

## RECENSIONI

P. BLANCO SARTO, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011, pp. 428.

L'ÉPOQUE contemporaine a connu une rapide diffusion de ce que l'historiographie appelle habituellement la *dévotion au pape*, notamment à cause des persécutions – contre Pie VI, Pie VII ou Pie IX par exemple –, des voyages pontificaux, du développement des médias et de l'alphabétisation, ou de la fin des médiations étatiques entre la hiérarchie et les fidèles qui a placé le pape face aux foules et non plus face aux princes chrétiens. Cette dévotion au pape a aussi créé un genre littéraire mais aussi cinématographique ou télévisuel, celui des œuvres sur le pontife régnant. On y trouve par exemple des biographies scientifiques ou populaires, des analyses des entreprises pastorales ou des écrits du pape.

C'est à ce dernier type qu'appartient le livre de Pablo Blanco Sarto, professeur de théologie systématique à l'université de Navarre où il travaille spécialement sur l'œcuménisme et la théologie sacramentaire. Il propose ici une introduction à la théologie de Joseph Ratzinger. Ces pages recueillent plusieurs articles publiés durant les dix dernières années et dédiés à la pensée de Ratzinger avant son élection pontificale, avec quelques références cependant à l'enseignement de Benoît XVI (p. 13). L'intérêt de l'auteur pour la théologie de Ratzinger a commencé selon une approche biographique avec *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Eunsa, Pamplona 2004, providentiellement publié un an avant l'élection pontificale de 2005, puis *Benedicto XVI: el papa alemán*, Planeta, Barcelona 2010; il a continué en étudiant la rationalité de la foi chrétienne comme clef du dialogue avec les religions, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, puis le concept de théologie lui-même chez son auteur, *Joseph Ratzinger: vida y teología*, Rialp, Madrid 2006.

Avec ce nouvel ouvrage, il comble une lacune en espagnol où n'existait pas de présentation générale sur la théologie de Ratzinger et rejoint, dans d'autres langues et notamment: Pascal Ide, *Le Christ donne tout: Benoît XVI, une théologie de l'amour* (2007), original parce que dédié au seul magistère du pape, sans considérer la théologie de Ratzinger qui a un statut théologique distinct; Aidan Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study* (1988); Vincent Twomey, *Benedict XVI. The Conscience of Our Age: A theological Portrait* (2007); ou plus critique, Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens* (2007). L'un des intérêts du livre de Blanco Sarto est d'ailleurs l'ample et précise bibliographie secondaire polyglotte offerte *in calce*, sur la théologie de Ratzinger et sur ses différents thèmes.

Dans le cas de Ratzinger, l'Église catholique se trouve dans une situation assez peu courante où c'est un de ses meilleurs théologiens vivants qui la gouverne – une situation qui a peut-être comme précédents Innocent III ou Innocent V, c'est-à-dire au 13<sup>e</sup> siècle, il y a donc huit cents ans. Comprendre les articulations de la pensée de Ratzinger, c'est alors non seulement mieux saisir son magistère, comme on pourrait faire pour n'importe quel pape, mais aussi proposer une clef pour entrer dans la théologie contemporaine et même la tradition théologique en général, Ratzinger ayant clarifié qu'il n'entendait pas construire un système mais penser avec toute l'Église (p. 23).

La pensée de Ratzinger et le livre de Blanco Sarto offrent en ce sens une introduction

originale à la théologie. L'ouvrage ici recensé est en effet intéressant pour qui connaît déjà la théologie en général et celle de Ratzinger en particulier, parce qu'il permet un tour d'horizon, un regroupement d'idées, avec tous les avantages d'une pensée qui propose une synthèse personnelle et particulière; il est aussi excellent pour qui commence son parcours théologique, spécialement pour comprendre la génération qui a participé au concile Vatican II (p. 13). Certains étudiants actuels sont en effet habitués à entendre des polémiques souvent aigues sur les textes conciliaires, et sont parfois choqués quand ils s'y confrontent eux-mêmes de les trouver plats, peu provocateurs, parce qu'ils méconnaissent les enjeux de la rédaction. Le livre de Blanco Sarto leur donnera ce contexte.

L'œuvre est divisée en quatre parties: une première partie sur les sources de la théologie de Ratzinger: les maîtres, la beauté, la liturgie, la Bible, l'Église; une deuxième partie sur les fondements: la personne, la foi, la raison, la vérité, l'amour; une troisième partie sur les développements: l'œcuménisme, le ministère, la prédication, l'eschatologie, la Vierge Marie; et une quatrième partie sur la praxis: l'Eucharistie, la création, la catéchèse, les racines chrétiennes de l'Europe, les religions, Jésus-Christ.

Cette énumération illustre bien que Blanco Sarto a su identifier les thèmes fondamentaux la pensée de Ratzinger. Il n'a pas cherché à la corseter, à imposer un système là où Ratzinger n'a pas voulu le construire, mais bien à écouter ce qu'il a proposé sur presque tous les aspects de la théologie, en soulignant l'unité de la pensée et les rapports entre les thèmes (p. 13). La division en quatre parties est peut-être plus critiquable que la liste des thèmes: le lecteur – au moins, leenseur – a l'impression que les développements sur le Christ auraient pu être rangés au titre des *sources* ou ceux sur la prédication au titre de la *praxis*; mais cette impression tient sans doute à ce que le livre tire son origine de divers articles.

La partie sur les *sources* permet de redécouvrir les grands débats de la théologie du 20<sup>e</sup> siècle à partir d'une narration biographique. On y voit Ratzinger entrer dans le mouvement liturgique avec notamment ses lectures de Guardini, lire Newman sur la conscience comme une libération intellectuelle après la négation nazie de la vraie moralité libre ou bien, accompagné par son cher saint Augustin, penser la réception de la Sainte Écriture, l'histoire du salut ou la théologie des saints. Les *développements* de la troisième partie, ce sont essentiellement ce que l'expérience de Vatican II a produit chez Ratzinger. Quant à la *praxis* de la dernière partie, c'est la pratique pastorale de Ratzinger d'abord comme évêque d'une église locale à Munich puis comme collaborateur du pape à la doctrine de la foi.

