la categoria di "immaginazione" sviluppata da Newman, l'autore tenta di sviluppare una immagine di Dio e di Chiesa che tenga conto delle "disposizioni interiori" dell'uomo postmoderno e che sia dunque credibile; un'apologetica interna al soggetto, che superi l'estrinsecismo dell'apologetica classica. Viene così disegnata la proposta di un'immagine di Dio meno «preoccupata di salvaguardare la trascendenza di Dio e di mostrare la razionalità della fede» (107), più attenta ai drammi della vita quotidiana dei soggetti credenti. In modo speculare si suggerisce la necessità di elaborare forme di vita ecclesiali più aperte e dialoganti, come richiesto dalla natura comunionale della Chiesa e sottolineato dal contesto pluralista. La proposta richiederà inoltre un rinnovamento del linguaggio teologico: le resistenze dell'uomo contemporaneo ad accogliere una dottrina "troppo pretestuosa" di contenere la totalità della verità invita ad utilizzare in teologia un linguaggio più metaforico, poetico e simbolico, pronto a fare spazio ad una realtà significata sempre superiore ai limiti delle nostre definizioni.

L'ultima parte del libro cerca di rispondere alla provocatoria domanda circa le possibilità lasciate aperte al cristianesimo per il futuro. Quale luogo, ad esempio, alla pretesa cristiana di verità ultima in un mondo rigorosamente pluralista? L'autore avverte con convinzione che un cristianesimo che ignorasse la temperie postmoderna si condannerebbe all'insignificanza e alla marginalità. L'unica alternativa è un atteggiamento ospitale che sappia accogliere, purificandole, la sensibilità pluralista contemporanea, l'ermeneutica debole e gli altri tratti distintivi della postmodernità. Un cristianesimo, quindi, molto più attento al mondo degli affetti, non per condiscendenza con l'individualismo postmoderno, ma perché vuole trarre il meglio dalla reazione contemporanea al razionalismo esasperato, per fare spazio ad un'esistenza cristiana più umana e più evangelica.

Certamente la proposta di Cosentino non è esente da qualche rischio ed alcune delle sue analisi possono essere giudicate incomplete o non soddisfare del tutto. Comunque l'invito a vedere la postmodernità più come uno stimolo al rinnovamento che come una minaccia è convincente. Le vie segnalate nel libro sono sicuramente alcune delle strade che la teologia dovrà battere nei prossimi decenni per fornire più credibilità all'annuncio cristiano. Meno condivisibili invece le considerazioni poco generose riguardo alla teologia cattolica degli ultimi secoli. Non ci sembra giusto arguire che essa, per difetto del suo impianto sostanzialmente metafisico, abbia finito per produrre un'immagine di un Dio «impassibile, onnipotente e insensibile» (81) alle gioie e i dolori dell'uomo. Ci sembra che una valutazione più equilibrata sulla teologia precedente potrebbe arricchire l'efficacia dell'analisi dell'Autore e individuare meglio gli elementi per una proposta di rinnovamento della teologia.

A. GRANADOS

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias a los Hechos de los Apóstoles / 1-2*, Introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ, Ciudad Nueva, Madrid 2010, pp. 542+466.

SAN JUAN CRISÓSTOMO predicó en el año 400 ó 401, en su sede de Constantinopla, cincuenta y cinco homilias sobre los Hechos de los Apóstoles. Este comentario completo a los Hechos no es el único que se escribió en época patristica, si se cuenta con los de Arator y Beda, pero es el único compuesto en lengua griega. En realidad el Crisóstomo pronunció dos series de homilias sobre los Hechos de los Apóstoles. Una primera, en Antioquía, compuesta de cuatro homilias, en la que comenta sólo el comienzo de los Hechos, y la que se recoge en esta obra, sobre la totalidad de los Hechos.

La traducción de Merino es la primera edición íntegra en lengua española, y se ha publicado en dos volúmenes, pues su extensión hacía difícil reunir en un único tomo todo el corpus de homilias. El primer tomo abarca las primeras treinta homilias y está encabezado por una cuidada introducción en la que se ofrece un breve esclarecimiento sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles, para pasar después al texto del Crisóstomo, analizando las delicadas cuestiones de la transmisión, la autoría y la fecha de composición, tratadas éstas con la parsimonia y equilibrio propios de una síntesis armónica. Esta introducción ofrece también un estudio sobre la estructura y contenido del texto y unas notas sobre la presente edición. En el segundo tomo se publican las veinticinco homilias restantes, así como los índices – bíblico y de nombres y materias –, que hacen referencia a la obra completa. También este segundo volumen está dotado de una introducción en la que se presenta sucintamente el contenido de las homilias de este tomo.

La traducción es generalmente clara, aunque en sus mil páginas se pueden detectar algunas erratas, debidas quizá precisamente a la extensión. Las notas completan el texto aclarando, corrigiendo y completando diversos aspectos. Muy cuidado es el aparato escriturístico que, junto con el índice de citas, facilita la lectura y la búsqueda y da cabal idea del dominio del texto bíblico de este Padre de la Iglesia.

El Crisóstomo se esfuerza en hacer una exposición clara del sentido histórico, sin prescindir de desarrollos temáticos sobre la oración, la importancia de la lectura de las Escrituras y otros aspectos, como la castidad, la justicia, la pobreza, la condena del juramento... Su sistema de predicación se podría denominar *cercano*, esto es, incide mediante ejemplos y casos concretos en la vida cotidiana de sus oyentes, sin perderse en

vaguedades o consideraciones de escaso relieve pastoral. Como ejemplo de esto se podría citar la *Hom.* xxix,3,8 (p. 518) cuando afirma: «La iglesia es [como] una lavandería; si os marcháis de ella sin haber recibido nunca la limpieza o el color, ¿de qué sirve ir con frecuencia allí?»

Las exhortaciones al pueblo muestran un fuerte nivel de exigencia, como en la *Hom.* xviii,4,6 (p. 357) cuando conmina: «Muchos construyen plazas y baños, pero no iglesias. ¡Todo antes que eso! Por ello os amonesto, os suplico y os pido un favor, mejor aun, os pongo como ley que nadie posea una villa sin iglesia. No me digas: “Está cercana, está próxima, los gastos son muchos y los ingresos pocos”. Si tienes algo para gastarlo en los pobres, gástalo en esto. Es mejor esto que lo otro: sustenta un maestro, sustenta un diácono y un grupo de sacerdotes. Como si lo hicieras con la esposa o la hija que das en matrimonio, así deberás actuar con la Iglesia: dale una dote. De esta manera tu villa se llenará de bendición».

No son raras las referencias a su propia predicación: «quisiera que ése sacara algún fruto de mi predicación» *Hom.* xxix,3,8 (p. 519). Como no duda en explicar el porqué de las repeticiones de las lecturas y prédicas: «Dime, ¿tú no amonestas a tu hijo? Y si él te respondiera que siempre le dices lo mismo, ¿acaso no lo tendrías como injuria? Conveniría no repetir las mismas cosas en el caso de que ya las supiéramos de memoria y las pusiéramos por obra» *Hom.* xix,5,3 (p. 378). Quizá estas palabras pueden completar la reflexión de Merino en la p. 26 cuando se pregunta acerca de la utilidad de las dobles explicaciones.

En suma, el Crisóstomo “pico de oro” nos llega ahora como “pluma de oro”, único medio disponible a nosotros de acceder a sus enseñanzas. Cuánto más si nos llegan traducidas por mano experta.

J. LEAL

O. DÍAZ HERNÁNDEZ, F. DE MEER, *Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad (1954-1988)*, Rialp, Madrid 2010, pp. 300.

QUESTO libro ripercorre la traiettoria intellettuale di Rafael Calvo Serer (1916-1988), personaggio di un certo rilievo nella vita culturale e politica della Spagna franchista dagli anni '40 sino ai '70. Professore universitario di storia moderna e di filosofia della storia, creatore di iniziative di alta divulgazione, come la rivista *Arbor* e la collana libraria *Biblioteca del Pensamiento Actual*, attivista monarchico, consigliere del pretendente al trono Juan de Borbón, presidente del Consiglio di amministrazione del quotidiano *Madrid*, fondatore a Parigi della Giunta Democratica con Santiago Carrillo, segretario del Partito Comunista Spagnolo. Calvo fu un personaggio inquieto, di forte carattere, che ebbe lungo tutto il suo itinerario difficili relazioni con il regime franchista, il quale in due momenti annientò con atti di forza le sue iniziative (il “gruppo” *Arbor* nel 1953, e *Madrid* nel 1971), e che mostrò un'evoluzione del suo pensiero politico alquanto sorprendente, se si pensa che passò da posizioni nettamente tradizionaliste e monarchiche di stampo maurrasiano alla collaborazione con un partito marxista al fine d'instaurare un sistema democratico. In tutta questa parabola si riscontra un filo rosso, che è la critica, dapprima dall'interno, poi via via sempre più trasformata in scontro aperto, alla soluzione politica offerta dal generale Franco, sotto diversi concetti e distinte forme a seconda dei periodi. Questo scontro raggiunse l'apice nella prima metà degli anni '70, che videro la chiusura del giornale *Madrid* da parte delle autorità e il conseguente trasfe-

rimento di Calvo a Parigi, dove entrò in contatto con gli elementi ideologicamente più avversi all'autoritarismo di destra che governava la Spagna dal 1939. Fondamentali, per questa traiettoria di passaggio da modelli ideologici quasi da *Ancien Régime* a una sorta di democrazia sociale, furono i suoi numerosi viaggi all'estero (in Europa occidentale e negli Stati Uniti), compiuti talvolta al servizio della politica culturale del regime, talaltra per la sua attività nel movimento monarchico, in due occasioni per volontari esili dopo gli atti di repressione attuati dal governo nei suoi confronti nel 1953 e 1971, infine alla volta di stabilire contatti con docenti e studiosi d'altri paesi in vista delle sue iniziative culturali. Quest'opera è come la continuazione di una monografia pubblicata nel 2008 da uno dei due coautori, Onésimo Díaz, sul periodo precedente il 1954: *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia 2008.

