

RECENSIONI

C.A. ALVES, *Ispirazione e verità. Genesis, sintesi e prospettive della dottrina sull'ispirazione biblica del Concilio Vaticano II (DV 11)*, Armando, Roma 2012, pp. 428.

L'AUTORE del saggio, docente di Teologia Fondamentale presso la *Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia a Belo Horizonte* (Brasile), ha voluto riesaminare in quest'opera la dottrina sull'ispirazione e la verità della Bibbia così come si presenta nella cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 11. La sua ottica specifica è stata quella di prendere in considerazione le osservazioni dei padri conciliari riportate nelle *Acta Synodalia* e che furono valutate opportunamente nella redazione del testo della costituzione dogmatica in alcune delle sue fasi. Si lasciano da parte, tuttavia, le osservazioni attinenti lo schema *De fontibus revelationis* e altri dati più o meno marginali come viene segnalato a p. 20. L'autore, quindi, ha cercato di leggere il documento conciliare con una visione più ampia di quelle presenti in altre opere che avevano affrontato precedentemente il tema, come ad esempio, la più completa e sistematica di A. Ibañez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la Sagrada Escritura en el Concilio Vaticano II* (Eset, Vitoria 1987; cfr. la mia recensione in «*Annales theologici*» 3 [1989] 149-150). Inoltre, ha cercato di svolgere il suo studio in modo contestuale, come si evince dallo schema dell'opera. Questo, infatti, incentrato sull'esame propriamente detto della dottrina conciliare (capitolo 2), è preceduto da un primo capitolo dedicato alla dottrina sull'ispirazione alla vigilia del Vaticano II (capitolo 1) e seguito da un terzo capitolo con alcuni cenni sulla riflessione postconciliare sull'ispirazione (capitolo 3). Il tutto è integrato da un'Introduzione e dalle conclusioni generali. Completano il volume la lista di sigle e abbreviazioni, la bibliografia generale e l'indice dei nomi. Tenendo presente questo schema, facciamo una breve prima osservazione. Per quanto riguarda il capitolo 1, non risulta chiaro perché l'autore si riferisca principalmente ai lavori di G. Courtade e S. Tromp. Non tolgo merito a questi studiosi, ma direi che sarebbe stato d'obbligo esporre il pensiero di diversi altri teologi sistematici o biblisti che furono anche protagonisti di quel periodo storico precedente al Vaticano II. Qualcosa di analogo si potrebbe dire a proposito del capitolo 3, dove vengono analizzate quasi esclusivamente le proposte di R. Smith e R. Collins, autori rispettivamente degli articoli apparsi in JBC (*The Jerome Biblical Commentary*, prima edizione del 1968) e NJBC (*The New Jerome Biblical Commentary*, prima edizione del 1989).

Fin dall'inizio dell'opera (cfr. il titolo 2 dell'Introduzione, pp. 14-15) si avverte l'interesse specifico dell'autore per un argomento che ritiene centrale: la svolta cristocentrica che dovrebbe imprimersi al concetto d'ispirazione biblica. Questa svolta sarebbe stata operata in parte da *Dei Verbum* (= DV), ma non del tutto, ciò che supporrebbe un limite del documento conciliare; una delle due «imperfezioni teologiche» che l'autore avverte in DV 11 (cfr. p. 324). Lasciando da parte per adesso quest'ultima affermazione, direi che l'osservazione riguardante la prospettiva cristologica dell'ispirazione è certamente importante. È infatti innegabile che una riflessione sull'ispirazione d'indole cristologica sia di grande rilevanza per la teologia dell'ispirazione (cfr. il mio articolo *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo*, «*Annales theologici*» 8 [1994] 235-283); inoltre, si deve riconoscere che a causa di una tale consapevolezza l'argomento è stato gradualmente approfondito nella riflessione biblica postconciliare, particolarmente nell'esort. apost. *Verbum Domini*, che ha mostrato la polivalenza dell'espressione

«Parola di Dio» e il profondo intreccio fra le diverse realtà a cui suddetta espressione può venire applicata (cfr. innanzitutto nn. 11-13). Tuttavia, per il modo in cui l'argomento è stato prospettato dall'autore del nostro libro, ritengo che la sua riflessione presenta alcuni gravi limiti.

Uno di tipo più generale, nel senso che è mancata una valutazione più approfondita di DV in quanto tale, cioè nel contesto dei chiarimenti emersi dalla commissione incaricata della redazione della costituzione dogmatica. Per questo non sorprende che nelle conclusioni generali del libro si tralascino precisi riferimenti ad alcuni temi e formule conciliari che per la grande maggioranza degli studiosi sono state illuminanti e ritenute per molti versi innovativi, quali, ad esempio: l'espressione «veri autori» applicata agli agiografi, oppure il sintagma «in e per» per descrivere il modo in cui Dio agisce nelle facoltà dell'agiografo e per mezzo di lui nel libro sacro. Nelle conclusioni generale del volume, invece, d'accordo con la prospettiva presente in tutto il libro, Alves accentua preferibilmente ciò che alcuni padri segnarono durante le discussioni conciliari sull'argomento che al nostro autore piace ricordare. E così menziona l'affermazione dell'abate benedettino C. Butler (che certamente ebbe numerosi e importanti interventi durante le sessioni del Concilio a proposito di DV 11) sulla «verità religiosa» (p. 373). Al di là del significato contenutistico che possa avere suddetta formula, non sembra che essa possa essere considerata un'espressione conciliare. Per lo stesso motivo, risultano anche alquanto sconcertanti alcune considerazioni che fa l'autore come quella che si ritrova a p. 292, in cui si sostiene che neanche Paolo VI «è stato in grado di cogliere la giusta riflessione teologica soggiacente al termine *salvifica*»; conclusione che l'autore deduce del modo come il Romano Pontefice chiese un chiarimento più preciso sul tema della verità biblica. Però esaminiamo le cose più attentamente.

Riflettendo sul tema del libro in modo più particolareggiato, direi, innanzitutto, che nella considerazione riassuntiva che fa l'autore sugli elementi costitutivi dell'ispirazione biblica (cfr. pp. 374-379) alcune considerazioni risultano ampiamente discutibili. Vengono enumerati come elementi dell'ispirazione: la normatività dell'intenzione divina, la paternità divina, l'elaborazione in tempo apostolico, la paternità umana e la testimonianza ecclesiale. L'autore fa bene, a mio avviso, nel distinguere l'ispirazione biblica propriamente detta, che si manifestò nell'Israele dell'Antico Testamento e nella Chiesa apostolica, dalla luce dello Spirito che ha illuminato la Chiesa nei secoli successivi per comprendere il testo biblico. Tuttavia, tenendo presente la terminologia utilizzata da Alves, pare che le sue affermazioni sul concetto d'ispirazione dipendono, più che dal documento conciliare, dal concetto d'ispirazione collegato al pensiero di K. Rahner, del quale si fa un'esposizione alle pp. 83-85 (cfr. p. 377). Come si sa, Rahner, riflettendo sul carattere ecclesiologico dell'ispirazione biblica, fu portato a ritenere che l'ispirazione sarebbe stata un'azione divina nel seno della Chiesa primitiva che l'avrebbe portata al riconoscimento, al suo interno, di quei libri che secondo la volontà divina sarebbero per essa costitutivi. Senza voler valutare in questo momento la teoria di Rahner, appare abbastanza chiaro che essa non corrisponde esattamente alla proposta conciliare, che parla di un'azione di Dio, non direttamente sulla Chiesa, ma sugli agiografi. La Chiesa appare piuttosto come destinataria dei libri sacri e ispirati.