On signalera finalement quelques errata dans les notes en bas de page, pour les éditions futures ou les traductions: il faudrait écrire *association* et *cardinal*, p. 24, note 32; *evangelization*, p. 62, note 8; *concile* et *réponse*, p. 76, note 4; *Staglianò*, pp. 127, 131, 288, 294, 296; *réflexions*, p. 211, note 5.

En synthèse donc, un livre intéressant et faisant penser, qui se lit facilement et avec bonheur, et qui sera utile pour des publics distincts.

L. TOUZE

M. DEL COGLIANO, *Basil of Cesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden - Boston 2010, pp. 300.

STUDIOSO di Basilio e traduttore di Eunomio, proveniente dalla cultura anglosassone dell'indagine storica della teologia, discepolo di Lewis Ayres, DelCogliano offre un'indagine molto particolareggiata e attenta delle fonti e degli oggetti polemici che animarono la controversia trinitaria della seconda metà del IV secolo, proponendo una rilettura del contributo di Basilio nella polemica contro Eunomio.

Lo spettro di analisi adottato nella monografia è quello della teoria dei nomi e dell'origine dei nomi, che gli Eterousiani, e specialmente Eunomio, utilizzano nella disputa anti-nicena.

La tesi di DelCogliano è che le fonti del pensiero di Eunomio non siano state immediatamente di origine neoplatonica, bensì facciano riferimento diretto al pensiero cristiano elaborato nei primi secoli e specificatamente a quello di Atanasio; Eunomio avrebbe adottato dal vescovo di Alessandria la sua teoria dei nomi che, spinta alle estreme conseguenze, sarebbe stata rivolta contro lo stesso ragionamento elaborato a sostegno della fede confessata a Nicea. Più che l'impronta della tradizione forgiata sul *Cratilo* di Platone, DelCogliano rileva quella delle opere esegetiche di Filone di Alessandria concludendo che, diversamente da quanto ripetuto più volte nelle ricerche degli ultimi anni, attestate sullo studio di J. Danielou del celebre articolo *Eunome l'Arien*, le premesse teoretiche di Eunomio non sono state innanzitutto filosofiche bensì teologiche e scritturistiche. L'interlocutore polemico del saggio qui presentato è rappresentato dagli studiosi che ancora classificano gli Eterousiani come meri «philosophical rationalists, sophists, logicians, dialecticians, "technologues", and so forth» (p. 94), invece di considerarli fondamentalmente dei teologi cristiani.

Grazie a questo sviluppo della ricerca storiografica, la distinzione apportata da Basilio nella teoria dei nomi, per la quale essi indicano primariamente nozioni e secondariamente proprietà degli oggetti che nominano, acquista una nuova consistenza teoretica.

Il saggio è composto di sei capitoli, che corrispondono a due intenti principali: il primo è sviluppato lungo i tre capitoli iniziali ed è la ricerca delle fonti del pensiero di Aezio, Eunomio e Basilio, prendendo le mosse da un'analisi diacronica della teoria dei nomi e dell'origine dei nomi presenti nelle loro opere. Questo primo intento ha lo scopo secondario di chiarificare e complessificare i riferimenti alla filosofia greca dei teologi greci del IV secolo e di uscire dalla dicotomia tra pensiero greco e cristianesimo, riproposta anche da studi recenti su Basilio (Hildebrand 2007).

Nel primo capitolo (pp. 25-48) l'autore dimostra che la teoria dei nomi utilizzata dagli Eterousiani non era inizialmente unita ad una teoria dell'origine dei nomi e, Aezio nel *Syntagmation* come Eunomio nell'*Apologia*, erano interessati non ad una teoria generale dei nomi ma soltanto alla predicazione divina. Il loro argomentare era tutto orientato a mostrare che il termine ἀγέννητον stava a significare la sostanza divina, come un nome intrinseco, non estrinseco, alla sostanza stessa. Tra nome e sostanza non c'era distanza concettuale: non si presentava perciò una elaborata dottrina della conoscenza, ma soltanto un'ontologia, cioè una teologia dei nomi applicati a Dio. Inoltre, per la dottrina della semplicità divina, la teoria dei nomi e l'epistemologia teologica erano profondamente intrecciate; gli Eterousiani si presentavano come gli

eredi di una lunga tradizione filosofica che attribuisce ai nomi la reale conoscenza delle cose, cioè la conoscenza delle essenze delle cose stesse, ma l'univocità del termine cui rivolgevano l'attenzione corrispondeva alla semplicità della sostanza in Dio, e la loro teoria dei nomi era teoria dell'unico nome che esprimesse l'essenza divina, ἄγέννητον. Questa premessa portò Eunomio ad una specificazione dell'omonimia e sinonimia dei nomi che si poteva applicare soltanto alla sostanza semplice. Non si può quindi definire, quella degli Anomei, una teoria generale dei nomi e DelCogliano sottolinea che, se per Basilio il termine *ingenerato* era frutto di una concettualizzazione (ἐπίνοια), per Aezio ed Eunomio non lo era. Per questo Basilio li accusò di porre *Dio* e *ingenerato* come termini interscambiabili: per essi Dio è il suo nome.

La teoria dell'origine dei nomi, formulata successivamente da Eunomio nella *Apologia Apologiae*, è soltanto una tattica per giustificare la non partecipazione dell'uomo nell'attribuzione dei nomi alle cose. Per Eunomio solo Dio dà il nome, ordinando le cose e inventando le parole; Gregorio comprese la strategia dialettica e, nel suo *Contra Eunomium*, non propose pertanto solamente un'altra teoria dei nomi, come aveva fatto Basilio, ma elaborò anche un'altra teoria sull'origine dei nomi. La deviazione interpretativa, che considerava soltanto la seconda formulazione del pensiero di Eunomio, metteva l'attenzione sulla dottrina dell'origine dei nomi piuttosto che sulla originaria riflessione dell'ἀγέννητον, travisando la teoria alla quale Basilio rispose. L'approfondimento di questo tema costituisce l'intento della seconda parte del saggio di DelCogliano.