La lettura di questi due libri è utile al cultore della storia per vari motivi: al lettore italiano offre, attraverso la storia di Calvo Serer e delle sue relazioni con tanti uomini della cultura spagnola del tempo, un interessante affresco dell'ambiente intellettuale della Spagna franchista, dominato da una chiusura di orizzonti verso altre esperienze europee, dall'ingenua sicurezza di avere trovato in un autoritarismo confessionale una soluzione politica e sociale ai problemi posti dalla crisi della modernità, da antagonismi e piccole liti tra gruppi politici e religiosi interni al regime, da un rifiuto della democrazia (e anche spesso dell'esperienza democristiana) e del sistema rappresentativo in sviluppo in tutti gli altri stati del continente. Va detto che Calvo, pur partendo da questo ambiente, rappresenta una figura che va aprendosi sempre di più ad altre esperienze, grazie soprattutto ai suoi frequenti viaggi e soggiorni fuori della Penisola Iberica e ai suoi contatti con uomini di cultura di numerosi paesi: il suo graduale cambiamento denota la sua onestà intellettuale e la sua capacità di rettifica.

Il lettore italiano troverà anche ben espresso l'atteggiamento mentale del mondo tradizionalista del '900, ancora legato in varia misura a formule legittimiste; questo risulterà di un certo interesse, dato che tali correnti politiche sono state nel sec. xx in Italia molto meno presenti che in Spagna e Francia, forse per la mancanza di una tradizione monarchica unitaria con un passato di grande potenza e gloria nazionali.

La lettura del libro offre anche altri spunti d'interesse: uno di essi riguarda l'Opus Dei, istituzione cui Calvo Serer appartenne dalla sua gioventù sino alla morte. A volte si rinvencono critiche mosse a tale istituzione cattolica, che la accusano di esser divenuta una delle componenti di appoggio al regime di Franco a partire dagli anni '50, accuse, queste, che i dirigenti dell'Opus Dei hanno sempre sostenuto essere prive di fondamento, dato che l'organizzazione non si occupa di politica, ma ha fini esclusivamente spirituali, e i suoi membri operano le loro scelte nella società civile in piena libertà. Nel libro il lettore può rinvenire, attraverso gli eventi della vita di Calvo, elementi concreti che corroborano la risposta dell'Opus Dei alle critiche. In effetti Calvo ebbe vari stretti collaboratori anch'essi dell'Opera, come Florentino Pérez Embid e Antonio Fontán; ma nel libro sono ampiamente documentati anche forti scontri in ambito culturale, economico e politico con altri membri dell'istituzione, come Laureano López Rodó e Luis Valls Taberner; anche le tensioni con José María Albareda sono ben descritte nella monografia sopra citata di Díaz, uno dei due autori, sul "gruppo" Arbor e Calvo Serer. Inoltre assume a tale proposito notevole rilievo la stessa storia personale di questo fedele dell'Opus Dei, contrassegnata in buona parte dalla sua opposizione al regime franchista. Dunque queste due opere sono anche un contributo limitato, ma pratico, a una migliore comprensione dell'Opus Dei e dei suoi fini, in quanto mostrano come sia

tutt'altro che agevole rinvenire una linea comune e imposta dall'alto tra i diversi importanti personaggi del mondo intellettuale e politico della Spagna del tempo che furono membri di tale istituzione.

C. PIOPPI

R.L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 198.

IL libro ha origine da quattro lezioni tenute dall'autore presso l'*École pratiques des hautes études* a Parigi, nella primavera del 2008. Offre una interessantissima visione generale dello sviluppo della teologia trinitaria latina tra il 1250 e il 1350. Si tratta di un periodo estremamente fecondo, segnato dalla recezione dell'aristotelismo e dal confronto fra la scuola domenicana e quella francescana.

L'autore, che è professore di filosofia presso la Katholieke Universiteit di Leuven, con grande chiarezza espositiva guida e orienta il lettore nel complesso mondo delle discussioni sulla Trinità che hanno segnato il XIII e il XIV secolo, portandolo verso un ripensamento del paradigma interpretativo di Étienne Gilson, che vide nel passaggio tra i due secoli l'insorgere della crisi del progetto scolastico.

Il testo ha il grande pregio di condurre a una lettura diretta delle fonti, offrendo valide chiavi di lettura, mentre la bibliografia secondaria non è discussa direttamente. Tuttavia, risulta estremamente utile la bibliografia commentata acclusa alla fine del volume. Si tratta di uno strumento veramente valido per chi vuole avvicinarsi allo studio di questo periodo. Unica pecca è che la letteratura spagnola non è considerata, per cui uno studio molto interessante come quello di Robert Wozniak su Dio Padre e la concezione trinitaria di Bonaventura non appare (cfr. R.J. Wozniak, *Primitas et Plenitudo. Dios Padre En La Teologia Trinitaria de San Buenaventura*, Eunsa, Pamplona 2007).

Il libro è organizzato in quattro capitoli, le cui conclusioni sono inserite alla fine del quarto capitolo. Ciò è estremamente coerente, perché la sequenza delle diverse parti conduce in modo naturale a cogliere nell'ultimo capitolo il punto di arrivo di tutto il percorso proposto.

Il primo capitolo è dedicato a una bella analisi dei due modi fondamentali di articolare l'identità e la distinzione *in divinis* individuati dalle principali scuole teologiche del XIII secolo: l'approccio fondato sulle relazioni, che ha caratterizzato in modo preponderante la teologia domenicana, e l'approccio fondato sulle emanazioni, che invece ha segnato in maniera caratterizzante la riflessione francescana. Il pensiero di Tommaso e quello di Bonaventura sono in questo paradigmatici e vengono ricondotti alla scelta di una distinta categoria aristotelica nell'approssimarsi al mistero trinitario: la relazione nel caso del primo, l'azione per il secondo. I due approcci sono complementari nelle fonti patristiche, mentre verso la metà del XIII secolo essi iniziano ad escludersi reciprocamente proprio per la riflessione delle scuole. Il capitolo si chiude con lo sviluppo della teologia delle emanazioni in ambito francescano con Giovanni Pecham (†1292) ed Enrico di Ghent (†1293).

Il secondo capitolo è dedicato all'analogia psicologica e alla sua comprensione nell'ambito delle due diverse tradizioni. Questo ambito può essere visto come una discussione sull'interpretazione dell'eredità agostiniana, in particolare per quanto riguarda la teologia del *Verbum*. La scuola francescana tendeva ad un'interpretazione forte, che vedeva nel Figlio il concetto prodotto dall'intelletto del Padre e nello Spirito l'amore

prodotto dalla volontà comune del Padre e del Figlio. Qui diventa evidente l'interazione della teologia trinitaria con la gnoseologia e la teoria della mente. Il capitolo illustra le risposte di parte domenicana, con le critiche a Enrico di Ghent ad opera di Giovanni di Napoli (†1350) e Durand di St. Pourçain (†1334). Il capitolo presenta anche, nella seconda parte, la ricca e complessa argomentazione di Duns Scoto.

Il terzo capitolo entra nel xiv secolo, cercando di mostrare come esso non fosse caratterizzato da una cesura radicale rispetto al secolo precedente: non si avrebbe semplicemente un salto da un approccio metafisico ad uno logico, né dal realismo al nominalismo. L'opera di Pietro Auriol (†1322), di Francesco di Marchia (†1344) e di Guglielmo di Ockham (†1347) è presentata a partire dalla chiave di lettura della ricerca di una piena e adeguata affermazione della semplicità divina. In questo capitolo appare una questione che forse poteva essere maggiormente approfondita a livello teologico da Friedman, il quale si riferisce alla concezione trinitaria come se la sorgente delle processioni fosse l'essenza divina, affermazione esplicitamente condannata nel Concilio Lateranense IV nel 1215.