Per quanto riguarda la verità e l'inerranza biblica, l'autore, volendo superare le difficoltà che presentano alcune affermazioni scritturistiche in questioni storiche e scientifiche, si rifà all'idea per cui la verità biblica «non è la verità nel senso greco, [o] la verità storica in quanto tale. Si tratta della verità nel senso della Bibbia e della Tradizione, vale

a dire, del *contenuto della rivelazione divina*» (p. 319). Si tratterebbe quindi di una verità che si potrebbe chiamare “globale”. A noi sembra che questo modo di risolvere le difficoltà connesse alla verità biblica sia dovuta, innanzitutto, alla mancanza nell’autore di un concetto chiaro su quanto riguarda la teoria dei generi letterari, tema che nell’opera non si sviluppa particolarmente, nonostante il peso che abbia in DV 12 (cfr. riferimento a p. 327). La mancanza attuata di questa nozione porta a prendere altre vie per spiegare la verità biblica, e concretamente, quella di tornare all’antica distinzione fra «elementi materiali» (il modo di esprimersi) e «elementi formali» (ciò che Dio ha voluto rivelare) del testo biblico (p. 381s). In conseguenza, si sostiene che DV 11 indicherebbe «che l’essenzione da errore della Bibbia si riferisce all’oggetto *formale* di questo, vale a dire ciò che Dio ha voluto rivelare per la nostra salvezza nei “libri interi tanto dell’Antico quanto del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti”» (p. 381). Non sembra però che questo sia il pensiero di DV. Un tale insegnamento non si trova né nel testo definitivo, né in nessuna delle fasi precedenti, né corrisponde ai chiarimenti della commissione incaricata della redazione definitiva del testo conciliare. Di questo sembra consapevole l’autore del libro (p. 385).

La distinzione che si fa fra elementi formali e materiali della Scrittura, com’è noto, fu introdotta, precisamente per difendere la verità della Bibbia, dal noto teologo J.B. Franzelin († 1886), nel suo celebre *Tractatus de divina Traditione et Inspiratione* (Roma 1870). E sebbene fosse stata ammessa inizialmente da alcuni studiosi, fu successivamente respinta da esegeti di tutte le tendenze: al principio, soprattutto, dal dominicano J.-M. Lagrange, poi, da studiosi molto noti quali il gesuita L. Alonso Schökel, per i quali una separazione tra pensiero e linguaggio in un’opera letteraria sarebbe inammissibile, dato che uno scrittore non concepisce pensieri se non in un preciso linguaggio ben determinato. Nella teologia più recente, direi che esiste un accordo sostanziale nel fatto che l’ispirazione giunge a tutto il testo, quindi, anche alla formulazione esterna dei concetti biblici, come esprime la formula di DV 11: «Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse degli uomini di cui si servì nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva». Ciò che tutti gli studiosi rifiutano, ovviamente, è che l’azione ispiratrice si possa concepire come un dettato parola a parola. Per superare un tale rischio, e soprattutto per chiarire il concetto d’ispirazione biblica, *Dei Verbum* utilizzò appunto la formula segnalata: «[Dio agì] in essi e per loro mezzo», cioè, agì negli agiografi e attraverso le azioni proprie degli agiografi.

Per il nostro autore, invece, l’ispirazione sembra coprire soltanto «il messaggio cristocentrico inteso da Dio nell’ispirazione» (p. 383), ciò che egli chiama l’«oggetto formale della Bibbia» (*ibidem*). Tutto fa pensare che questo sia il punto centrale cui è voluto arrivare Alves nella sua opera e, allo stesso tempo, ciò che considero più decentrato. Più precisamente, l’autore ritiene che «occorre tenere presente che la sostanza del messaggio inteso da Dio è Gesù Cristo; è questo il messaggio essente da errore dell’intera Sacra Scrittura, nella quale la presenza di eventuali *inesattezze dell’informazione storico-scientifica* è irrilevante per Dio perché Egli non ha prodotto un volume storico-scientifico» (p. 384). In altre parole, per l’autore esisterebbe nella Scrittura – seguendo la sua terminologia – un «elemento relativo» (il libro sacro) e uno «assoluto» (Gesù). L’ispirazione appunterebbe più direttamente a questo secondo elemento e indirettamente al primo (p. 386).

Ciò che da un altro punto di vista il nostro autore pare confondere sono i concetti di Rivelazione e d’Ispirazione. Tutta la Scrittura è orientata certamente a Cristo, che è l’og-

getto centrale della Rivelazione (DV 1-4); ma l'ispirazione, almeno secondo la dottrina che si potrebbe dire magisteriale, fa riferimento anche al libro che contiene suddetta rivelazione (DV 11). Perciò, afferma DV 11: «Poiché dunque tutto ciò, che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito santo, si deve dichiarare, per conseguenza, che i libri della scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle sacre scritture». Per Alves, invece, «ciò che la Sacra Scrittura insegna senza errore è *questo* Cristo, che ha rivelato in pienezza che Dio è così nei confronti degli errori» (p. 387). Sembrerebbe che l'autore non se ne renda conto che spostare la verità del testo – certamente, del testo ben letto, secondo il significato delle parole e l'intenzionalità dell'autore divino-umano – dalla formulazione a ciò che si ritiene sia il contenuto, conduce alla fine inesorabilmente a svuotare – oppure, meglio, a far scomparire del tutto – la figura di Gesù del testo biblico.

Segnaliamo, per ultimo, che oltre alla distinzione fra elemento materiale e formale (oppure, come anche afferma l'autore, fra elemento relativo e assoluto), nell'opera si rinviene un'altra alquanto discutibile distinzione fra senso letterale e spirituale, così come vengono determinati dall'autore (p. 388). Questi sono intesi, infatti, rispettivamente, come senso voluto e conosciuto dall'agiografo (senso letterale) e senso introdotto o messo nel testo in occasione dell'ispirazione (senso spirituale). Il rapporto fra essi, d'altra parte, non appare del tutto chiaro, soprattutto perché Alves sembra introdurre una separazione o spaccatura fra l'uno e l'altro senso biblico. Difatti, egli afferma che una delle due gravi imperfezioni teologiche di DV (l'altra è il mancato riferimento a Cristo, come abbiamo segnalato prima) sia stata l'aver stabilito un'«identità tra l'asserzione dell'agiografo e quella dello Spirito Santo» (cfr. p. 324; 326-328). Al di là del fatto che non sembra esatta quest'affermazione poiché DV non nega una pienezza di comprensione del testo da parte di Dio, in qualsiasi caso, il documento conciliare stabilisce un chiaro collegamento (convergenza e distinzione) fra il senso voluto dall'agiografo e quello voluto da Dio. Esso afferma, infatti, che per la composizione dei libri sacri «Dio scelse degli uomini di cui si servì nel possesso delle loro facoltà e capacità» in modo tale che agendo «in essi e per loro mezzo» scrivessero come veri autori «tutte e soltanto quelle cose che egli voleva», e che «tutto ciò, che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito santo» (DV 11). Grazie a ciò, esiste un'ispirazione divina dei testi sacri per la quale essi «insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture» (DV 11); verità che esprime il mistero salvifico rivelato in Cristo.

M.A. TÁBET

L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 360.