Il fatto che il rapporto tra la teoria dei nomi e la teoria dell'origine dei nomi non sia originario nell'argomentare degli Eterousiani è un dato significativo per evidenziare le differenze dalle fonti filosofiche che sono state loro attribuite. Dal secondo capitolo (pp. 49-96) emerge come nella dottrina di Aezio ed Eunomio siano assenti due caratteristiche fondamentali che invece sono presenti nel pensiero del medio e neo platonismo. Alcino (II secolo) e Proclo (V secolo) sono infatti entrambi interpreti del *Cratilo* e la loro dottrina dei nomi è caratterizzata da due aspetti: naturalismo formale e analisi etimologica, l'uno e l'altra assenti nel discorso eterousiano. Inoltre, la ricostruzione storica dei legami attraverso i quali Eunomio e Proclo avrebbero potuto accedere alle medesime fonti (i.e. i discepoli di Giamblico), come dava per inteso l'interpretazione di Danielou, non sembra oggi attestabile storiograficamente. L'autore sostiene una serrata verifica delle condizioni storiche soggiacenti alle tesi del teologo francese e ne decostruisce le premesse concettuali. Neppure Eusebio sarebbe stato una fonte per l'elaborazione speculativa degli argomenti di Eunomio. Emerge invece una tesi secondo la quale, come anticipavamo, sarebbe più verosimile che la tradizione platonica sia giunta al Vescovo di Ancyra attraverso la mediazione delle dottrine teologiche di Filone, e che gli argomenti degli ariani abbiano influenzato la teologia della predicazione divina degli Anomei attraverso le obiezioni che Atanasio aveva mosso al modo di intendere i nomi di Dio avanzati dai suoi contendenti. Eunomio sarebbe stato perciò fin da subito preso dentro un intrico di argomentazioni teologiche: più simile ad un teologo tra i teologi del IV secolo che a un dialettico o a un filosofo greco.

A chi dunque replicavano gli Anomei? Quale era la questione teologica cui volevano dare risposta? Il terzo capitolo (pp. 97-134) mette in evidenza che il fulcro della diatriba risiede nella valenza predicativa del termine ἀγέν(ν)ητος, premettendo che le due diverse attribuzioni, ἀγένητος e ἀγέννητος, sono, nell'insieme dei testi della metà del IV secolo, in definitiva sinonimiche. La specifica somiglianza, che apre la pista all'interpretazione

della dipendenza del pensiero di Eunomio dagli argomenti di Atanasio, consiste in due idee: 1) i nomi sono determinati dalla natura del sostrato che nominano, poichè esistono prima le cose e poi i nomi; 2) la teoria di Atanasio della predicazione essenziale, fondata sulla dottrina della semplicità divina, permette di affermare la possibilità di nominare l'essenza divina. Gli Eterousiani avrebbero perciò utilizzato gli argomenti di Atanasio contro i suoi stessi insegnamenti.

Le conclusioni di questa prima parte ridimensionano così la precomprensione con la quale si è letto l'intento polemico di Eunomio, come l'aveva tratteggiato Kopecek (1979), e invece ne rilevano la sincera preoccupazione di parlare di Dio in modo appropriato e veritiero.

Con il quarto capitolo (pp. 135-152) si entra nella prospettiva della teoria dei nomi di Basilio. L'intento degli ultimi tre capitoli è quello di mostrare che la critica del Vescovo di Cesarea alle posizioni argomentative di Eunomio poggia su chiari criteri di come debba essere fondata una buona teoria dei nomi, e sull'analisi storiografica delle fonti da cui Basilio avrebbe potuto trarre tali criteri.

La critica di Basilio ad Eunomio rivela un'impostazione totalmente differente del valore della predicazione e quindi tutt'altra teoria dei nomi, nuova anche in confronto ai teologi cristiani che lo hanno preceduto. A Eunomio, Basilio controbatteva che i nomi non rivelano le sostanze, intendendo cioè che non definiscono le essenze di ciò di cui sono predicati; i nomi attribuiti, quindi, non garantiscono affatto la conoscenza delle essenze medesime. Così, i nomi negativi come ingenerato, o invisibile, indicano ciò che non è presente in Dio, mentre i nomi positivi, come bontà, o luce, fanno riferimento alla sostanza di Dio nel suo insieme, ma non ne definiscono l'essenza. Altri, infine, come creatore o giudice, sono «esterni alla sostanza»: le essenze, per Basilio, rimangono sempre inconoscibili, e i nomi, non significando le essenze, significano altresì una qualche sorta di proprietà. In secondo luogo, ogni nome applicato a Dio non è sinonimo e ha perciò un significato distinto. Con questo secondo argomento, Basilio ha negato entrambi i presupposti di Eunomio, la centralità del termine ingenerato e la sinonimia di tutti i termini predicati di Dio in ragione della semplicità della sostanza.

Com'è noto, la teoria dei nomi di Basilio permette una conoscenza di Dio molto più vasta di quella permessa dalla teoria di Eunomio e dalla sua epistemologia teologica, alla quale DelCogliano dedica tutto il capitolo quinto (pp. 153-187) indagando come Basilio distingua il potere significante dei nomi e definendone ciò che considera uno specifico «nozionalismo».

Il sesto capitolo (pp. 188-260) è il più teoretico e il più denso di conseguenze ai fini dell'interpretazione del valore della teologia di Basilio, nei suoi tratti di continuità e di discontinuità con la gnoseologia che aveva ereditato.

DelCogliano, stabilito che il nozionalismo di Basilio è una teoria dei nomi all'interno della quale va collocata la teoria della concettualizzazione (*ἐπίνοια*) delle nozioni applicate a Dio, mostra come il riferimento a Origene sia per Basilio un argomento di autorità da opporre ad Eunomio, ma che la sua propria teoria è un adattamento molto più elaborato della concettualizzazione di Origene; anche le altre fonti del nozionalismo di Basilio, che si possono identificare nei commenti neoplatonici ad Aristotele, quale contesto teorico remoto (i nomi indicano primariamente le nozioni e secondariamente le cose) o nel contesto dell'enfasi attribuita dagli Omeousiani alle nozioni di Padre e Figlio nei loro documenti della fine degli anni '50 del IV secolo, non tolgono a Basilio la particolarità della differenziazione, nella predicazione, dei nomi propri dai nomi assoluti e

dai nomi relativi, e la configurazione della nominazione divina come nominazione delle proprietà del sostrato, non delle sostanze intese come essenze.