Infine il quarto ed ultimo capitolo rilegge il percorso fatto alla luce dell'interpretazione classica del xiv secolo sostenuta da Étienne Gilson: la sfiducia nelle possibilità della ragione avrebbe portato ad un fideismo, causa fondamentale della crisi della Scolastica. Le conclusioni del capitolo valgono per l'intero volume e sono articolate in quattro punti. (1) In primo luogo, l'autore cerca di ridimensionare il paradigma interpretativo gilsoniano, che sottolinea eccessivamente la discontinuità tra XIII e XIV secolo: ovviamente è chiaro che la differenza individuata dallo studioso francese è reale, ma la sua analisi trascura molti elementi di continuità tra le teologie dei due secoli, che invece sono rilevanti. (2) Nello stesso tempo Gilson ha ben visto nell'insorgere del fideismo uno degli elementi caratterizzanti del xiv secolo. Autori come Ockham iniziano a fare appello alla fede laddove la ragione ha ancora da dire: non si tratta dell'affermazione, particolarmente evidenziata da Tommaso, che la dimensione trinitaria di Dio è conoscibile solo grazie alla fede, ma qui si ha la negazione di ogni possibilità di articolare in modo razionale la distinzione *in divinis*; l'unica possibilità sarebbe ribadire l'affermazione dell'unità e della trinità fondata esclusivamente sull'autorità magisteriale, senza che la ragione umana possa trovarvi una qualsiasi congruenza. (3) Tuttavia Friedman nega che il declino del progetto scolastico possa essere riferito a questo fideismo insorto nel xiv secolo; teologi come Chatton, Holcot e Rimini rifiutano ogni possibile spiegazione perché anche la minima analisi implica distinzione e quindi non può rendere conto della semplicità divina; il fideismo sarebbe dunque indotto dalla ricerca prioritaria dell'affermazione della semplicità di Dio, mentre le cause scatenanti della fine della Scolastica sarebbero invece molteplici. (4) Da questo punto di vista, il minimalismo trinitario del xiv secolo è riletto non come fallimento del progetto scolastico, ma come manifestazione della enorme ricchezza che ha caratterizzato i cento anni che vanno dal 1250 al 1350.

Si tratta di un volume prezioso, che introduce in modo profondo e chiaro a questioni estremamente complesse. Esso può essere molto utile per cogliere la centralità della dottrina trinitaria per tutto il pensiero: dall'affermazione della capacità della ragione fino alla comprensione dell'atto conoscitivo e al radicamento dell'antropologia nella teologia. A mio avviso il percorso proposto da Friedman evidenzia il ruolo che una ontologia relazionale può e deve avere, un'esigenza oggi avvertita in modo particolare: solo se la teologia trinitaria viene riletta in termini ontologici si può veramente cogliere la razionalità del discorso teologico e il suo valore per ogni uomo.

F. MOTTO, *Vita e azione della Parrocchia nazionale salesiana dei SS. Pietro e Paolo a San Francisco (1897-1930). Da colonia di paesani a comunità di Italiani*, Istituto Storico Salesiano – Las, Roma 2010, pp. 510.

QUESTA monografia di Francesco Motto ripercorre la storia dei primi decenni del lavoro pastorale svolto dai salesiani a San Francisco, in California, nel quadro della parrocchia nazionale italiana della città, in una comunità etnica che aveva caratteristiche alquanto particolari. Gli italiani della California si caratterizzavano infatti, rispetto a quelli della costa orientale, per delle condizioni in genere migliori: si trattava di una immigrazione più antica (i primi consistenti arrivi sono del 1848, e al tempo della Guerra di Secessione era lo stato con la maggior presenza italiana); il clima era per molti versi simile a quello della penisola d'origine; dal punto di vista economico e sociale gli italiani riuscirono a farsi strada più rapidamente che nell'Est. D'altro canto anche qui restavano grandi problemi di integrazione e gli italiani erano fatti oggetto di pregiudizi e discriminazioni, seppur forse in misura minore rispetto a quanto avveniva in altri luoghi degli Stati Uniti. Non trascurabile era inoltre la presenza di molte logge massoniche anticlericali di italiani, sorte ad opera di fuoriusciti repubblicani e mazziniani che andarono a riparare sulla costa pacifica dell'America. Questa era la situazione che i salesiani trovarono nel 1897, al momento di rilevare la parrocchia italiana, sino ad allora curata da sacerdoti diocesani, e che conobbe un grande incremento demografico nei primi decenni del sec. xx, se si pensa che gli italiani di San Francisco passarono dal numero di circa 7.500 nel 1900 a quello di 58.000 nel 1930.

Lo studio di Motto mostra come, nel periodo considerato (1897-1930), i salesiani riuscirono a portare a buon esito una duplice azione: religiosa, ossia il mantenimento nel cattolicesimo – o la riconquista a esso – degli italiani di San Francisco; e sociale, volta all'integrazione degli italiani nella società americana e alla creazione di uno spirito di italianità fra gli immigrati; a quest'ultimo riguardo è indicativo il sottotitolo del libro: da colonia di paesani a comunità di italiani.

Il primo obiettivo non fu affatto facile da raggiungere, se si pensa che gli italiani che giungevano a San Francisco si trovavano del tutto smarriti dal punto di vista religioso: spesso di scarsa cultura, provenienti da piccoli centri della penisola, si trovavano come sradicati dalle secolari tradizioni della loro parrocchia d'origine, che avevano spesso forti tinte di religiosità popolare, se non di superstizione, basate sul santo patrono del luogo, sulle processioni, sulle novene, ecc. In California essi si trovavano a contatto con italiani di altre regioni, coi quali non era facile condividere tali tradizioni, e poi si trovavano anche a fare i conti con la propaganda anticlericale dei notabili italo-californiani, per lo più massoni, e di quella anticattolica delle denominazioni protestanti; nessun aiuto trovavano neppure nei cattolici di altre origini: taluni (francesi, spagnoli e tedeschi) avevano le loro parrocchie nazionali, mentre la componente principale del cattolicesimo californiano, quella irlandese, non mascherava un notevole disprezzo verso gli italiani, anche nella stessa compagine ecclesiale. Va detto comunque che in genere gli italiani non passavano ad altre confessioni, ma tendevano piuttosto all'irreligiosità. Di fronte a una tale situazione, realmente drammatica, l'arcivescovo Patrick Riordan (1884-1914) s'impegnò con energia ad appoggiare la parrocchia etnica italiana: essa fu servita dapprima da sacerdoti diocesani italiani, ma poi il presule chiese ai salesiani di farsene carico, rivolgendosi direttamente a Torino.

Neppure il secondo obiettivo era di agevole attuazione: di fatto gli immigrati italiani erano molto più legati al villaggio o cittadina di provenienza, che a una coscienza di italianità; tra l'altro, spesso non conoscevano la lingua nazionale, ma parlavano solo il dialetto; inoltre sorsero presto diffidenze e divisioni in base alle differenze regionali o locali. Dagli altri gruppi etnici poi, nonostante la situazione fosse migliore che nella costa orientale, erano visti con diffidenza e spesso con disprezzo.

Motto mostra come i salesiani di San Francisco riuscirono nei due intenti collegandoli fortemente: poterono mantenere la loro fede cattolica dei loro parrocchiani attraverso un'ampia offerta di pratiche sacramentali unita alla promozione di elementi di spiritualità popolare oculatamente scelti e alieni alla superstizione, attraverso le associazioni laicali e giovanili, attraverso un grande rilievo concesso a grandi celebrazioni di carattere festivo: inaugurazioni di strutture parrocchiali, ricevimenti di personalità italiane, ricorrenze salesiane, giubilei dei parroci, e soprattutto manifestazioni patriottico-religiose (da ricordare quelle legate alla Prima Guerra Mondiale, che anche per gli italiani di California – come per quelli della madrepatria – segnò una riconciliazione tra cattolicesimo e società); di innegabile rilevanza è il Columbus Day, del quale i salesiani riuscirono a divenire gli organizzatori principali. Dunque l'evangelizzazione e la preservazione della fede passarono attraverso la creazione di un sentimento italiano che accomunasse gli immigrati e desse loro anche un certo orgoglio delle proprie origini. Inoltre i figli spirituali di Don Bosco seppero calibrare bene, in un riuscito equilibrio, il mantenimento di tradizioni italiane, soprattutto per gli immigrati nati in Italia, con l'integrazione nella società, cultura e vita americane, soprattutto per la seconda generazione. Tutta questa azione, insieme con numerose attività caritative e di assistenza sociale (soprattutto dopo la catastrofe del grande terremoto del 1906), fece sì che col tempo i salesiani seppero conquistarsi anche i notabili italo-californiani, ammorbidendo o eliminando il loro anticlericalismo. Senza dubbio la parrocchia fu un importante elemento di aggregazione e aiuto sociale per gli italiani: «abbastanza ampio fu poi il numero di coloro che sentirono la parrocchia dei SS. Pietro e Paolo come rassicurante "isola pedonale", forse anche zona franca di rifugio da drammi, contraddizioni, disagi della vita d'emigrante in cerca di fortuna» (p. 420).

Come figure principali di questa storia emergono i due parroci don Raffaele Piperni e don Oreste Trinchieri, aiutati da un numero non cospicuo di collaboratori; merito del Motto è quello di aver scritto una storia vera, lontana da accenti agiografici, per cui vengono anche alla luce non solo le difficoltà esterne, ma anche quelle interne: i limiti dei protagonisti di questa azione pastorale, le difficoltà nella collaborazione reciproca, le differenze di carattere, le divergenze, fino alle incompatibilità; inoltre si sottolinea come, all'interno dell'esito positivo generale del lavoro pastorale, si riscontra però, nel periodo considerato, uno scarso sviluppo del carisma salesiano. Tutto ciò è presentato in maniera spassionata e moderata, dando all'opera non solo un evidente carattere scientifico, ma anche offrendo al lettore veri spunti spirituali, mostrando come un'opera apostolica abbia avuto un notevole successo nonostante i limiti degli attori. Insomma, si è del tutto lontani da certa letteratura agiografica che, oltre a presentare gli avvenimenti storici in modo parziale o distorto, non giova neppure alla vera edificazione spirituale, perché narra eventi idealizzati o mitizzati, nei quali il lettore non ritrova la realtà della vita vissuta.