NON è per nulla comune che un autore riesca a pubblicare due volumi fondamentali a pochi anni di distanza l'uno dall'altro, in particolare in un ambito così delicato e studiato come la storia del dogma trinitario. Evidentemente il filone di ricerca di Lewis Ayres è particolarmente ricco. Così alla monografia del 2006, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford University Press), che ha presentato una nuova e fresca lettura del dialogo tra ariani e ortodossi nel sec. IV capace di andare oltre divisioni di scuola ormai sclerotizzate, ha fatto seguito nel 2010 *Augustine and the Trinity*, pubblicato questa volta con la Cambridge University Press.

Il volume non può assolutamente essere ignorato da chiunque voglia seriamente affrontare lo studio della teologia trinitaria di Agostino, ma più in generale si tratta di una ricerca fondamentale anche per chi è interessato alla teologia trinitaria latina e ai suoi rapporti con il mondo greco. Questi vengono esplicitati solo in alcuni passaggi concreti, come alle pp. 259-262, ma il rapporto tra Agostino e il mondo sia filosofico che teologico greco è sotteso a tutta la ricerca, secondo una prospettiva che accomuna Lewis Ayres e Michel René Barnes.

Se in precedenza il loro punto di mira era la distinzione manualistica eccessivamente netta tra teologia occidentale e orientale che caratterizzava il cosiddetto “paradigma De Régnon”, in riferimento all’interpretazione divenuta classica offerta da Theodore De Régnon nel suo *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris 1898), la presente monografia muove da una critica a Olivier Du Roy, che nel suo *L’Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustine. Genèse de sa Théologie Trinitaire jusqu’en 391* (Paris 1966) aveva sostenuto una forte prossimità di Agostino rispetto alle sue fonti neoplatoniche, le quali lo avrebbero allontanato dalla ricchezza rappresentata dalla sorgente della teologia nicena greca, con conseguenze negative su tutto il successivo pensiero trinitario latino. La tesi sostenuta e chiaramente provata da Ayres è, invece, che Agostino ha una posizione nettamente pronicena, presente non solo nel *De Trinitate*, ma che si radica nell’insieme delle sue opere e nel loro sviluppo.

Per questo una delle qualità migliori dello studio è l’attenzione al momento diacronico, grazie alla quale il pensiero trinitario dell’Ipponate è ricostruito a partire dalle sue fonti specificamente teologiche latine, come Vittorino, Ilario e, più di tutti, Ambrogio. Tale *Quellenforschung* non è fine a se stessa, ma obbedisce ad una profonda comprensione dell’Ipponate, che viene seguito nel suo processo di comprensione e di elaborazione di categorie teologiche sempre meno inadatte ad esprimere il mistero trinitario. Si tratta, dunque, di una ricerca minuziosa, svolta a partire dalla fede stessa di Agostino, il quale riesce a presentare una narrazione plausibile di come la rivelazione ha sempre più impregnato e configurato il pensiero del vescovo di Ippona.

Il volume è diviso in quattro parti principali. La prima, composta di tre capitoli, è dedicata alle origini del pensiero trinitario di Agostino, il cui movimento iniziale è segnato dalla polemica antimanichea e già da subito affianca alle fonti neoplatoniche l’attenzione per la teologia pronicena.

La seconda sezione, costituita nuovamente di tre capitoli, in modo molto opportuno indaga l’aspetto epistemologico del pensiero trinitario agostiniano, tracciando il cambiamento di ruolo assegnato alle arti liberali fino alla costituzione di una vera e propria epistemologia cristologica. Si tratta di un passaggio fondamentale nell’argomentazione del testo, poiché mette in luce la specificità del pensiero trinitario e l’atteggiamento di indipendenza rispetto alle fonti filosofiche.

La terza parte si articola in quattro momenti, che scandagliano la concezione ontologica del mistero trinitario elaborata da Agostino a partire dal ruolo delle missioni divine per fondare la possibilità di risalire al Padre. Molto opportunamente è messa in rilievo la posizione di sorgente della Prima Persona divina, sottolineandone la monarchia. Notevole attenzione è attribuita alla teologia sottostante alla terminologia derivativa di matrice nicena. L’identità numerica di essenza e di sostanza, implicita nella lettura agostiniana pronicena del *Dio da Dio*, è presentata alla luce della lettura relazionale della pluralità divina che ha nello Spirito Santo la Persona il cui *proprium* è costituito dall’essere la comunione stessa del Padre e del Figlio. La sezione termina con una molto op-

portuna lettura delle posizioni di Tommaso rispetto ad Agostino a proposito della definizione delle Persone divine in termini di relazioni sussistenti (pp. 268-272): con estrema precisione e delicatezza si evidenziano i punti comuni tra i due autori, ma nello stesso tempo si mettono in rilievo le differenze, relativizzando l'intenso ricorso medioevale in questo ambito all'autorità di Agostino.

Infine, l'ultima parte è composta di due capitoli dedicati in particolare a *De Trinitate* 8-10 e 14, che analizzano in modo originale e critico la dimensione analogica del pensiero trinitario di Agostino. Si tratta del punto di arrivo di tutta la monografia e dell'ultimo passaggio essenziale nella dimostrazione della testi di Lewis Ayres. Infatti, la dimensione essenzialmente neonicena della teologia agostiniana non può brillare in quelle letture che mettono al centro della teologia trinitaria del vescovo di Ippona l'analogia psicologica, dando ad essa un valore diverso ed eccessivo rispetto a quanto emerge dalla lettura proposta dall'autore. Si tratta delle pagine più interessanti del libro ed essenziali non solo per il patrologo o lo storico del dogma, ma anche per ogni teologo dogmatico. Per prima cosa si mette in risalto il costante richiamo di Agostino alla necessità di purificare la mente umana perché la sua unità analogicamente trina possa pienamente mostrarsi. Per questo si ricostruiscono le fonti sia teologiche che filosofiche di tale costruzione agostiniana, da Vittorino a Cicerone. In quest'ultimo caso si sottolinea molto opportunamente la rilettura della triade filosofica *memoria, intelligentia e providentia*, come *memoria, intelligentia* e *voluntas*, dove la sostituzione dell'ultimo termine rivela la specificità cristiana della posizione di Agostino (p. 309).

La conclusione di tutto il percorso, in modo originale, riprende una battuta del film *I magnifici sette*, nel quale uno dei personaggi, ormai in declino per l'età e le disavventure, non riesce ad acchiappare al volo tre mosche, ma solo una. Se per alcuni critici della teologia trinitaria di Agostino questo insuccesso può essere una metafora dell'incapacità dell'Ipponate di cogliere in modo soddisfacente la distinzione personale *in divinis*, perché danno una posizione eccessivamente rilevante all'analogia psicologica, fraintendendone la portata epistemologica, la rilettura proposta da Ayres ridimensiona in valore di tale analogia, portando in primo piano la dimensione apofatica del pensiero di Agostino e mettendo così a pieno frutto lo studio della sua gnoseologia specificamente trinitaria sviluppato nei capitoli precedenti.

Questa conclusione estremamente rilevante e inconfutabile può, nello stesso tempo, suggerire una prospettiva complementare rispetto alla lettura del ruolo dell'analogia psicologica proposta dall'autore, cioè la possibilità di presentare la stessa analogia come espressione dello sforzo di leggere il creato alla luce della rivelazione che l'Essere è nella sua dimensione più profonda trinitario. Si tratta di quella ricerca dell'ontologia trinitaria che ha così ben messo in evidenza Balthasar (H.U. von Balthasar, *Gloria. Stili ecclesiastici*, II, Jaca Book, Milano 1978, p. 98).