In dialogo con una vasta bibliografia di studi specifici su Basilio, dal 1979 ad oggi, l'autore permette di risalire ad una mappatura frastagliata dei riferimenti del teologo Cappadoce alle teorie dei filosofi e dei grammatici che lo hanno preceduto, ma propone anche una lettura sintetica che stabilisce la novità epistemologica di Basilio.

Il saggio di Del Cogliano apre a studi futuri sull'impatto che la nuova interpretazione della centralità delle diverse teorie dei nomi nel dibattito con gli Eterousiani apporta all'ermeneutica del dibattito trinitario dei Cappadoci con Eunomio, alle differenze apportate da Gregorio di Nissa alla teoria dei nomi del fratello e quindi ad una riflessione che non interesserà soltanto gli studi storici, o di linguistica, ma anche quelli prettamente teoretici. Esso suscita infatti il bisogno di una riflessione in grado di delineare le intersezioni che ontologia trinitaria e teoria dei nomi divini hanno avuto, e continuano ad avere, con la gnoseologia che presuppongono.

I. VIGORELLI

P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 234.

BENEDETTO XVI, al n. 53 della *Caritas in Veritate* ha citato l'acuta espressione di Paolo VI: «il mondo soffre per mancanza di pensiero» (*Populorum Progressio* 85). Il Sommo Pontefice legge questo deficit in prospettiva metafisica e antropologica, chiamando in causa la categoria di relazione: «Un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*. Si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l'apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo.» Queste espressioni possono essere lette come un invito e quasi come una provocazione rivolta agli uomini di pensiero del mondo di oggi a sviluppare «una visione metafisica della relazione tra le persone», i cui fondamenti possono essere individuati grazie alla rivelazione cristiana.

Anche per il libro *La matrice teologica della società* di Pierpaolo Donati si può forse parlare di un invito e di una provocazione da parte di una persona che da anni riflette con rigore e competenza sulla fenomenologia del sociale. In questo caso l'invito e la provocazione sono direttamente rivolti ai teologi. Infatti, la frammentazione dei saperi e l'incomunicabilità tra le diverse discipline che affliggono la cultura contemporanea, così pesantemente in crisi nel suo rapporto con la dimensione veritativa, fanno appello alla teologia perché essa possa nuovamente svolgere un ruolo di mediazione ed essere principio di unità. Ma ciò richiede, a giudizio del sociologo bolognese, in perfetta sintonia con Benedetto XVI, l'apertura alla dimensione relazionale e al dialogo con le altre discipline, in particolare alcune, come la sociologia, che nella parabola della cultura contemporanea possono essere state presentate come antitetichette alla teologia stessa.

Il primo capitolo de *La matrice teologica della società* inizia proprio dalla constatazione delle difficoltà di rapporto tra sociologi e teologi. L'approccio dialettico ha portato le rispettive discipline ad una separazione assoluta, che al più ammette un unico superficiale punto di contatto quando si parla di religione. In questo modo, sociologia e teologia non avrebbero nulla da imparare l'una dall'altra. La tesi dell'autore, invece, è che si può individuare un quadro di riferimento più ampio che permette un rapporto sinergico tra

le due discipline, le quali potrebbero trarre mutuo giovamento l'una dall'altra. Questo quadro di riferimento sarebbe costituito proprio dalla relazione, intesa come categoria sia logica che sociale, la quale per natura propria si propone come terreno di confronto reciproco (pp. 8-9).

Ma perché questo avvenga occorre che sociologia e teologia si riconoscano reciprocamente come scienze, cioè occorre una epistemologia che possa abbracciare entrambe, unendo senza confondere e distinguendo senza separare. La proposta di Donati è ricorrere ad un'epistemologia relazionale, cioè un'epistemologia che legga i suoi oggetti come relazioni. Chiaramente l'umano e il divino non possono essere equiparati, per cui anche in questo contesto teologia e sociologia rimarrebbero in parte separate. Ma questa separazione non sarebbe assoluta e ci sarebbe lo spazio per una relazione fra le due discipline in quanto la relazione trinitaria e la relazione sociale non sono estranee l'una all'altra ma si richiamano vicendevolmente (p. 14).

Questa relazione sarebbe entrata in crisi per ragioni propriamente teologiche, in concreto a causa del rovesciamento moderno del pensiero cristiano, consistito essenzialmente nella reinterpretazione in chiave di tesi, antitesi e sintesi della concezione trinitaria. La sintesi sarebbe solo un prodotto della contrapposizione di tesi e antitesi, cioè un *factum* che li supera entrambi. La prospettiva relazionale, invece, presenta il terzo come relazione che unisce senza confondere i primi due elementi che sono a loro volta relazioni. Si ha così una reciprocità totale per la quale il terzo termine non supera né elimina i termini da cui sorge, ma li porta ad unità assumendone i caratteri sia universali che specifici. Il terzo non sta *dopo* i primi due termini, come una sintesi superatrice, ma *tra* di essi. In questo modo, dice Donati, è possibile universalizzare solo se si pensa l'universale come relazione (p. 20).

Questo approccio è essenziale per il sociologo, che, se esclude a priori la Trinità in nome di un ateismo metodologico, rischia di perdere l'elemento più fondante del fenomeno da lui studiato. Allo stesso modo, il teologo, se non tiene conto della relazione sociale in base ad una presupposta autonomia ed anteriorità della sua disciplina, perde la capacità di sviluppare una buona teologia del mondo, diventando così incapace di comprendere la dimensione propriamente laicale. Le espressioni di Donati sono nette: «la teologia non ha ancora compreso il senso dell'autonomia contenuta nella relazione sociale come realtà secolare» (pp. 21-22). Si tratta di un compito essenziale per la ricezione del Concilio Vaticano II.