Il libro si compone di tre parti, oltre all'introduzione generale (pp. 11-27): la prima ha lo scopo di introdurre il lettore nell'ambiente, con una contestualizzazione progressivamente focalizzata sul fenomeno migratorio italiano: dapprima in generale (cap. 1,

pp. 33-48), poi negli Stati Uniti (cap. II, pp. 49-67), quindi in California (cap. III, pp. 69-81) e a San Francisco (cap. IV, pp. 83-100). La parte centrale, la seconda, è un'ampia analisi dell'azione dei salesiani nella parrocchia, suddivisa in tre sezioni: una di contesto (capp. V e VI, pp. 105-166) e due in cui si entra nel tema dello studio: dal 1897 al 1906 la prima, sull'arrivo e sull'asestamento dei salesiani (capp. VII e VIII, pp. 167-220), l'altra sul periodo di grande sviluppo e crescita, dal 1907 al 1930 (capp. IX-XVII, pp. 221-405). La terza parte è invece una riflessione interpretativa e valutativa (capp. XVIII-XX, pp. 409-454), seguita da una breve conclusione (pp. 455-458).

C. PIOPPI

C. DELL'OSSO (a cura di), *I Padri apostolici*, Testi patristici, Città Nuova, Roma 2011, pp. 392.

IL presente volume si pone in continuità con il lavoro di Antonio Quacquarelli che, nel 1976, pubblicava in questa stessa Collana di Testi Patristici la traduzione dei Padri apostolici curandone anche l'introduzione e le note. Carlo dell'Osso condivide sostanzialmente l'impostazione di Quacquarelli, anche se ovviamente tiene conto delle più recenti acquisizioni, visto che, in oltre trent'anni, si sono moltiplicate le traduzioni, le ricerche e gli studi su queste opere che sono gli scritti cristiani più antichi dopo quelli del Nuovo Testamento. In questo volume, dell'Osso ha rivisto il lavoro di Quacquarelli aggiornando le introduzioni ad ogni opera d'accordo con le nuove edizioni.

La traduzione dei testi è nuova, anche se tiene conto delle versioni precedenti, specialmente di quelle pubblicate nella stessa collana. L'editore ha eliminato i tioletti posti in capite ad ogni capitolo da Quacquarelli perché potevano indurre i lettori meno esperti a considerarli parti integranti del testo. Ugualmente, è stato ampliato l'apparato delle note, ma senza dotte disamine scientifiche: sono per lo più chiarimenti di termini e di concetti non immediatamente noti al lettore moderno.

Si ripropongono, dunque, la Didachè, la Lettera di Clemente romano ai Corinti, le Lettere di Ignazio, la Lettera ai Filippesi, il Martirio di Policarpo, i Frammenti di Papia di Gerapoli (con delle aggiunte necessarie e operando una scelta dei frammenti tra le diverse possibilità che offre la critica moderna), la Lettera di Barnaba, l'Omelia dello Ps. Clemente, Il Pastore di Erma e la Lettera a Diogneto.

Queste opere sono una fonte privilegiata per gli studi sulla cristologia, la questione della penitenza (specialmente il Pastore di Erma), il martirio, la scelta preferenziale per i poveri, la prassi sacramentale, la vita e l'organizzazione della Chiesa primitiva. Per questo, il curatore di questa nuova edizione, afferma alla pagina 7: «quando si leggono i Padri apostolici si deve tenere presente che la Chiesa, sebbene avesse già tutto l'essenziale, ovvero la dottrina, i sacramenti e la gerarchia, era ancora ai suoi primissimi passi e quel nucleo primitivo e ristretto di cristiani si muoveva in un ambiente molto diverso dal nostro per mentalità, pensiero, costumi ed istituzioni. È evidente che ci dovesse essere un profondo legame tra i membri delle singole comunità e tra le comunità fra loro e che tutti conoscessero i pastori e i pastori i membri delle loro comunità. Nonostante ciò, non è corretto pensare che la Chiesa primitiva fosse del tutto diversa da quella che è giunta a noi, perché "è sempre la stessa Chiesa, lo stesso corpo di Cristo che lega in sé uomini di varie civiltà e di vari secoli: è sempre lo stesso mistero di unione e di amore" (Introduzione di G. Corti a *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1967, p. 10). Questa ermeneutica della continuità è una chiave utile per aprire lo scrigno della comprensione

dei testi dei Padri apostolici e ritornare ad una fonte così feconda per la fede e la spiritualità cristiana».

Con queste parole si mette in evidenza l'intenzione del curatore, ribadita alla fine dell'introduzione (p. 12): «Perciò si è pensato di offrire al lettore delle semplici chiavi di lettura che lo possano aiutare a penetrare il senso dei testi, senza cadere in letture pregiudizievoli o abbracciando visioni ideologizzate».

L'introduzione generale tratta argomenti trasversali a tutti questi documenti: la Scrittura riveste nelle opere dei Padri apostolici una particolare importanza perché letta in chiave cristologica; l'importanza dei ministeri, che contribuirono a delineare l'assetto della comunità; l'attività di predicazione orale; l'evoluzione progressiva delle comunità che cominciano a strutturarsi; la liturgia che diviene più complessa; la predicazione morale che assume un posto importante; la prassi sacramentale di cui i testi registrano una fase iniziale, anche se gli elementi essenziali sono tutti presenti; la progressiva necessità di un'organizzazione comunitaria e di governo, che naturalmente non trova piena e completa corrispondenza nell'organizzazione odierna della Chiesa.

Riguardo a questo ultimo punto, si evidenzia chiaramente che dagli scritti dei Padri apostolici emerge sufficientemente che nelle città dove era nata una comunità cristiana c'era un vescovo, ovvero un capo della Chiesa locale. Secondo Ignazio di Antiochia, attorno al vescovo c'erano i presbiteri che formavano una sorta di collegio di suoi consiglieri; mentre i diaconi, oltre all'aiuto nelle funzioni sacre, erano gli incaricati delle opere caritative che si svilupparono subito e in larga misura nella Chiesa. Evidentemente questo schema non va inteso rigidamente, poiché poteva subire delle variazioni a seconda dei luoghi, dei tempi e delle condizioni particolari di ogni comunità.

L'opera viene integrata con una completa serie di indici: dei nomi, delle cose notevoli, scritturistico. Ci auguriamo che questa nuova edizione dei Padri apostolici sia recepita con l'apprezzamento che merita questo ragguardevole lavoro, indispensabile sia per lo studente alle prime armi con la Patrologia, sia per il lettore interessato ad approfondire la mentalità dei primi cristiani senza perdersi nelle più svariate ipotesi sorte in ambito scientifico, ma non sempre guidate dal desiderio per scoprire la verità, e rimanendo libero da pregiudizi storicisti.

J. LEAL

R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011, pp. 310.

IN questa nuova pubblicazione Romano Penna, professore emerito della Pontificia Università Lateranense, raccoglie il frutto della sua ricerca pluriennale consegnando ai lettori una significativa e stimolante sintesi del volto ecclesiale del cristianesimo delle origini. Il volume, strutturato in dodici capitoli, ha come filo conduttore la presentazione "genetica" della nascita e dello sviluppo delle prime comunità cristiane. Nella *Prefazione* l'autore descrive il procedimento metodologico adottato: «La presente indagine affronta il soggetto non direttamente per tematiche teologiche ma percorrendo passo passo e per ambiti geo-culturali differenziati l'itinerario del movimento iniziato nella terra di Israele da Gesù di Nazaret e poi proseguito attraverso le varie tappe della sua prima espansione in ambito giudaico e soprattutto greco-romano, andando alla scoperta delle varie comunità che si sono man mano costituite e avendo come limite estremo i primi decenni del II secolo» (p. 11). La domanda implicita che guida all'intera ricerca verte su

«come» il movimento di Gesù di Nazaret si sia attestato nel primitivo ambiente giudaico e successivamente si sia sviluppato nel contesto ellenistico seguendo altre vie (secondo J.D.G. Dunn, *The parting of the ways*). Penna sottolinea l'importanza dell'«approccio diacronico» alla ricerca, che permette di focalizzare «persone, tempi, luoghi, forme e credenze» che compongono il mondo ecclesiale del primo cristianesimo. Annota a proposito l'autore: «I cinque sostantivi del sottotitolo potrebbero anche essere formulati meno astrattamente e rispettivamente con altrettanti interrogativi: chi? quando? dove? in che modo? con quali contenuti? L'interrogativo di fondo sul "perché" è sottinteso e permea tutti gli altri» (p. 12).