Si può aggiungere che nell'approccio seguito da Ayres è fondamentale l'intricato tema della cronologia delle opere, in particolare per quanto riguarda il *De Trinitate* stesso. La questione è trattata con prudenza ed equilibrio, come si deduce dall'*excursus* collocato tra il quarto e il quinto capitolo (pp. 118-120). Sicuramente è questo uno dei possibili fianchi scoperti della monografia, ma Ayres ne è evidentemente conscio e non appoggia la tesi su questioni cronologiche se non per quanto concerne lo stretto indispensabile.

L'impianto argomentativo del testo è possente, come quando si evidenzia che la maturazione del pensiero agostiniano sposta sempre più la concezione della contemplazione dalla matrice iniziale neoplatonica ad una piena comprensione teologica e pronicena

in particolare (p. 150). Sullo sfondo si coglie anche la costante attenzione alla dimensione apofatica, vero marchio distintivo di una epistemologia propriamente teologica, e alla sensibilità personalista della recente teologia ortodossa, come avviene in John Zizioulas, mai esplicitamente citato, ma che si intravede dietro alcune pagine. In questo senso, la monografia di Lewis Ayres costituisce un prezioso contributo anche in ambito ecumenico (si veda la sezione dedicata al rapporto tra la processione dello Spirito Santo e il Figlio: pp. 263-268).

In conclusione, si tratta di un'opera preziosa, ben scritta e ben concepita. Sicuramente molti degli elementi evidenziati potrebbero essere maggiormente approfonditi, soprattutto per quanto riguarda il rapporto di Agostino con le sue fonti teologiche latine. Ma proprio questo la rende stimolante e arricchente. Veramente non è facile offrire un contributo di tale valore fondamentale nel contesto della sconfinata bibliografia agostiniana, eppure Lewis Ayres ci riesce.

G. MASPERO

FACULTAD DE TEOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Biblia. Comentario*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 1384.

DOPO aver finito il commentario completo alla Sacra Scrittura, e aver pubblicato l'intera Bibbia con i commentari in cinque volumi, gli editori della *Bibbia di Navarra* hanno deciso di pubblicare in un volume specifico le introduzioni generali e i singoli libri della Bibbia, assieme agli interi commenti di ogni libro di quelli che compongono il testo rivelato.

Nell'analisi l'opera si rivela interessante e a volte sorprendente: da una parte, vedendo l'insieme delle introduzioni ci si rende conto del grande lavoro realizzato per presentare ogni libro nel suo contesto biblico, con le sue circostanze letterarie, geografiche e storiche quando è possibile determinarle, almeno in parte; dall'altra, lo stesso avviene per i commentari stessi ai libri nella loro stesura, a volte non brevi.

Il libro si impenna attorno a due grandi introduzioni: *L'Antico Testamento e il Nuovo Testamento nella Bibbia*. Tutte e due partono dal mistero della parola rivelata, dalla volontà di Dio di manifestarsi agli esseri umani e comunicare il suo amoroso disegno di salvezza.

Nell'introduzione alla parte corrispondente all'antica alleanza si analizza la Scrittura come parole rivolte da Dio al suo popolo, che con la venuta di Cristo diventerà la sua chiesa. Dato che l'interpretazione dei testi veterotestamentari presenta delle difficoltà, si insiste sull'analogia dell'ispirazione biblica con il mistero del Verbo Incarnato, vero Dio e vero uomo, proprio per capire le imperfezioni del linguaggio e i limiti della parola umana che diventa rivelazione allorché è stata voluta da Dio come veicolo di comunicazione con l'umanità. *Dei Verbum* 13 si esprime così: «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simile agli uomini». L'interpretazione dei diversi libri dell'AT si realizza comprendendo il loro genere letterario e le loro caratteristiche, ma sempre come testimoni della storia della salvezza che si compie in Cristo e a partire da Lui si illumina. La chiesa capisce allora quei libri alla luce dell'evento pasquale che apporta una novità radicale e dà un senso definitivo alle antiche scritture (cfr. DV 4).

Se nell'AT la figura di Cristo è latente, nel NT si parte proprio dalla rivelazione opera-

ta da Dio in Gesù Cristo. In lui culmina e si completa, raggiungendo la sua pienezza, il processo mediante il quale Dio si è fatto conoscere all'uomo. Il suo inizio si trova nella creazione, per passare poi alla manifestazione di Dio nella storia fino alla missione del Figlio che ha comunicato all'essere umano, fatto a immagine e somiglianza divina, il mistero del suo amore. Ciò permette di fare un paragone fra i libri delle due alleanze, e capire l'esigenza della nuova legge di fronte alla tolleranza veterotestamentaria da parte di Dio. L'introduzione al Nuovo Testamento e ai Vangeli che viene dopo, aiuta ad approfondire la rivelazione divina nel suo insieme e a capire il senso e la ragione delle abbondanti note spiegate che conformano la *Bibbia di Navarra*.

Sarebbe interessante analizzare più in dettaglio le introduzioni ai singoli libri, ma la mancanza di spazio non lo permette. Invece è possibile gettare uno sguardo d'insieme sui commentari, le note in calce che costituiscono il pregio dell'edizione della Bibbia. Analizzati in dettaglio, si osserva – specie nei libri del Nuovo Testamento, ma non manca in quelli dell'Antico – che i commenti ai passi biblici, alle pericopi e ai versetti presenta tre livelli di ermeneutica: 1) l'analisi testuale, considerando le varianti più significative; 2) il commentario esegetico che cerca di comprendere quello che l'autore ha inteso dire, tenendo conto, com'è logico, delle influenze socio-culturali e dell'ambiente in cui si è scritto il testo; 3) l'interpretazione di portata più ampia, teologica, che fornisce una visione globale e unitaria all'interno della Sacra Scrittura, dove spunta l'analogia della fede, necessaria per capire il testo ispirato nella sua profondità.

E forse è questo il pregio del libro che si presenta. Facendo la lettura continuata dei commentari si scopre un filo conduttore che permette di seguire ogni libro nel suo insieme, e di studiarlo all'interno della Bibbia intera. Il processo è valido persino in alcuni dei libri biblici in cui – almeno di primo acchito – non si scopre un'unità redazionale e tematica, come ad esempio il libro de Isaia o il primo libro della Scrittura, la Genesi. Si è davanti ad un lavoro riuscito che serve da complemento nello studio della Bibbia, arricchendo le conoscenze sui singoli libri e sul loro contenuto.

B. ESTRADA

D.M. FARKASFALVY, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Catholic University of America Press, Washington 2010, pp. 251.

DENIS FARKASFALVY might be categorized as a biblical scholar, a historian of exegesis and a theologian at the same time, a rare combination. He has devoted much of his academic activity to the study of inspiration and the canon of the Bible, and knows thoroughly the writings of St. Bernard and St. Irenaeus. In fact, patristic and medieval tradition weighs heavily in this book, without ignoring the contributions of modern exegesis. Another of the coordinates in which the work is framed is to stay within Catholic tradition and to be faithful to the teachings of the Magisterium (see page 8).

The use of the adjective "theological" in the title should not lead one to believe that this is a systematic exposition of deductive type, as in the old *De Inspiratione* treatises. Farkasfalvy wants to develop a theological description well rooted in historical data (see page 13). He aims to describe what the Bible has been and still is in the Church. So he argues the need to review history, in order to explore the nature of inspiration and its consequences for interpretation.

In any historical tour, the starting point is decisive. In my view, Farkasfalvy is right in his choice, as he begins with the understanding of Israel's Scriptures by the Church in the apostolic age (chapter 1).