In questo modo l'incontro tra teologia e sociologia sul terreno dell'epistemologia relazionale permetterebbe ad entrambe le discipline di essere maggiormente sé stesse, cioè di essere fedeli alla propria identità. Infatti, senza reciproco riconoscimento dell'identità dell'altro non ci può essere autentica comunicazione, perché uno dei due termini tende ad inglobare l'altro. Invece, quando la differenza è trattata come relazione e non come dicotomia si può giungere ad una comprensione più profonda di entrambi gli elementi della relazione.

Ciò può spiegare perché la concezione antitrascendente della sociologia contemporanea venga messa in scacco dalla costatazione fenomenologica che le dimensioni economica, politica ed etica continuano a stare in relazione con la religione.

Dietro tutto questo, secondo Donati, si trova l'importanza cruciale della distinzione tra immanenza e trascendenza, distinzione che è base della dimensione religiosa e che "funziona" correttamente solo quando è intesa in senso relazionale. Infatti, se la sociologia nega questa distinzione finisce per non poter più articolare in un modo corretto il



rapporto tra società e individuo, in quanto o sceglie l'insieme contro l'individuo o fa il contrario. In ogni caso non può ammettere che possa darsi contemporaneamente che la società trascenda l'individuo, ma anche che sia immanente ad esso, cioè che la persona umana possa trascendere la società stessa ed essere irriducibile ad essa (p. 32).

Così, il minimo di religione necessaria perché la società civile sia tale, secondo l'auspicio di Tocqueville, consisterebbe per Donati proprio nel presupposto della relazione sociale, cioè nella concezione relazionale della distinzione tra immanenza e trascendenza, piuttosto che come opposizione dialettica o binaria. La caratteristica unica di questa distinzione consiste nel fatto che essa «non solamente richiede sempre di eccedersi, ma consiste in questa eccedenza» (p. 37). Si tratta della realtà paradossale di una distanza infinita che unisce al posto di separare e che per questo distingue. Ciò fonda la possibilità stessa del dono, che sorge dalla sproporzione, ma che rende possibile la relazione, anzi la crea.

La situazione contemporanea è presentata da Donati come esito ineluttabile della riforma protestante, che ha reciso la relazione tra trascendenza e immanenza, e quindi tra Dio e mondo, avendo eliminato la Chiesa come forma di mediazione tra i due termini della relazione (p. 50-51). Da qui sorgerebbe la crisi contemporanea, che porta Donati a dire: «All'inizio del ventunesimo secolo sembra esserci un bisogno disperato di una nuova rappresentazione di Dio come essere relazionale. Vorrei ipotizzare che questa sia la matrice teologica del dopomoderno» (p. 55).

La concezione relazionale del rapporto tra immanenza e trascendenza implicherebbe la sfida di sviluppare una nuova comprensione della laicità che sia postprotestante, nel senso che l'autonomia del creato e dell'individuo non sono intese in modo dialettico rispetto al Divino e alla Chiesa, ma in senso relazionale. Si tratta di una concezione di laicità fondata sulla filiazione, in quanto Dio vuole figli e non schiavi, immagini di suo Figlio che è *genitum* e non *factum*.

Proprio il riferimento alla filiazione diventa essenziale, in quanto il Dio cristiano è trinitario, cioè è un Padre assolutamente trascendente che è così grande da potersi abbassare, cioè da entrare nella storia con l'invio di Suo Figlio. La trascendenza non è intesa, dunque, semplicemente come uno stare oltre, al di là di ogni possibilità di rapporto, ma la trascendenza è qui intesa anche come *scendere tra*.

Una tale trascendenza diventa sorgente di relazioni, perché essa è la relazione verticale fondante che rende possibili le relazioni orizzontali tra gli uomini, i quali sono in grado di andare incontro l'uno all'altro accettando le differenze, proprio perché l'Assoluto si fa garante della dignità delle parti.

Posto che ogni società, secondo l'analisi di Donati, si organizza almeno implicitamente in base alla domanda su *Dove è Dio*, la comprensione relazionale del rapporto tra trascendenza e immanenza si traduce nel superamento dell'antitesi tra loro, senza nessun rischio di confonderle.

Questo apre lo spazio per un'etica pubblica, perché la possibilità di comprendersi è fondata proprio su questa trascendenza che è capace di distinguere e di unire stando dentro la storia, cioè stando in relazione, ma rimandando oltre la storia stessa. Ogni relazione è, così, letta, a livello di analisi fenomenologica, come triadica, perché essa non può sussistere veramente a prescindere da un *tertium* che apre verso l'esterno gli interlocutori e fa da sicura nei riguardi della loro differenza. In sintesi, perché siano possibili autentiche relazioni orizzontali e quindi si possa giungere ad un'etica pubblica, serve una trascendenza intesa come relazione e per questo capace di unire l'*oltre* e il *dentro* della società.

Ciò impedisce che la relazionalità possa essere intesa come relativismo, atteggiamento che in verità elimina la differenze e pone ogni cosa sullo stesso piano, conducendo di fatto al nichilismo. L'approccio di Donati, invece, legge il rapporto stesso con la verità come relazione, in quanto la Verità stessa è relazione, relazione di dono, e non dialettica.

Ciò può offrire una via di uscita dal paradosso contemporaneo, che esalta al massimo le differenze culturali e nello stesso tempo toglie valore proprio alle differenze, perché le mette tutte sullo stesso piano, riducendo ogni cosa ad un minimo comun denominatore che non significa altro che una massima comun povertà. Ne risulta una società che esalta la differenza ma produce indifferenza. Così, «nell'epoca che teorizza le differenze culturali, le differenze culturali scompaiono» (p. 208). Ciò è dovuto al fatto che non si può trovare più nulla *tra* le differenze, nulla che le connetta e le ponga in relazione.

Secondo Donati la causa di ciò va ricondotta alla matrice teologica della società attuale, matrice che è priva di relazionalità. Il recupero della matrice autenticamente cattolica, e quindi trinitaria, permetterebbe di evitare nello stesso tempo l'indifferentismo e lo scontro di civiltà. Solo a partire da una trascendenza intesa in senso relazionale si può fondare una autentica libertà perché quest'ultima «si rivela sempre più come un fenomeno relazionale, come interazione *fra*» (p. 158).