Ad aprire il percorso è il Capitolo I: "Chiesa e chiese all'inizio del cristianesimo" (pp. 12-30), in cui l'autore puntualizza i termini della ricerca focalizzando sul piano propriamente "documentaristico" il rapporto tra "Chiesa" e "chiese", la natura delle fonti letterarie e la rilevanza delle testimonianze extra-cristiane. Alla luce delle indicazioni in nostro possesso oggi siamo in grado di comprendere meglio l'idea di Chiesa e di abbozzare le caratteristiche delle comunità delle origini. «Le prime comunità cristiane dovevano apparire agli occhi dei contemporanei del tutto equivalenti ai raduni delle associazioni volontarie. Analogamente a quelle, infatti i membri erano cooptati per loro libera decisione, non per nascita o per censo o per professione; inoltre essi praticavano pasti comuni, a cui dovevano contribuire gli stessi partecipanti» (pp. 29-30). Nel Capitolo II: "Gesù di Nazaret e i suoi primi gruppi in terra d'Israele" (pp. 31-46) si studiano le origini e le caratteristiche del "movimento di Gesù", le analogie con altri movimenti coevi, il complesso e stratificato fenomeno del discepolato, i modelli di itineranti e il processo identificativo della "chiesa" (*ekklesiá*) in relazione a Israele e alla predicazione del Regno. Nel Capitolo III: "Dai villaggi alle città" (pp. 47-60) l'autore pone in risalto i contorni sociali dell'ambiente rurale in cui si determina il ministero pubblico di Gesù. Il discepolato trae le sue origini da un contesto non urbano, impegnando soprattutto da laboratori della terra e della pesca. È interessante constatare lo scenario sobrio, costituito dalle piccole località intorno al lago di Galilea, che vengono toccate dalla predicazione del Signore. Solo nell'ultima parte il ministero gesuano culmina nella Città Santa e nel confronto con le autorità locali (sadducei, farisei e scribi). Non è semplice descrivere il passaggio dal periodo prepasquale alla fase post-pasquale del movimento cristiano. «La situazione iniziale di ciò che si chiamerà poi "cristianesimo" è molto più complessa e sfaccettata di quanto certe semplificazioni catechetiche propongono e sembrerebbero far credere» (p. 55). È fondamentale leggere questo passaggio attraverso la visuale della teologia lucana e il suo sviluppo cristologico ed ecclesologico, così come è stato espresso e codificato nella storiografia degli Atti degli Apostoli. Penna distingue tre tipologie di missione post-pasquale: a) la prima missione dei predicatori itineranti, che prosegue nello stesso stile di Gesù oltre i confini di Israele; b) la forma ecclesiale inaugurata nella comunità di Antiochia di Siria che consiste nell'estendere l'annuncio evangelico ai Gentili (cfr. At 11,20); c) l'azione dei missionari giudeo-cristiani che si introducevano nelle comunità ecclesiali già esistenti per correggere ciò che essi ritenevano una falsa interpretazione dell'evangelo (cfr. pp. 57-59). Nel Capitolo IV: "Le chiese giudeo-cristiane" (pp. 61-104) l'autore passa in rassegna l'identità del giudeo-cristianesimo, partendo dalla composizione della chiesa di Gerusalemme (pp. 64-78). Con grande attenzione e rispetto dei testi scritturistici, Penna propone un'efficace rilettura delle fonti bibliche confrontandole con le attestazioni extra-bibliche. Ne emerge un quadro sufficientemente chiaro dello sviluppo del movimento cristiano delle origini e soprattutto del ruolo fondativo

della comunità gerosolimitana nei primi decenni della predicazione evangelica. Vengono poi descritte le comunità palestinesi, Damasco e soprattutto la fondazione e lo sviluppo del cristianesimo a Roma (pp. 82-104). Nel Capitolo v: "Antiochia di Siria: la chiesa della svolta" (pp. 105-113) l'autore sottolinea come la comunità di Antiochia abbia svolto una «funzione di transizione» tra il mondo palestinese e quello ellenistico, non solo per la determinazione onomastica dei discepoli «chiamati per la prima volta cristiani» (At 11,26), ma per la formazione di un pensiero teologico sempre più aperto nei confronti dell'ellenismo. «E' probabile che vari importanti lessemi greci diventati comuni nel linguaggio cristiano, come *apóstolos*, *ekklēsia*, *euangēlion*, *parousia*, *pistis* debbano la loro origine a questo primo ambito greco-culturale, anche se occorre guardarsi dal rischio di un "pan-antiochenismo"» (p. 111). Il Capitolo vi: "Le chiese paoline" (pp. 115-168) rappresenta il cuore del libro. Il prof. Penna riesce a sintetizzare la realtà delle comunità paoline partendo dalla distinzione tra il Paolo "storico" e il successivo fenomeno del paolinismo. Seguendo la progressione geografica dei viaggi apostolici, il nostro autore evidenzia secondo uno sviluppo sequenziale il ruolo delle chiese della Galazia, della Grecia (Filippi, Tessalonica, Corinto) e dell'Asia minore (Efeso, Colosse, il contesto di Filemone). Notizie contestuali e concetti teologici sono intrecciati in una sapiente sintesi, che permette al lettore di cogliere in modo vivace e lineare la concretezza del divenire ecclesiale. Nell'approccio ai testi, sembra prevalere il metodo sincronico, che consente di non perdersi nelle complesse questioni redazionali delle singole lettere. Penna riconosce come il processo di formazione del cristianesimo paolino rappresenta il fulcro determinante del movimento cristiano, sia sul piano dell'estensione della Chiesa che su quello della formazione della dottrina teologica. In definitiva la missione di Paolo di Tarso nell'area del Mediterraneo orientale è alla base del processo storico-comunionale della Chiesa primitiva: «è la figura stessa dell'Apostolo a costituire il primo fondamentale fattore di vincolo comunionale tra le sue varie chiese» (p. 168). Nel Capitolo vii: "Le chiese post-paoline di area macedone, efesina e cretese" (pp. 169-192) il nostro autore affronta la questione della pseudoepigrafia, nota e diffusa nel mondo antico. Tale fenomeno si attesta anche nel solco della tradizione neotestamentaria come autorevole strumento di comunicazione, per via delle distanze temporali e geografiche tra i missionari itineranti e le comunità. In questo ambito viene presentata la problematica ecclesiale di 2 Tessalonesi, l'idea di Chiesa espressa in Colossesi e in Efesini e lo sviluppo ministeriale descritto nelle Lettere Pastorali (1-2 Tm; Tt). Il Capitolo viii: "Le chiese della tradizione sinottica" (pp. 193-205) è dedicato all'ambiente ecclesiale nel quale nascono i vangeli sinottici. Penna cerca di individuare l'ambiente petrino che dà volto alla comunità marciana e accenna alla problematica della fonte Q, che riconduce ad una «comunità giudeo-cristiana ben ancorata alla tradizione israelitica» (p. 200). Interessanti sono i riferimenti all'ambiente ecclesiale matteaiano, che esprime una forte polemica nei confronti del conservatorismo farisaico attestatosi dopo gli eventi epocali dell'anno 70. A differenza di Matteo, il vangelo lucano evidenzia idee e prospettive tipiche di un ambiente aperto allo sviluppo ellenistico del movimento cristiano. Annota Penna: «risulta difficile contraddire la tradizione antica, secondo cui Luca avrebbe scritto nell'area della Grecia, pur senza voler dare troppo peso alla rivelazione divina che indusse Paolo a passare dall'Asia Minore alla Macedonia» (p. 205). Il Capitolo ix: "Le chiese giovanee dell'Asia minore" (pp. 207-223) propone un'analisi sintetica del giovannismo, cercando di individuare quale identità ecclesiale emerge dalla lettura del Quarto Vangelo. Considerando l'epistolario giovanneo, Penna ritiene che la "comunità del discepolo prediletto" ebbe a