Chapter 2 reviews the formation of the New Testament. This is not a hypothetical reconstruction of the circumstances of the writing of each book, but a reflection on the principles which led to the formation of a collection of authoritative writings in the second century. Among such principles stands out the notion of apostolicity, which Farkasfalvy manages to explain in a way that includes pseudepigraphy. He then sets out the New Testament teaching on inspiration (chapter 3).

Chapter 4 contains an already published article, in which Farkasfalvy attempts to show that all the New Testament books have been written taking into account somehow the Eucharistic assembly. These pages are interesting, but their connection with the rest of the book is unclear.

Chapter 5 is devoted to the second century, in which the canon takes shape and some principles are established, that will govern biblical interpretation in the patristic and medieval tradition. A special place corresponds to Irenaeus of Lyon. Chapters 6, 7 and 8 quickly go over the history of biblical interpretation from Origen to the twentieth century. In chapter 9, Farkasfalvy presents the main contents of *Dei Verbum*. Finally, in chapter 10 he attempts to provide a systematic presentation about inspiration, canon and interpretation in the light of what has been discussed throughout the book.

Although the book has some limitations, which I will discuss later, it must first of all be said that it is worth reading. It contains ideas about which the author has reflected for a long time. To summarize in one sentence the substance of the book, one could say that Farkasfalvy has tried to upgrade the patristic and medieval vision of Scripture. He is aware that he has not succeeded completely (he himself points out several open questions), but he provides useful formulations to help resolve tensions between faith and exegesis. For example, his explanations of pseudepigraphy on pages 27-33 and of apostolicity on pages 47-48 manage to express faithfully the teaching of the Church in terms consistent with the conclusions of modern criticism.

The novelty of Christianity's approach to the Scriptures in the light of how they were understood in contemporary Judaism (cfr. pp. 14-24) is also very well explained, namely: in order to announce the death and resurrection of Jesus, the Christians of the first generation approached the Scriptures of Israel in a way which was both traditional and innovative, based on the assumption that all the Scriptures speak of Christ and therefore are prophetic. Another positive aspect of the book is that Farkasfalvy clearly perceives that the main contribution of *Dei Verbum* to the doctrine of inspiration is not to be found in specific assertions, but rather in that it explains inspiration within the framework of revelation and from the Church's understanding of herself (see pp. 173-178 and 203-204).

Moreover, Farkasfalvy is not afraid to go against the tide. For example, he does not show much sympathy for R.E. Brown (but none of his criticisms is unfair: see pp. 38, 185-188, 194-199, and 226-230). Perhaps his criticisms of the way the Pontifical Biblical Commission document of 2002 refers to the Church Fathers may seem excessive (see pp. 120-132 and 190-194), but in the substance they are not misguided.

Finally, the book presents some limits. In reviewing over twenty centuries of history, perhaps some inaccuracies are unavoidable. However, the main problem concerns a certain lack in terms of literature consulted. It is true that it is impossible to know all

the publications on the various topics covered in the book. However, the author seems to ignore some important debates, impoverishing his presentation. For example, in the first two chapters, the discussion would have been considerably enriched if Farkasfalvy had taken into account the view of W. Bauer on orthodoxy and heresy in early Christianity, still very influential on scholars today. In the field of theological reflections on the Bible, one misses several authors who have dealt with the issues discussed in the book, such as P. Achtemeier, G. Aranda, A. Artola, V. Balaguer, G. Borgonovo, D.R. Law, J.R. Levison, A. Paul, B. Sesboué or J. Whitlock.

J.C. OSSANDÓN

J.-M. GARRIGUES, *Le peuple de la première Alliance. Approches chrétiennes du mystère d'Israël*, Cerf, Paris 2011, pp. 276.

EL prof. Garrigues presenta un nuevo enfoque – libre del antiguo antisemitismo de algunas teologías católicas – sobre el papel de los judíos en el plan de Dios. Después de su larga contribución a la obra colectiva *L'Unique Israël de Dieu* (1987), el dominico publica ahora una recopilación de sus escritos sobre la visión cristiana del misterio de Israel. Las reflexiones presentadas son fruto de las clases de preparación para el bautismo de un grupo de judíos y de un diálogo amistoso y riguroso con interlocutores judíos mesiánicos.

El Autor explica en la introducción que esta obra es un intento de comprender mejor, con mayor profundidad bíblica, la frase acuñada y utilizada por Pío XI para rechazar el antisemitismo nazi: «Los cristianos somos espiritualmente semitas». Garrigues busca entender esta frase no como una mera solidaridad racial, sino desde el punto de vista religioso: la constitución de la Iglesia como una “asamblea” más (“ekklesia” en griego, “qahal” en hebreo) dentro del Pueblo de Israel, como parte del plan divino.

A lo largo de las cuatro partes que integran el ensayo, el Autor se remite a la economía establecida por el Creador y a la concepción que los primeros cristianos tenían sobre su pertenencia al Pueblo de Dios. Y, desde estas premisas, intenta descubrir el origen del distanciamiento inicial de los cristianos respecto a los judíos, que con el paso del tiempo dio lugar a incomprendiones que afectaron tanto la convivencia como la comprensión teológica del papel actual del Pueblo Elegido.

En la primera parte, Garrigues explica el origen del Pueblo de Israel en la libre elección de Dios, y el origen de la Iglesia en el seno de Israel, de manera que la Iglesia sería la asamblea mesiánica de Israel fundada sobre Pedro. Y esta nueva asamblea dio lugar a una separación: la Iglesia y la Sinagoga, de manera que habría «un solo Pueblo de Dios en dos asambleas». Después, el Autor sugiere que fue la “cristiandad” con el “Reino” la visión que rompió esta concepción de un único Pueblo y que llevó a la exclusión social de los judíos, a su conversión forzosa o a su expulsión de las ciudades, durante la cristiandad medieval.

La segunda parte aborda la figura de Jesús como el Mesías esperado por Israel. El prof. Garrigues expone la figura del Mesías desde la figura del Templo de Jerusalén y desde la Ley, sin omitir ni las dificultades que “un hombre que hace Dios” representa para un judío, ni la problemática que conllevó la presentación de un cristianismo desjudaizante. Con una argumentación clara y directa, el dominico explica que la alianza del Sinaí sigue siempre en vigor, pero de manera distinta para los judíos y para los cristianos: el papel de la Ley del Sinaí, la cual reposa sobre el Decálogo, consiste en hacer

que el hombre vea su pecado y se prepare para renovar la alianza mediante ritos de purificación y expiación; Cristo ha ofrecido el sacrificio de expiación perfecto que renueva definitivamente la alianza, pero la alianza del Sinaí, cuya Ley se resume en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo sigue más que nunca en vigor, de acuerdo a 1 Juan 2,6-8.

La tercera cuestión versa sobre un fuerte problema histórico: cómo los cristianos provenientes de la gentilidad fueron relegando el origen judío de la Iglesia, lo cual con el paso del tiempo llevó a una usurpación del mesianismo por parte de las naciones cristianas y a una teología antijudía durante la “cristiandad”. También se incluye un interesante apartado sobre la petición de perdón de la Iglesia, con motivo del Jubileo del Año 2000, por el anti-judaísmo teórico y práctico, especialmente el llevado a cabo por la Inquisición.