Ma non può esserci libertà se il soggetto non può conservare la propria identità, non può essere sé stesso. E l'identità è distinzione, differenza. La vita stessa è fondata sulla distinzione ed il cessare del processo di distinzione avviene solo con la morte o con una mutazione radicale dell'essere vivente in un'altra forma (p. 211).

Occorre quindi individuare una semantica che permetta la distinzione. Donati ne indica tre tipi fondamentali:

le *semantiche dialettiche*, che concepiscono le differenze come inconciliabili e intendono il rapporto tra le diverse identità solo sotto forma di contratti nelle zone di confine tra di esse, secondo l'approccio di Habermas;

le *semantiche binarie*, che procedono per dicotomie e concepiscono l'identità come doppia negazione, cioè come negazione di tutto ciò che non è l'identità stessa. In questo modo le altre identità sono viste solo come rumore (*noise*);

le *semantiche relazionali*, che concepiscono la differenza come relazione. Ma ciò è possibile solo in presenza di una autentica trascendenza, che sia relazione fondante per entrambi gli elementi della relazione, i quali in questo modo si presuppongono l'un l'altro, sono sé stessi nel rapporto con l'altro.

Radice di queste diverse semantiche è il modo di concepire l'identità, che Donati distingue in tre schemi fondamentali:

quello della filosofia antica, che si muove in un mondo non complesso, e che fonda l'identità sulla formula  $A = A$ . Da questa prospettiva uno è sé stesso immediatamente, da solo;

altro schema è quello moderno e polare, che fonda l'identità dialetticamente nella negazione di tutto ciò che non è il soggetto:  $A = \neg(A)$ ;

infine, secondo lo schema relazionale, per il quale l'identità è fondata nella relazione con l'altro:  $A = R(A, \neg A)$ . Cioè il soggetto è sé stesso nella relazione con chi è altro da lui.

In base a questa classificazione, la domanda sulla differenza specifica del cristiano può ricevere una risposta più completa rispetto all'enunciazione di un articolo di fede che distingue opponendo rispetto a coloro che non professano quell'articolo. Allo stesso modo nessuna risposta in termini di accettazione di determinati valori può essere suffi-

ciente a qualificare la differenza, nemmeno il ricorso al concetto di persona. La proposta di Donati rimanda alla dimensione trinitaria, perché propone come differenza specifica il ricorso ad una semantica relazionale della differenza. Questa deve essere fondata su una concezione relazionale della trascendenza, che non si opponga all'immanenza, ma la richiami nella dimensione del dono. Fondamento di ciò è proprio la possibilità rivelata di pensare il Cristo in due nature e quindi come totalmente trascendente e totalmente immanente, Figlio incarnato.

Si tratta, dunque, di un libro di straordinaria ricchezza e estremamente utile per il teologo che cerca di pensare il mondo contemporaneo. In particolare, le riflessioni di Pierpaolo Donati spingono a interrogarsi sulla profondità della ricezione del Concilio Vaticano II nel pensiero teologico attuale e su quanto si è fatto per approfondire una teologia che sappia evidenziare il valore divino dell'umano e riconoscere il ruolo del laicato. L'analisi del sociologo bolognese manifestano, inoltre, la necessità di prendere molto sul serio l'invito di Benedetto XVI ad approfondire la dimensione relazionale dell'ontologia nella sua radice trinitaria. Sicuramente si tratta di una lettura che può rivelarsi molto proficua anche per prepararsi all'anno della fede.

G. MASPERO

A. GARCÍA MACÍAS, «*Presbíteros en cada iglesia*» (Act 14, 23). *La plegaria de ordenación presbiteral en el rito Bizantino-Griego y en el rito Romano*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2011, pp. 462.

Pocos meses después de la clausura del Año Sacerdotal proclamado por Benedicto XVI se ha publicado este trabajo de investigación, con el que Aurelio García Macías (Valladolid, 1965) obtuvo en 2007 el doctorado en el Pontificio Instituto Litúrgico "San Anselmo", de Roma. Bajo muchos aspectos, el momento es propicio para continuar la profundización teológica sobre el sacerdocio, a la luz de la última enseñanza conciliar, y en un clima menos condicionado por las convulsa situación en torno al mismo que se dio en el último tercio del siglo xx. De una parte, las asambleas del Sínodo de los Obispos dedicadas a los presbíteros y a los obispos han dado lugar a un importante desarrollo magisterial y teológico sobre la materia. De otra, se aprecian esperanzadores signos de una senda de recuperación en el número y cualificación de los candidatos al sacerdocio, al mismo tiempo que el fenómeno de los abandonos se ha reducido paulatinamente. Además, en el ámbito de la liturgia, la obra de García Macías ve la luz en un momento de consolidación y balance, una vez culminado el complejo proceso de reformas abierto a instancias del Concilio Vaticano II. Primicia de tal proceso fue precisamente el ritual romano de ordenaciones de 1968, que fue mejorado y corregido en algunas de sus iniciales carencias mediante la segunda edición típica de 1990. Estos años han permitido, además, una maduración en la comprensión de la ciencia litúrgica, de la que se puede encontrar claro reflejo en la obra del profesor vallisoletano.

Así, en la dirección trazada de modo eminente por Achille Maria Triacca, García Macías plantea su estudio como una contribución a la reflexión científica sobre la figura del presbítero desde la teología litúrgica. Ésta, en palabras del autor, «tal vez ha sido una perspectiva descuidada en el tratamiento teológico de este sacramento en los tratados y manuales de estudio» (p. 35). Es justo decir que nos encontramos ante una contribución que queda tan lejana de un uso de la liturgia «como simple fuente a la que acudir para

probar un argumento teológico (*locus theologicus*)» (p.36), como de un “pan-liturgismo” cerrado a otros modos de enfocar una investigación teológica. Por eso se advierte al lector que «los resultados emanados desde la *lex orandi* [...] exigen ser contrastados también con la exposición sistemática que hace la teología dogmática u otras disciplinas teológicas del ministerio presbiteral» (p. 343). El punto de partida del enfoque de García Macías es la convicción de que «el contenido de estos textos de ordenación es una magnífica y densa síntesis de la reflexión teológica» (p. 38) de las iglesias que los utilizan y transmiten. En ellos «se ofrece a modo de ejemplo, modelo o paradigma lo que cada iglesia quiere, pide y desea que sea el presbítero» (*ibidem*). Desde tal principio, la teología litúrgica pretende sacar a la luz ese ejemplar o modelo, sirviéndose de un adecuado método.