soffrire per un doloroso conflitto prodottosi non verso l'esterno ma al suo interno. Nella medesima tradizione si collocano le chiese dell'Apocalisse, che attestano una notevole espansione del cristianesimo giovanneo nell'Asia Minore. Il fulcro di questo movimento è rappresentato dalla città di Efeso, a cui si associano le altre comunità menzionate nell'Apocalisse: Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea. Nel sintetico Capitolo x: "Alessandria d'Egitto" (pp. 225-229) si accenna alla realtà ecclesiale di Alessandria d'Egitto, la cui attestazione è testimoniata soprattutto nei primi scrittori ecclesiastici (cfr. Eusebio, Clemente Alessandrino). Si ammette implicitamente la difficoltà di focalizzare la reale composizione di questa comunità egiziana così importante, pur riconoscendo che «l'ambiente della chiesa alessandrina era fortemente impregnato di sincretismo e di dottrine filosofiche variegata» (p. 229). Il Capitolo xi: "Prime chiese e liminarietà" (pp. 231-257) propone un'interessante riflessione circa le forme ecclesiali e il loro processo di inculturazione nell'ambiente giudaico, nella diaspora e nella cultura greco-romana. Avendo presente il confronto con il variegato contesto socio-religioso del tempo, vengono segnalate alcune analogie collegabili alla comunità cristiana: la vita familiare (la *domus*), le associazioni volontarie, i riti di iniziazione, il culto domestico e assembleare, il linguaggio e la prassi comunionale dei banchetti e più in generale dell'ospitalità. Appare evidente come lo sviluppo della Chiesa e la sua diffusione geografica avviene attraverso un significativo processo di inculturazione e di "dialogo" con il mondo circostante. Nel Capitolo xii: "Il passaggio dal I al II secolo" (pp. 259-265) il nostro autore delinea in modo essenziale gli elementi di cambiamento avvenuti nel passaggio tra il I e il II secolo d.C.: la conquista romana di Gerusalemme (70 d.C.) e l'auto-proclamazione dell'imperatore Domiziano come *dominus et deus*, che diventerà occasione per la resistenza al culto dell'imperatore con conseguenti persecuzioni. In quest'ultimo capitolo si riassume in sette punti la situazione ecclesiale alla fine del I secolo d.C.: 1) a livello letterario si assiste all'aumento delle produzioni presudoepigrafiche che cercano di colmare il vuoto delle prime due generazioni con scritti che compensano quell'assenza attribuendoli a figure del passato per affrontare le nuove situazioni vissute dalle varie comunità; 2) la diffusione e la crescita del movimento cristiano determina una nuova situazione sociale nell'ambito dei territori evangelizzati. Non siamo più davanti a singoli gruppi, ma a intere collettività di credenti che occupano non solo aree rurali, ma anche urbane, determinando uno nuovo stile di vita e di prassi sociale; 3) sul piano contenutistico, l'accentuazione del messaggio cristiano è tendenzialmente posta sull'"*éschaton* già realizzato" e sull'invito all'attesa paziente ed operosa declinata "nella storia" concreta della società; 4) l'interpretazione dell'identità cristiana si polarizza gradualmente verso una doppia tipologia ermeneutica: da una parte emerge un'ottica giudeo-cristiana presente in un certo filone del pensiero teologico e dall'altra l'orientamento ermeneutico volge verso lo gnosticismo e il modello delle religioni misteriche; 5) Sul piano della vita interna alle comunità si accentua la "struttura ministeriale" della Chiesa; 6) Un'ulteriore caratteristica sempre più emergente è rappresentata da un diffuso antiguidaismo, nonostante la presenza di un'ermeneutica giudaizzante; 7) Si assiste ad una crescita della tensione tra ortodossia ed eresia e della preoccupazione apologetica negli autori neotestamentari e nella successiva produzione subapostolica. Conclude l'autore: «Un decisivo contributo al configurarsi dell'ortodossia venne dato dalla formazione e accettazione di un canone delle Scritture che, escludendo tutto un insieme di altri scritti, costituì la piattaforma comune su cui confrontarsi nel determinare i contenuti della fede» (p. 265).

Nella Conclusione (pp. 267-273) l'autore riassume il processo di formazione e di sviluppo delle prime comunità cristiane attraverso tre chiavi ermeneutiche: a) la "tipologia comunitaria", dalla quale emerge la differenziazione tra giudeo-cristianesimo e etnico-cristianesimo; b) il "pluralismo identitario", che pone in evidenza la diversità come risorsa e espressione di ecclesialità; c) le "convergenze unitarie", che confermano l'orientamento delle diverse sensibilità socio-culturali dei cristiani verso il centro unificante rappresentato dalla fede cristologica. «In questo modo le chiese (o la chiesa) diventano il luogo in cui la multiforme sapienza (*polypoioulos sophia*) di Dio, attuata in Cristo Gesù, traduce e si manifesta al mondo intero (Ef 3,10)» (p. 273). Il volume, arricchito da un'ampia e ragionata "Bibliografia" (pp. 275-300), si chiude con un utile "Indice dei nomi" (pp. 301-310). Siamo grati al prof. R. Penna per questo ulteriore dono indirizzato non solo ad interlocutori specializzati, ma anche ad un pubblico più vasto di lettori che intendono approfondire la realtà della Chiesa e del suo sviluppo originario. La pubblicazione di questo studio appare opportuna ed utile al dibattito sull'identità del cristianesimo, sviluppatosi soprattutto in questi ultimi anni. La chiarezza del linguaggio e la capacità di riassumere le problematiche storiche ed esegetiche con equilibrio e rispetto dei dati testuali e contestuali, conferiscono a questo libro un valore prezioso. Non è solo il maestro di esegesi ma l'esperienza dell'uomo che ama la Chiesa a parlare attraverso queste pagine, documentate e pregnanti. Esse rappresentano un significativo strumento di conoscenza e di approfondimento del fenomeno della Chiesa delle origini.

G. DE VIRGILIO

A. SALUCCI, «*In principio...*». *Variazioni sul tema della Creazione*, IF Press, Morolo (FR) 2011, pp. 414.

«L'UNIVERSO ha in se stesso la ragione della sua esistenza, oppure questa va cercata all'esterno di esso? Ovvero l'universo prevede un creatore oppure può farne a meno?» (p.22). Queste sono le domande centrali su cui ruota l'immane lavoro contenuto ne' «*In principio...*». *Variazioni sul tema della Creazione* di Alessandro Salucci, sacerdote domenicano, professore di Epistemologia e Scienze e Filosofia, e preside dell'Istituto per la Ricerca Epistemologica S. Alberto Magno presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Urbe (*Angelicum*) di Roma.

«In principio Dio creò il cielo e la terra» (*Gn,1,1*), questo è l'*incipit* del racconto biblico della creazione che da sempre ha affascinato l'uomo, alla ricerca del senso della sua esistenza e di quella del mondo e da cui si è sviluppata una millenaria indagine che ancora oggi continua. La domanda su cosa accade "In principio", ossia sulle origini del cosmo, della vita e dell'uomo stesso, sul mistero e la meraviglia dell'esistenza del creato è la prima delle "domande ultime" e non può essere soddisfatta da una "soluzione" basata sul come, sulla funzionalità, ma esige la verità, vuole comprendere il perché.

La prima parte del saggio, "La creazione nella considerazione di alcuni saperi", dettagliata e allo stesso tempo avvincente nello stile narrativo dell'autore, analizza il tema della creazione a tutto tondo, presentando non soltanto un ampio quanto preciso e intrigante resoconto storico di quanto elaborato dalle diverse discipline nel corso della storia su questo tema, ma una riflessione critica in cui il filosofo è chiamato a spiegare il fondamento del sapere, senza limitarsi ad offrire una soluzione metodologica, ma puntando a presentare «una verità che si sappia certa» (p.8). Salucci espone in modo ordinato le dottrine mitiche pre-filosofiche e pre-cristiane sulla creazione, quelle filo-

sofiche e poi quelle scientifiche, fino alle teorie della moderna cosmologia – dal modello dell’universo statico, a quello della creazione continua, al Big Bang e alla teoria evolutiva dell’universo fino al modello inflazionario – e infine la teologia cristiana delle creazione, dai Padri della Chiesa fino alle più recenti dottrine teologiche formulate da W. Pannenberg, J. Moltmann, P. Teilhard de Chardin e J. Ratzinger. Attraverso quattro lunghi e articolati percorsi – il mito, la filosofia, le scienze naturali e la teologia – Salucci conduce il lettore a chiedersi, *in primis*, se la creazione può essere ridotta soltanto a fattori fisici, biologici, astronomici e quindi descritta scientificamente, oppure se l’analisi deve essere posta sul piano della trascendenza e, in secondo luogo, come deve essere inteso l’atto creativo, se necessario o contingente e frutto di una volontà libera, fino a domandarsi «se Dio possa essere considerato la causa sovranaturale necessaria e sufficiente, utile a giustificare l’esistenza del cosmo. Una domanda che inquieta il filosofo al pari del teologo e dello scienziato» (p.14). La risposta è data nella seconda parte del volume, di stampo propositivo, dedicata a mostrare come la metafisica della creazione di Tommaso d’Aquino, richiamata ad uso dei lettori meno familiari con l’Aquinato, possa oggi essere riletta alla luce delle teorie cosmologiche moderne e offrire la soluzione metafisica, che è l’unica a far uscire dall’*impasse* in cui cadono sia la scienza, di fronte alle ineludibili domande meta-fisiche che sorgono trattando un tale tema, sia la filosofia, qualora neghi una dimensione trascendente. Come spiega l’Autore, infatti, «l’idea di creazione è tra le più difficili da acquisire e rappresenta una vera e propria sfida alla ragione. Non abbiamo esperienza dell’atto creativo [...] né come singoli né come specie per cui siamo costretti a limitare la nostra conoscenza a ciò che ne è conseguito, restando comunque nell’impossibilità di indagare l’atto in sé» (p.17). Lo spazio della fede, che supera e precede la ragione filosofica e scientifica, è l’unico che permette di affrontare il “*perché*” senza limitarsi al “*come*”, trattando la creazione mediante il discorso per analogia, risalendo dalle creature al creatore.

Come risultato di questa lunga riflessione sulla creazione, Salucci sostiene che, tramontato ormai il riduzionismo scientifico e impoveritosi così il pensiero filosofico, i tempi siano maturi per un ritorno alla via metafisica tomista e in particolare alla dottrina dell’*actus essendi*. Considerare Dio Creatore come Causa prima che, a sua volta, costituisce l’uomo e la natura come Cause seconde e quindi produttrici di altri effetti – visione che propone l’idea di una “creazione continua” – potrebbe essere la via giusta da seguire affinché filosofia, scienza e teologia possano trovare il terreno comune su cui dialogare efficacemente e comprendere, per quanto possibile, la creazione in tutta la sua ampiezza e profondità.