La última parte explica algunos temas referentes a los “judíos católicos” (judíos que han recibido el bautismo), como su relación con el Pueblo de Israel después de ser incorporados a la Iglesia. Además, aborda algunas cuestiones complejas – no resueltas del todo – sobre los “judíos mesiánicos”, o sea de aquellos que «creen en Jesús, no como Mesías de Israel, sino como Hijo de Dios y Salvador de todos los hombres», reciben el bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», y que viven su fe mesiánica en Jesús, «en el seno de su pertenencia al pueblo judío, para no asumir el anti-judaísmo histórico de la cristiandad» (pp. 263-264). Respecto a la posible incorporación de estos judíos mesiánicos a la Iglesia, Garrigues propone un rito “judío-mesiánico” como posible forma para su comunión eclesial plena.

Este ensayo, basado en un gran conocimiento tanto de la Escritura como del pensamiento y la sensibilidad de los hebreos, ofrece una interesante explicación teológica sobre la complicada relación de los católicos y los judíos, caracterizada por un origen sobrenatural común y una difícil historia de incomprensiones, que el Autor intenta aclarar con bastante lucidez en varios pasajes de esta obra.

L.F. VALDÉS LÓPEZ

GELASIO DI ROMA, *Lettera sulle due nature*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di R. RONZANI, Edb, Bologna 2011, pp. 339.

GELASIO fu vescovo di Roma dal 492 al 496. Più noto per il *Sacramentarium gelasianum* e per il decreto *De libris recipiendis et non recipiendis*, opere che gli sono state attribuite forse troppo acriticamente, scrisse anche diversi documenti meno noti ma di grande valore storico-teologico. L'*Epistula de duabus naturis* riflette un calcedonismo rigoroso e vi si ritrovano i parametri classici di questa teologia: la difesa della formula delle due nature, il rifiuto della formula dell'unica natura del Verbo incarnato, e una rimarcata equidistanza sia dal monofisismo che dal nestorianismo.

L'opera adesso pubblicata da Ronzani è uno studio esauriente su questa lettera. L'introduzione, di un centinaio di pagine (11-127), si articola in sei parti. In primo luogo (1) si analizzano i dati superstiti riguardanti la travagliata biografia di Gelasio, che si dibatte tra le lotte in cui si affrontarono Odoacre e Teoderico, la controversia tra il vescovo Sereno di Nola e i presbiteri Felice e Pietro, il caso del pelagiano Seneca, lo scisma acaciano. L'inquadramento teologico e storico (2) comincia con un breve ed equilibrato resoconto della storia della controversia cristologica, per passare dopo alla questione delle due nature e ai rapporti tra religione e politica. Ampio spazio viene dedicato alle

fonti della lettera gelasiana (3), e si vagliano, tra gli altri, i diversi influssi della cristologia di Vigilio di Tapso e Leone Magno. Un paragrafo completo (4) è dedicato al florilegio (pubblicato anche nelle pp. 185-233) che accompagnava la lettera e che, benché attribuito a Teodoro, è probabilmente una traduzione latina del documento antiocheno del 431, ad opera dello stesso Gelasio. Non si poteva non dire qualche parola sulla lingua e sullo stile di Gelasio (5), in un'opera che intende offrire la ricostruzione critica di una delle sue produzioni. Proprio con la tradizione del testo (6) si chiude questa lunga ma necessaria introduzione: sono stati collazionati i due manoscritti (B, Z) e l'*editio princeps* del 1528 che aveva già impiegato Schwartz per la sua edizione del 1934, ma corretti alcuni errori di lettura che si erano introdotti in quella edizione.

L'edizione del testo (pp. 130-183) è corredata da una elegante traduzione italiana a fronte con indicazione delle fonti e dei riferimenti scritturistici. Il compito non era facile, poiché il testo latino è complicato. Basti come esempio dire che il primo capoverso è di ben quattordici righe, il che ha obbligato il traduttore a dividere in diverse proposizioni dove lo richiedeva un testo italiano più scorrevole.

L'apparato critico è positivo, molto chiaro, e riporta non solo le lezioni di B Z e S ma anche le congetture di Schwartz, quattro citazioni dell'*Epistola XIV ad Ferrandum* di Fulgenzio di Ruspe, una dell'*Epistola ad senatores* di Giovanni II (molto importanti per la *constitutio textus*), e due della *Collectio ex dictis XII Patrum* di Floro di Lione.

L'esauriente commento (pp. 235-282) è stato fatto in chiave filologica, teologica, storica, esegetica, ecc. e dimostra una profonda conoscenza dei Padri della Chiesa. Forse l'unica critica che si può muovere all'eccellente lavoro di Ronzani (benché lui probabilmente non ne sia responsabile), proprio in questo commento, è che la misura dei caratteri non facilita la lettura.

Una più che completa bibliografia (pp. 285-326), insieme agli indici (di citazioni bibliche, dei nomi e dei termini notabili, generale), chiude questo prezioso volume che trae alla luce una perla nascosta della letteratura teologica romana.

J. LEAL

S. HAHN, B. WIKER, *Dawkins en observación. Una crítica al nuevo ateísmo*, Rialp, Madrid 2011, pp. 190.

RICHARD DAWKINS è uno dei "Quattro Cavalieri del nuovo ateismo" (*the Four Horsemen of New Atheism*) che hanno ripreso, con più forza che brillantezza, l'attacco alla religione da un illuminismo che vuole essere scientifico e *solo scientifico*. Nel mondo inglese, figure del genere con titoli e scopi simili non sono affatto una novità. Il caso di Dawkins è forse più noto di altri per la diffusione delle sue opere – ormai numerose –, per le sue iniziative civili e per la sua presenza sui media. L'anno scorso, ad esempio, il dibattito di cui è stato protagonista allo Sheldonian Theatre di Oxford con il già arcivescovo di Canterbury, R. Williams, è stato seguito da migliaia di persone.

La presente opera è la traduzione spagnola di una risposta nata negli Stati Uniti all'opera di Dawkins *The God Delusion* (2006). Per la verità, *L'illusione di Dio* – titolo che riceve nella traduzione italiana (Mondadori, 2007) – è risultata un'opera piuttosto illusoria, che è stata criticata tanto da credenti (ovviamente) come da non credenti. In questo senso, Hahn e Wiker raccolgono le opinioni di noti atei: il pensatore Th. Nagel ha scritto, ad esempio, che i tentativi di Dawkins sono piuttosto "amateur" e "specialmente deboli" (72); e M. Ruse è stato ancora più duro con il suo collega: «*L'illusione di Dio* mi

fa sentire vergogna di essere ateo» (14). Perché, allora, farsi in quattro per elaborare una risposta? In realtà, il libro è stato un vero *best-seller*, e di fatto sia gli scritti che i discorsi di questo Autore sono risultati convincenti in molti casi. È questa la ragione che ha portato Hahn e Wiker a contestare le affermazioni di Dawkins: in fin dei conti, se il livello culturale degli atei è calato negli ultimi decenni, sembrerebbe che quello dei credenti non sia andato meglio.

Gli Autori non fanno che seguire il consiglio di Pietro: «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). Come i destinatari della lettera dell'apostolo, essi devono far fronte ad attacchi veri e propri, e, come suggerito da Pietro, vogliono farlo «con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza» (1Pt 3,16). Anche se non sempre ci riescono, portati all'ironia dall'aggressività del loro interlocutore, il tono generale del testo è di una grande eleganza e perfino di accademica freddezza. D'altra parte, l'approccio apologetico è quello suggerito da san Tommaso nella *Summa Contra Gentiles*: mostrare, con degli argomenti di ragione (cioè senza ricorrere all'autorità della Scrittura o del Magistero), l'incoerenza dei ragionamenti mossi contro la fede in Dio e la concordanza di essa con ciò che la scienza insegna sul mondo e sull'uomo.