El método propuesto aquí por el autor combina el análisis textual con el estudio hermenéutico, al objeto de desentrañar e interpretar el contenido de las plegarias en su contexto litúrgico propio. De este modo, a partir del propio dato eucológico, nace la síntesis teológica. Tenemos así tres enfoques, – análisis textual, interpretación y síntesis teológica – que conforman un método propio de la teología litúrgica. Esto no impide, a la vez, «que sea un estudio *interdisciplinar*, es decir, que intente aportar los conocimientos de otras disciplinas teológicas para clarificar y comprender mejor las conclusiones» (p. 36) de su análisis. En esta línea, no falta, por ejemplo, un equilibrado recurso a las aportaciones de la lingüística para el análisis de la terminología y de los recursos literarios del texto. Un cuarto enfoque, el comparativo, completa el planteamiento del trabajo. La comparación se refiere, en este caso, a «las dos tradiciones litúrgicas más representativas de Oriente y Occidente: la bizantina griega y la romana» (p. 371). Una comparación que logra poner de manifiesto la esencial convergencia de estas dos «venerables tradiciones litúrgicas» (p. 368), a la vez que muestra sus particularidades propias en la concepción teológico-litúrgica del presbítero. Tales particularidades, «más que marcar discrepancias a modo de oposición, señalan los contrastes que sirven de complemento a la postura teológica de ambas tradiciones» (p. 367).

Esta última consideración, a nuestro parecer, caracteriza bien el estilo marcadamente constructivo y abierto de todo el estudio. Evitando tonos polémicos, el autor no deja de afrontar ninguno de los temas más controvertidos en torno al sacerdocio, siempre y cuando el análisis lo requiere. Así, por ejemplo, el lector comprueba cómo la liturgia ofrece elementos para profundizar en las relaciones entre sacerdocio del Antiguo y del Nuevo Testamento, o sobre los aspectos sacerdotal y evangelizador del presbítero, superando visiones excluyentes, tan frecuentes en el pasado reciente. De otra parte, en coherencia con su planteamiento, no aparecen apenas referencias a la cuestión del celibato sacerdotal, por cuanto del análisis de los textos no emerge ningún elemento que motive una reflexión sobre el mismo. Es asimismo notable el esfuerzo por acercar al lector occidental, al que parece dirigirse la obra, a la mentalidad de los teólogos de tradición bizantina. Tal esfuerzo le pone en condiciones, no sólo de entender mejor las afirmaciones de estos teólogos, sino también de hacerse cargo de las dificultades que muchos de ellos encuentran para comprender ciertos planteamientos propios de la teología occidental.

Dentro de su carácter de estudio especializado, «*Presbíteros en cada Iglesia*» resulta accesible a personas no especializadas en la materia. El lector de ámbito occidental no encontrará grandes dificultades para acercarse a la liturgia bizantina, gracias a las abundantes explicaciones a pie de página y a la acertada exposición del contexto ritual, complementada con los apéndices. Bastaría una sucinta presentación de la Divina Liturgia

bizantina griega y una breve panorámica de las distintas tradiciones orientales, para hacer asequible esta obra a un lector que sólo conociera la tradición occidental. Igualmente, los aspectos más técnicos del análisis literario vienen oportunamente glosados a medida que va haciendo uso de ellos. Por lo que se refiere a las competencias idiomáticas, además de requerir un mínimo conocimiento de las lenguas griega y latina, el lector debe contar con encontrar habitualmente las citas de los diferentes autores sin traducción al español. Las más relevantes para seguir el hilo de la argumentación aparecen principalmente en francés e italiano.

En cuanto al cuerpo de la investigación, hay que destacar que aparece estructurado con gran coherencia expositiva, después de las secciones dedicadas al *status quaestionis* y al planteamiento metodológico. Para cada aspecto tratado se sigue siempre el mismo esquema: tradición bizantina griega, tradición romana y comparación de ambas. Así se presentan, en primer lugar, las fuentes y el contexto ritual. Sigue un análisis del texto en cuatro etapas, que van avanzando de lo lingüístico a lo teológico: estructura literaria, terminología relativa al ministerio, tipologías bíblicas y dinamismos teológicos que están presentes en los textos estudiados. A continuación se ofrece un capítulo que busca la síntesis teológico-litúrgica de los resultados obtenidos en la fase analítica y, por último, un capítulo de conclusiones en el que se muestran los resultados de la comparación entre ambas tradiciones. En este capítulo conclusivo el autor varía el esquema anteriormente citado, que pasa a ser: elementos comunes, diferencias significativas y valoración final. Los apéndices, finalmente, resultan una gran ayuda – a veces imprescindible – para el seguir el hilo de la investigación. Conviene que el lector los conozca antes de iniciar la lectura, ya que no siempre encontrará en el texto una referencia expresa a los mismos allí donde su consulta le puede resultar útil.