Obiettivo primario del lavoro di Salucci è infatti di invitare filosofi, scienziati e teologi a dar vita con urgenza “ad un tempo epistemologicamente nuovo” in cui, nella rinnovata indagine sulla creazione, il dato biblico e quello scientifico non siano in contraddizione «perché se non è corretto che gli scienziati bollino la ricerca teologica come fondamentalismo deteriore, se non addirittura come una dannosa procedura che offusca e ferisce la lucidità razionale del pensiero, al tempo stesso l’analisi del teologo non può limitarsi alla struttura fondamentale del dogma della creazione o all’indagine esegetica sui testi [...]; essa deve piuttosto completarsi acquisendo il modo in cui Dio ha scelto operativamente di creare il mondo, affiancando ai propri studi le informazioni che le vengono dalla ricerca scientifica e da quella filosofica» (pp.13-14).

C. YANNARAS, *Ontologia della relazione*, Città Aperta, Enna 2010, pp. 171.

NEL 1970, ad Atene, veniva pubblicata la tesi dottorale di Christos Yannaras, sul contenuto ontologico della nozione teologica di persona. Al crocevia tra filosofia e teologia, greco per nascita ma educato a Bonn e a Parigi, il giovane studioso si confrontava in quegli anni con l'eredità heideggeriana che anche in Francia cominciava a diffondersi grazie alle prime traduzioni. Già nel 1972, in un articolo comparso su «Sobornost», l'arcivescovo di Canterbury, R.D. Williams, auspicava uno studio comparato della ricezione del pensiero di Heidegger negli studi di Karl Rahner e Christos Yannaras – rammentando i parallelismi riscontrati da Meyendorff tra l'approccio del teologo tedesco, allievo di Heidegger a Friburgo, e la tradizione patristica orientale –, quest'ultima già molto presente negli scritti del giovane greco in risposta alle istanze sollevate dalla critica di Heidegger alla metafisica.

Il saggio del 2004, *Ontologia della relazione*, ora disponibile in italiano, è un'opera che riflette la maturità del pensiero filosofico di Christos Yannaras e che presenta uno sviluppo in continuità con il tracciato heideggeriano; capace di arricchire i rilievi antropologici con le provocazioni della clinica psicanalitica di Lacan, di criticare le derive ideologiche di impostazioni naturalistiche dell'evoluzione ma anche di accogliere il dibattito interno alle neuroscienze evidenziandone le potenzialità esplicative accanto ai riduzionismi dell'esperienza umana, il breve saggio raccoglie ormai in forma compiuta anche i risultati maturati dalla rilettura dell'opera di Wittgenstein, con la quale Yannaras si è misurato a partire dalla fine degli anni Novanta.

Riguardo all'insieme della sua produzione teologica, si può rinvenire in questo volume continuità nel metodo dell'indagine e nei campi d'interesse che hanno stabilito precise scelte epistemiche e modalità argomentative nella produzione di Yannaras e che già ai tempi della sua prima permanenza a Parigi lo legavano all'Istituto San Sergio, a Vladimir Lossky e alla teologia apofatica di Dionigi Aereopagita, Massimo il Confessore e Gregorio di Palamas.

La lettura ontologica qui riproposta rimane fondamentalmente un'antropologia, ma permette di ampliare la riflessione sulla centralità della relazione nell'interpretazione dell'essere-nel-mondo e del suo darsi nel linguaggio, suscitando la domanda se – e in quali termini – l'ontologia relazionale non sia da ricondurre a un'ontologia trinitaria, e se il fondamento delle argomentazioni non sia, in ultima istanza, una gnoseologia debitrice alla rivelazione del Verbo incarnato.

La struttura del testo è composta di venti capitoli, brevi e densi, suddivisi per punti, alla maniera del *Tractatus*.

Il nodo centrale, sottolineato dallo stesso Yannaras nello sviluppo dell'opera, si trova a metà del terzo capitolo, laddove è posta una delle premesse fondamentali alle argomentazioni del saggio: «Conosciamo la libertà esistenziale *relativa* dell'uomo (è accessibile alla nostra esperienza). La sua chiarificazione razionale delimita per opposizione anche il significato della libertà esistenziale *assoluta* di Dio» (3.5.3, p. 48). Il nucleo dell'interesse speculativo del saggio è l'intricato rapporto dei rimandi tra antropologia e teologia. La portata delle premesse si raccoglie dalle prime conclusioni, che appaiono nel quindicesimo capitolo: «L'esperienza della chiesa cristiana (esperienza della presenza storica e della testimonianza di Gesù di Nazareth) riconosce come *modo* di “quel che realmente esiste” non l'inspiegabile razionalità cosmica ma le relazioni delle Persone

che costituiscono il Principio Causale trinitario dell'essere. Questo modo dell'esistenza è *l'amore* come libertà senza presupposti» (15.3, p. 122). Poco oltre viene offerto il principio gnoseologico: «La verità della Chiesa si conosce (diviene accessibile e conoscibile) solo con l'esperienza di partecipazione all'evento ecclesiastico. Non in modo "mistico" o "sentimentale" **ma nel modo della relazione, così come si avvicina ogni realtà esperienziale**: la conoscenza dell'amore materno, la conoscenza dell'eros, la conoscenza delle rivelazioni dell'arte» (15.4, p. 123). Questo può essere affermato perché il principio di conoscenza si determina come esistente: «L'elemento radicalmente nuovo dell'esperienza storica ecclesiastica (e che giustifica il termine *rivelazione*) è la *trinità* del principio causale dell'esistente. Se il principio causale dell'esistente è *trino* allora nella *causa* dell'evento esistenziale si colloca anche il *modo* del realmente esistente: la misura o criterio per distinguere l'autenticità esistenziale dall'alienazione esistenziale, cioè il bene dal male. E questo modo-misura-criterio è la *relazione*, non l'entità individuale» (18.2.1, p. 149).

La relazione, dunque, così come è resa nota dal fatto ecclesiale, è posta a fondamento dell'ontologia e della gnoseologia, e quindi dell'etica; lo strumento che però guida l'elaborazione teorica, per lo meno nelle sue mosse iniziali, è *Le Séminaire XI* di Lacan, citato più volte lungo lo sviluppo degli argomenti e posto alla base della riflessione sulla genesi dei significati e, quindi, della stessa razionalità. L'indagine fenomenologica, che Christos Yannaras offre al *match* con la rivelazione della «trinità del principio causale», è l'analisi dell'esperienza erotica e anche dell'attrazione operata dalla bellezza. Egli raccoglie da Freud e da Lacan l'indicazione del "desiderio" come "domanda di relazione", la quale assume come descrizione della «vita-come-relazione»; in seguito, stabilisce come punto fondativo dell'emergere della razionalità la genesi dei significanti. Quando l'altro è posto a sostituzione del mancante significato, e la relazione può darsi come desiderio di relazione, appaiono la razionalità e la parola. L'esempio proposto è, in negativo, quello del bimbo che si lascia morire di anoressia non avendo trovato, a risposta del bisogno di nutrimento, il significante della relazione desiderata oltre il nutrimento. «Individuiamo con la parola relazione il fatto che solo nell'uomo la referenzialità del desiderio "incontra" al suo posto di riferimento (posto dell'Altro) un *segno* di possibilità di risposta al desiderio. E questo segno (*significante*) della possibilità è il punto di partenza dinamico – ma anche la ricapitolazione potenziale – di un peculiare (in confronto con qualche altro ente vivente) modo di reciprocità relativa: un *modo* per il quale il rapporto si attua ed è ricevuto come linguaggio e intelligenza costituendo conoscenza di sé e coscienza. Definiamo-delimitiamo con il termine *relazione* la genesi-il realizzarsi del soggetto razionale al posto dell'Altro» (9.3.1, p. 85). Christos Yannaras spinge l'interpretazione lacaniana della libido freudiana fino alle estreme conseguenze del bisogno come domanda di «vita-come-relazione», fino a giungere in un giocoso giro di parole alla definizione del campo della ragione: «La razionalità dell'esistenza umana è precisamente la possibilità del bisogno di esternarsi come desiderio di relazione, della domanda del desiderio di concretizzarsi in significanti di relazione, della relazione di realizzarsi attraverso i significanti della domanda» (4.3.1, p. 55).

Dall'analisi della differenza del desiderio dalla pulsione, la critica alle interpretazioni naturalistiche della sessualità discende precisa e non senza ironia; come pure le puntualizzazioni sul valore attribuito ai prerequisiti biologici per la realizzazione della relazione, non mancano di sottolineare – forse fin troppo velocemente – la distanza tra i processi fisici cerebrali e la coscienza o l'intuizione intellettuale: «La funzione simbolico-referenziale del linguaggio presuppone spesso una comprensione intuitiva delle cose

esprese, specialmente quando si tratta del senso di una proposizione, della semantica della sintassi (dell'articolazione della struttura sintattica). Al tempo stesso la comprensione intuitiva della simbolica del linguaggio (l'assegnazione di senso alla realtà per mezzo del "passaggio" dai significanti linguistici ai significati empirici) presuppone una funzione di autocoscienza (conoscenza coscienziale di sé)» (8.4.3, p. 79).