Gli otto capitoli del libro si possono dividere in due parti: i primi quattro riguardano la filosofia naturale di Dawkins e la sua negazione di un accesso a Dio per questa via; dal 5 al 7, invece, l'argomento discusso è quello della morale che l'Autore propone e della sua possibile fondazione in una filosofia evuzionistica. L'ottavo capitolo presenta finalmente le misure sociali che l'ateismo di Dawkins dovrebbe proporre, e lo fa al modo di un esperimento mentale: «Se Richard Dawkins fosse Re, cosa farebbe questo Richard Re?» (183).

Quanto ai primi cinque capitoli, gli Autori prendono sul serio gli argomenti esposti da Dawkins nell'*Illusione di Dio* (ripetuti spesso in altre opere). La loro principale critica è che il testo, sotto una accurata retorica, nasconde diverse *petitiones principii* e si azzarda a fare, perfino in ambito scientifico, delle affermazioni poco rigorose. Hahn e Wiker lo analizzano minuziosamente, smembrano i principali ragionamenti, e danno una risposta esaustiva sia ad essi che ai loro presupposti. Il testo risulta un po' pesante a volte, però convincente per chi si sia lasciato portare dall'apparenza scientifica del discorso del biologo inglese.

In primo luogo si studia la sostituzione di Dio con "il caso", operata da Dawkins, e la sua applicazione al problema dell'origine della vita (cap. 1 e 2). Qui entrano in gioco diverse confusioni. D'una parte, la confusione tra l'improbabile e l'impossibile, passata sotto mano grazie ad una esposizione parziale di alcuni dati statistici. A questo punto gli Autori si sforzano per rivelare la verità scientifica che è alla base della proposta dell'etologo, studiando concretamente il caso dell'apparizione della vita sulla terra. Se vogliamo sapere le vere probabilità della spontanea emergenza di una piccola catena di DNA, bisogna non credere semplicemente a ciò che Dawkins "crede" (e cioè, che sarà sicuramente meno di uno tra un miliardo), ma farne il calcolo. E in questo caso, la probabilità reale, per una piccola catena di DNA, di emergere spontaneamente è di uno su $1,6 \times 10^{60}$... senza dire niente della complessità delle strutture realmente esistenti ed il poco tempo in cui sono apparse e si sono sviluppate fino al loro stato attuale (42-43). Di fronte a questa evidenza, perfino F. Crick, uno degli scienziati che ha scoperto la struttura del DNA, ha negato che essa potesse essere stato frutto del caso, proponendo a sua volta una tesi piuttosto bizzarra (57). In secondo luogo, nel considerare il

processo di emergenza della vita sulla terra, Dawkins cade in una *petitio principii*: «per quanto sia improbabile l'origine della vita, sappiamo che ha avuto luogo, poiché noi siamo qui» (48) – ma è proprio questo il fatto che bisogna giustificare! Propone anche altre ipotesi poco avallate dalla scienza (come quella del “multiverso”) e risolve tutte le difficoltà sull'origine della vita nella tesi dei “piccoli passi”. Malgrado la debolezza delle argomentazioni esposte, gli Autori non si accontentano di una risposta veloce, portano i ragionamenti fino alle loro ultime conseguenze e concludono mostrando che il tentativo di Dawkins di negare una causa soprannaturale del reale, finisce violentando la nota massima di Hume riguardo i miracoli: «Nessun accadimento che sia più miracoloso dello stesso miracolo che si vuole confutare può essere usato per negare l'esistenza di un miracolo» (29, 38, 71).

Quanto alla negazione che Dawkins fa degli argomenti della Teologia naturale, basterebbe dire che, oltre al fatto che parte da una comprensione limitata dei testi di Tommaso (la quale ricorda per certi versi la critica all'*eudaimonismo* di Aristotele mossa da alcuni filosofi inglesi), risente di una nozione sbagliata di Dio. Nelle parole degli Autori: «Tutto sembra indicare che Richard Dawkins stia guardando l'Universo alla ricerca di una versione infinitamente amplificata di Richard Dawkins. Non è strano, perciò, che non l'abbia trovata» (84).

Chiude questa parte il quarto capitolo, fondamentalmente propositivo, nel quale gli Autori espongono, a partire dalla correlazione tra il *lógos* della scienza e quello della natura, la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. È quella che viene chiamata “argomentazione a partire dall'intelligibilità”, e che in questo caso parte concretamente dall'attività scientifica. Wiker si era occupato più estesamente di questa prova in un'opera precedente.

Si passa così al problema della moralità. Se Dio c'è o meno, cambia tutto; cambia in particolare ciò che possiamo considerare buono o cattivo da un punto di vista morale. In definitiva, si pone la domanda se i principi dell'ateismo (oppure quelli del cristianesimo) contengono qualcosa che implichi, conduca o includa, determinate azioni immorali. Si noti che la discussione si muove nell'ambito dei principi, non dei soggetti particolari.

L'ateismo che afferma un universo *solamente* materiale, dove non c'è Dio, e che *solamente* la scienza può spiegare, fa necessariamente dell'evoluzione e delle sue leggi la sua filosofia prima. Essa è infatti l'alternativa ad un pensiero aperto a Dio, e quindi alla proposta cristiana, come esposto dal card. Ratzinger nella sua nota conferenza *Verità del cristianesimo?* Ed è proprio qui che si può fare una rifutazione consistente dell'ateismo: i principi dell'evoluzione, oltre a negare ogni spazio a un fondamento della morale nel reale – là dove tutto è retto dalla necessità, non c'è un bene, e neppure un male –, portano ad un *ethos* che trova il suo modello nella selezione naturale, e quindi in una lotta in cui tutto è valido e i più forti sono chiamati a vincere *ad ogni costo*. Tutto questo viene mostrato nel libro a partire da diversi testi di Darwin – sempre senza giudicare la persona, ma i principi della sua teoria. La conclusione è così chiara che perfino Dawkins ha affermato che nessuno vorrebbe vivere in una società che funzionasse secondo le leggi di Darwin, poiché essa sarebbe una società totalitaria (150).

Dopo aver negato ogni valore morale alle dottrine darwiniane (il ché non è sbagliato), Dawkins propone una morale come quella predicata da Gesù. Ma, da dove nasce in questo caso una simile morale? Invece di accettare, come prova della verità del cristianesimo, l'*ethos* che gli corrisponde, Dawkins pensa che la morale basata sulla compassione è un errore evolutivo, ma un *benedetto errore* che nonostante tutto dovremmo fare per-

durare (167). La cosa paradossale – anzi contraddittoria – è che, per giustificare questa morale, Dawkins vuole ancora una volta ricorrere all'evoluzione (170-172). È proprio così che si manifesta la limitatezza della sua proposta. In questo modo, infatti, i valori cristiani si snaturalizzano. Valori come l'amabilità, la generosità o la compassione portano a certi comportamenti come l'aborto, l'eutanasia e si potrebbe forse andare oltre, fino all'eugenetica o il bestialismo. Se si parte dai presupposti di Dawkins, è difficile evitare le conclusioni di Singer (170-180).

Sulla possibilità di portare alla vita sociale la critica radicale della religione, lo stesso etologo si è espresso in diverse occasioni in modo tale da ricordare altre iniziative atee, come quelle della Rivoluzione Francese e di Lenin (188-189). Ispirandosi alle forme prese da queste ultime, nel capitolo che chiude il libro, gli Autori non fanno altro che immaginare una società "alla Dawkins". È, a mio avviso, il capitolo più debole del libro, in quanto applica a Dawkins dei modi di fare altrui. Tuttavia, ha il merito di mostrare con chiarezza il carattere totalitario della "libertà" basata sul materialismo o, se si vuole, sull'ateistico relativismo filosofico.