Una vez situados en la estructura de la obra no queremos dejar de hacer algunas breves observaciones sobre el contenido, siguiendo el hilo que marcan los cuatro enfoques de la metodología señalados anteriormente. En cuanto al primero, el análisis textual de la investigación deja ver cierta dificultad para aplicar la misma metodología al estudio a ambas tradiciones. Una causa evidente está en la heterogeneidad de los propios textos en aspectos como el número – tres bizantinos frente a uno romano –, la lengua, la antigüedad, su evolución histórica, etc. Quizá esta misma razón explique que no siempre se encuentran instrumentos de estudio equiparables para el estudio de una y otra tradición. Así, se observa una mayor incisividad en el análisis lingüístico y semántico de los textos bizantinos, mientras en el análisis del texto romano adquieren más peso los estudios y comentarios de carácter teológico. En otras ocasiones es el propio contenido de los textos estudiados el que marca un inevitable desequilibrio entre uno y otro análisis. Es el caso del estudio de las tipologías bíblicas, tan abundantes en el texto romano y, sin embargo, casi inexistentes en los del rito bizantino. A medida que se va avanzando en el análisis textual salen a la luz los contenidos teológicos que serán interpretados y sintetizados en los dos últimos capítulos. De este modo, los datos que emergen se enriquecen progresivamente en los capítulos sucesivos. En cuanto al segundo enfoque propuesto, la hermenéutica del texto, el autor postula y emplea frecuentemente el recurso a los elementos que constituyen el contexto de las plegarias de ordenación. Además de la tradición teológica de cada iglesia, un contexto capital para la interpretación viene dado por la liturgia propia de cada rito. En este sentido el trabajo presta gran atención tanto a los ritos de las distintas ordenaciones como a la celebración eucarística, según cada tradición ritual. Cabría señalar quizá que pasan desapercibidos algunos elementos

del rito romano, como la oración *Exaudi* o las oraciones de la misa *pro ordinationibus*, a excepción del prefacio de la misma. Asimismo parece recurrir sólo ocasionalmente a una referencia teológica tan importante como los *Praenotanda* del *Pontificale Romanum*. Por lo que se refiere al tercer aspecto, la síntesis teológica, el estudio parte de los análisis anteriores y se apoya a menudo tanto en los pasajes bíblicos que subyacen en el texto analizado como en las contribuciones de diferentes teólogos. Para cada tradición, el autor decide estructurar dicha síntesis en torno a algunos conceptos y afirmaciones clave, tomados de los propios textos litúrgicos. Parece apostar así por una exposición más clara de las reflexiones, aun asumiendo el riesgo de parecer excesivamente simplificadora. Riesgo, por lo demás, conjurado con notable acierto, a la vista del resultado final. Es significativo, y volveremos sobre esta circunstancia, que todas las afirmaciones que sintetizan la teología de la plegaria romana proceden de las modificaciones de las que fue objeto en la edición de 1990 del ritual de las ordenaciones. Finalmente, sobre el cuarto enfoque, el comparativo, ya hemos señalado que está presente desde el mismo inicio y sólo queda añadir que se va haciendo cada vez más neto a medida que avanza la investigación. Los capítulos en que la síntesis teológica cobra mayor protagonismo resultan especialmente logrados en este sentido. El capítulo final, como hemos dicho, se estructura todo él en función de este aspecto comparativo.

Además de las conclusiones de la investigación y de los posibles desarrollos que el mismo autor propone, la lectura de esta obra puede abrir al lector nuevos campos para la investigación y la reflexión. Veamos algún ejemplo que nos sugieren algunos datos que se ponen de manifiesto en la parte comparativa del estudio. Al mostrar la teología de una y otra plegaria, se puede ver que han desaparecido algunas semejanzas que había entre la plegaria bizantina y la del *Pontificale Romanum* vigente hasta 1969 (a su vez, sustancialmente igual a la del *Sacramentario Veronense* del siglo VII). En efecto, la mención al premio futuro y algunas alusiones a la gradualidad del orden, que tanto caracterizan la plegaria bizantina, estaban presentes en la plegaria romana hasta las sucesivas modificaciones de 1968 y 1990. Estudiar esas semejanzas contribuiría muy posiblemente a dar un interesante complemento a las conclusiones finales de este trabajo.

Por otra parte, como bien explica el autor al señalar los límites, «se estudia el texto en su formulación actual. Se trata por tanto de un estudio *sincrónico*» (pp. 42 y 43). Esto requiere tomar los textos estudiados – los bizantinos y el texto romano – como igualmente representativos de una «venerable tradición litúrgica» y una «síntesis de la reflexión teológica» de estas dos iglesias. No pasa, sin embargo, inadvertido el hecho de que se están confrontando dos textos con siglos de antigüedad e ininterrumpida tradición, uno de los cuales, no obstante, ha sufrido notables modificaciones en fecha muy reciente. La importancia de estas modificaciones se va revelando a lo largo del estudio y se hace evidente cuando el autor llega a concentrar los resultados del análisis de la plegaria romana en tres expresiones tomadas de la propia oración, todas ellas novedades introducidas en la segunda edición típica de 1990. Este dato sugiere que otra interesante línea de profundización puede ser el estudio de las modificaciones sufridas por el texto: ¿en qué medida recogen los desarrollos teológicos y, simultáneamente, reflejan fielmente el conjunto de tradición teológica y litúrgica en el que han tenido lugar?; ¿cómo es su relación con las partes suprimidas y las partes que permanecen del texto precedente?; o también, – en relación con el campo de estudio sugerido más arriba – ¿en qué medida afectan a su relación con las otras tradiciones litúrgicas? Son aspectos todos ellos más propios de un estudio de carácter *diacrónico* que, lógicamente, no han podido ser afrontados en este trabajo.

En definitiva, el estudio de García Macías, además de mostrar científicamente la sustancial unidad y complementariedad de dos grandes tradiciones litúrgicas y teológicas, abre el terreno a nuevas investigaciones que van más allá de su ámbito. Su estilo riguroso y abierto constituye, también, una invitación a seguir profundizando en la riqueza del único sacerdocio de la Nueva Alianza. Su contribución es, en ese sentido, una demostración práctica del alto contenido teológico que puede alcanzarse estudiando aquello que hemos recibido, a través de los siglos, por medio de las tradiciones litúrgicas.

R. CARRASCOSA SALMORAL

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

**I**N 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 aborda 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» (*ekklesía*) in relazione a Israele e alla predicazione del Regno. Nel Capitolo III: «Dai villaggi alle città» (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 lavoratori 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 inagurata 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. «È probabile che vari importanti lessemi greci diventati comuni nel linguaggio cristiano, come *apóstolos*, *ekklesía*, *euangélion*, *parousía*, *pístis* 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 vicolo comunione 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 matteano, 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 lui 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 giovannee 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 comunione dei banchetti e più in generale dell'ospitalità. Appare evidente come lo sviluppo della Chiesa e la sua diffusione geografica avvenga 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'autoproclamazione 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 (*polypoikilos 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.