La riflessione sulla bellezza sembra comparire *en passant* come considerazione di un luogo di umanizzazione alternativo all'eros, ma diviene poi invece l'occasione di un suggestivo svelamento del male come mancanza di bellezza. Meno soggetta alle mistificazioni dei variabili travestimenti inconsci della pulsione sessuale, la bellezza si propone infatti, meglio, come chiamata-alla-relazione. Pur correndo anch'essa il rischio di essere interpretata nell'interesse edonistico individuocentrico, l'attrazione persuasiva esercitata dal bello può rappresentare più facilmente il «raggiungimento della libertà dalla necessità degli impulsi egocentrici» (13.2.5, p. 108); «anche se l'attrazione opera con i termini del desiderio naturale: partecipazione-comunione-essere/insieme (come potrebbe operare diversamente l'esistenza enipostatizzata della natura?), l'attrazione della bellezza rimane non sottomessa alle predeterminazioni e alle necessità della natura» (13.3.4, p. 111).

La domanda sul male diviene così, nell'esperienza riflettuta dal teologo, una domanda sul senza-bellezza, e la risposta rimane confinata, o rilanciata, al campo dell'apofatismo. Il salto audace è sull'occasione data dalla considerazione della mancanza di parole per il male, che Christos Yannaras utilizza per riflettere sulla realtà di un oltrepassamento della soglia della morte che mantiene la vita-come-relazione; il male della morte conduce a cambiare referente: «se il soggetto razionale "nasce al posto dell'Altro", allora possiede una coerenza di senso la conclusione che il soggetto razionale muore solo se si dissolve il riferimento esistenziale "all'Altro". La conclusione coincide con la certezza della testimonianza ebraico-cristiana che la morte reale non è quella biologica dell'entità individuale dell'uomo ma è la rottura (rifiuto) della relazione dell'uomo con Dio» (18.2.6, p. 151). Questa precisazione, che ha una matrice teologica, gli permette di proporre un nuovo «linguaggio ecclesiastico» che metta in dialogo la teologia con le concezioni scientifiche del mondo che datano la presenza della morte nel mondo molto prima della comparsa dell'uomo sulla terra, e quindi anche del peccato.

L'apofatismo, rimarcato per dare i termini-confini alla ontologia relazionale, merita un'attenzione speciale; è il punto sul quale, infatti, possiamo intendere come la teologia trinitaria di Christos Yannaras giochi all'interno della sua risposta filosofica al nihilismo di tipo heideggeriano. Le premesse epistemiche sono assunte da Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno: l'apofatismo è totale circa la natura e il modo dell'esistenza di Dio. Non solo la comprensione di Dio, dunque, ma anche la vita-come-relazione con Dio sembrerebbe preclusa al linguaggio. Il fatto che però Dio si sia rivelato come trino permette, invece, grazie all'«umanazione di Dio nella persona storica di Gesù Cristo» (11.2.1, p. 96) di accedere ad un «linguaggio che rinvia alla realtà di relazione (del Figlio con il Padre e del Padre con il mondo come carne del Figlio). Una relazione che è soltanto servita da sensi e immagini, senza essere sottoposta a significanti linguistici» (11.2.2, p. 96). La relazione, in questo caso, si dà come referente di se stessa: «Nel contesto della tradizione cristiana, la possibilità di "conoscenza" dell'incomprensibile, dell'invisibile, dell'inafferrabile Dio (il principio causale dell'esistente) è costituita solo dall'esperienza della *relazione*: la *relazione* come *modo di esistenza* e non semplicemente come *operazione di riferimento* intellettuale, sentimentale, intuitivo o altro» (11.2.4, p. 97). Il passaggio è

quindi dall'antropologia alla teologia nella relazione ecclesiale al Verbo incarnato, principio di conoscenza di Dio *in quanto* relazione. Ma Yannaras fa un passo ulteriore, e attua un viceversa a favore della filosofia: grazie al rapporto precedentemente descritto tra linguaggio e relazione, di Dio l'uomo può parlare utilizzando i significanti della comune esperienza della relazione con le realtà sensibili e intellettuali (*create*), ma solo in modo analogico e relativo. E quindi, se spingiamo alle ultime conseguenze la mossa teoretica, soltanto soggettivamente. C'è un passaggio molto illuminante riguardo al linguaggio metafisico, nell'ambito del capitolo dedicato all'in-sensatezza della scienza comparativa delle religioni. Christos Yannaras rimarca la differenza tra *comprensione* dei significanti (senso) e *conoscenza* della realtà cui i significanti rinviano. L'esempio più calzante è quello dell'amore materno, che è possibile comprendere attraverso affermazioni linguistiche razionali ma che si può conoscere soltanto attraverso la relazione assolutamente soggettiva dell'amore con la propria madre. Allo stesso modo la relazione erotica e la relazione con Dio. Yannaras pone in evidenza lo iato differenziante tra l'enunciazione che esprime la relazione e la reciprocità della relazione che costituisce l'evento esistenziale della «vita-come-relazione». Indicativo l'aforisma: «Conosciamo Dio coltivando una relazione, non comprendendo intellettualmente un senso» (12.6, p. 105).

La trinità del principio causale dell'esistente, elemento di conoscenza radicalmente nuovo e recato dall'esperienza storico-ecclesiastica, impatta, dunque, sulla conoscenza del soggetto in quanto razionalità ipostatica e indeterminismo ontico: «Se il principio causale dell'esistente è *trino*, allora nella *causa* dell'evento esistenziale si colloca anche il modo del realmente esistente [...] e questo modo-misura-criterio è la relazione, non è l'entità individuale» (18.2.1, p. 149). E poco più oltre: «Causa dell'evento dell'esistenza e ragione-modo della reale esistenza non è la determinata e determinativa entità come individualità perfetta in sé, ma l'esistenziale autocoscienza come libertà di auto trascendimento dell'entità nella dinamica della *relazione* d'amore» (18.2.1, p. 150). Il segno antropologico, raccolto da Lacan è «la struttura sintattica (presoggettiva) del linguaggio che costituisce tanto il pensiero conscio quanto anche il funzionamento dell'inconscio: certifica cioè una *referenzialità radicalmente originaria* come unica "definizione" del soggetto, e solo il logos (il dire, la parola) è testimone di questa certificazione» (18.3.4, p. 154).

Dunque che ne è della possibilità del male? Su questo punto il pensiero di Yannaras sembra tornare sui tracciati di un apriorismo storico, per cui la possibilità del male (descritto come non-relazione) è il presupposto del darsi dell'esistenza di un soggetto razionale. Con parole sue: «Nel riferimento desiderante (che costituisce la razionalità) esiste tanto la possibilità della *relazione* quanto la possibilità della *non-relazione* (rifiuto-fuga dalla relazione)» (19.3, p. 158). Tale considerazione porta a supporre una condizione originaria dell'uomo nella quale il sì o il no a Dio abbiano lo stesso effetto nel costituirsi della razionalità della persona, la quale si gioca dilemmaticamente tra desiderio di vita e impulso di morte. Su quest'ultimo punto allora scivola la conclusione dell'uscita dal nihilismo: «L'uomo non può esistere senza l'assunzione del mondo, tuttavia questa assunzione è intrappolata nella corruzione, nella malattia, nel dolore, nel terrore, alla fine nella morte. La relazione dell'uomo con il mondo dà vita provvisoriamente, non è vitale» (20.1, p. 164). La caduta dunque si rivela identica alla creaturalità, così come la nascita alla razionalità si dava come distanza dal pleroma della vita-come-relazione. La libertà sarebbe dunque, in definitiva, una referenzialità esistenziale auto trascendente (o auto-coscienza ipostatica) per la quale l'uomo «può esistere anche libero dalle necessità della sua natura creata. Può esistere non esclusivamente nel modo della creaturalità ma

anche nel modo della relativa similitudine (ad immagine) dell'increato» (20.2.2, p. 165). Questo è il punto che – ci sembra – pone più criticamente in luce una carenza dell'argomento di Christos Yannaras nell'enucleare i parametri identitari del soggetto in relazione. Seppure infatti, attraverso la relatività del linguaggio e la non riconducibilità della sintattica alla semantica, riesce a offrire le misure del carattere di oggettività dei dati esperienziali (per lo meno l'oggettività del linguaggio) – e quindi l'Altro della nostra referenzialità esistenziale è il reale –, nella relazione ultimativamente significativa che è quella che fonderebbe la realtà dell'essere-oltre-la morte, il principio differenziante del soggetto non è più rilevabile, a motivo o della rottura della relazione (morte, nell'accezione della cessazione della relazione con Dio), o del venir meno della distanza differenziante (eros, che sembrerebbe venir meno nell'evento di relazione pleromatica).

La domanda antropologica rispetto alla condizione *post mortem* mette in luce un aspetto non trascurabile della ontologia della relazione rigiocata a livello trinitario. Non si richiederebbe forse un'ulteriore chiarificazione riguardo ai livelli della speculazione, se economico o immanente, rispetto ai quali la referenzialità relazionale fungerebbe da carattere identitario? E pure: quali conseguenze ripercuote, sull'analogia psicologica, l'estensione della lettura antropologica in chiave lacaniana?

In definitiva, ci piacerebbe poter ricevere da Christos Yannaras un ulteriore approfondimento della distinzione tra il "non è" della relazione e il "non è" dell'opposizione: una speculazione che si soffermi ancora a distinguere la differenza ontologica dalla differenza relazionale e, in ultimo, dalla caduta morale.

I. VIGORELLI