Tornando ad una visione d'insieme, si può affermare che si tratta di un'opera di apologetica *strictu sensu*, perché risponde alle accuse di una persona e di un libro concreto. Nonostante voglia giocare sullo stesso livello dell'opera che critica, si muove sempre sul piano della divulgazione (scientifica e filosofica). E, dato che l'attacco è di livello infimo, non possiamo aspettarci grandi voli neanche nella risposta. Ora, affinché ci sia un dialogo, è necessario avere due interlocutori. In Italia, abbiamo sentito Dawkins; dunque, è augurabile che presto – forse prima che appaia questa recensione – potremo sentire Hahn e Wiker. Intanto, abbiamo questa versione in spagnolo.

L. BUCH

L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 745.

SIAMO davanti ad un'opera monumentale del prof. Lorenzo Perrone, uno dei massimi esperti di Origene, in cui si raccolgono i frutti di molti anni di ricerca riguardo alla dottrina dell'Alessandrino sulla preghiera cristiana.

Nell'*Introduzione* l'Autore precisa che la prospettiva con cui affronta l'argomento è "asistemica", in quanto ritiene rischioso il tentativo di sistematizzare un pensiero che si presenta come intrinsecamente dinamico: «Può essere che questa prospettiva "asistemica" non piaccia troppo, data anche la tradizione di studi che spesso insiste ancora nell'accostare senza problemi passi di opere e periodi diversi evitando così d'interrogarsi sull'effettiva continuità di pensiero. Da parte mia, mi sono lasciato guidare via via, almeno come ipotesi di lavoro, dall'idea di Origene molto più ricco di polarità, se non di vere e proprie fratture, e pertanto molto meno sistematico di quanto a volte si vorrebbe» (p. 9). Più avanti Perrone presenta l'articolazione generale del suo studio, che «nella Parte I, dopo una sommaria presentazione di *Orat* [il trattato *De oratione*] (cap. 1) e una rassegna introduttiva sullo stato della ricerca (cap. 2) si sofferma a mo' di *ouverture* sull'"armonica del testo" e la sua struttura (cap. 3). Segue la ricostruzione dello sfondo filosofico entro cui emerge "il problema della preghiera" e del modo in cui Origene lo risolve, sfruttando in particolare il dato scritturistico, linfa vitale di tutta l'opera dell'Alessandrino (cap. 4). Un'ulteriore tappa dell'indagine è rappresentata dallo sforzo di far emergere globalmente *l'ars orandi* dalle riflessioni disseminate da Origene lungo tutto il trattato, dal

momento che per l'Alessandrino il discorso non vuole restare meramente teorico ma rimanda ad una prassi ed anzi si propone di inculcarla precisamente tramite la sua opera (cap. 5). Successivamente, ripercorrendo lo stesso andamento di *Orat*, verrà preso in esame il commento al Padrenostro quale "manifesto" della preghiera cristiana, analizzandolo nelle due sezioni principali in cui si distribuisce la "Preghiera del Signore" (cap. 6). Giunti al termine dello studio su *Orat*, dovremmo allora essere in grado di stabilire, nella II Parte, un raffronto con la riflessione origeniana come ci è stata attestata dagli scritti restanti, ripercorrendoli per gruppi omogenei e distinti: trattati, commentari e omelie (cap. 7). Dopo di ciò, invece di procedere ad una sistematizzazione delle idee dell'Alessandrino, tenderemo di mostrare quali sono i nuclei scritturistici che le ispirano e ne assicurano la continuità di fondo (cap. 8). Concluderemo con un esame comparativo dei diversi approcci al tema della preghiera negli autori cristiani di lingua greca e latina fra il II e V secolo, da Tertulliano ad Agostino, che mostrerà consonanze e diversità con la prospettiva dell'Alessandrino (cap. 9). Infine, la conclusione generale si sforzerà di tracciare l'immagine di Origene come uomo di preghiera» (p. 11).

Perrone inizia la parte prima del libro, intitolata «Il trattato sulla preghiera», con un capitolo in cui il contesto del *De oratione* viene presentato in un duplice aspetto: come scenario remoto e come occasione prossima. Il primo, lo sfondo remoto, è così descritto dall'Autore: «In sintesi possiamo dire che lo scritto sulla preghiera è la risultante, non solo in linea ideale ma anche come determinazione di fatto più o meno diretta, di due traiettorie concettuali che in esso s'intrecciano: da un lato, l'interrogativo filosofico su legittimità e utilità della preghiera da un punto di vista prettamente teorico; dall'altro, la riflessione sviluppatasi nella prima letteratura cristiana sull'esperienza del pregare, in un'ottica prevalentemente spirituale e catechetica, che ha spinto a farla oggetto di ampie trattazioni, in qualche caso autonome, come avviene prima di Origene con Clemente Alessandrino e Tertulliano e successivamente con Cipriano. L'economia complessiva di *Orat* risente quindi in maniera strutturale dei due scenari appena evocati, dal momento che Origene dispone l'argomento – come osserveremo più avanti – secondo due scansioni principali, la prima delle quali verte sul "problema della preghiera", la seconda sulla spiegazione del Padrenostro come il modello per eccellenza a cui deve attenersi l'orante cristiano» (p. 16). Per quanto riguarda l'occasione prossima del trattato, essa è determinata da una precisa richiesta rivolta ad Origene da Ambrogio: «Come appare dall'estratto riportato dall'Alessandrino, la lettera del suo patrono doveva riguardare soprattutto la problematica di ordine speculativo in relazione alla preghiera» (pp. 17-18).

Nel secondo capitolo, Perrone ci offre una panoramica completa della ricerca sulla preghiera origeniana a partire dai primi studi, che presentavano la figura dell'Alessandrino soltanto quale filosofo, passando in seguito al testo classico di Walther Wölker sull'ideale di perfezione in Origene, in cui viene presentato come maestro spirituale e si sottolinea il carattere mistico della sua preghiera, e alla monografia di Wilhelm Gessel, il quale afferma che è fuori luogo ricercare nell'autore di *Orat* un "mistico della preghiera", fino ad arrivare alla nuova direzione di ricerca portata avanti soprattutto da Pierre Hadot con i suoi studi sugli "esercizi spirituali" nella filosofia antica.

Nel terzo capitolo viene descritta la struttura del trattato tramite un'immagine musicale: «Si potrebbe pensare a *Orat* come ad un'orchestrazione di temi prossima al "concerto" o alla "sinfonia" e in tal caso studiare quali siano le sue note o motivi dominanti e se da essi si arrivi a ricavare un'idea dell'"armonica" complessiva del testo. È ovvio

che questo approccio non può non sfruttare a fondo quella che, non solo in metafora è l'*ouverture* del trattato, cioè il prologo (*Orat I-II*)» (p. 52). Secondo Perrone è proprio il prologo a dettare la chiave di lettura fondamentale del trattato, in quanto per ben quattro volte Origene sottolinea in esso il fatto che ciò «che è impossibile agli uomini» – cioè «comprendere» le realtà trascendenti – diventa possibile per grazia di Dio. Tuttavia questo paradosso si risolve con l'aiuto della grazia: la preghiera è un'"impossibilità donata" – espressione che è stata presa da Perrone quale sottotitolo del libro – dallo Spirito Santo. In questo senso, preciserà più avanti l'Autore, «per contraddistinguere la specificità del modello costruito da Origene sul fondamento delle Scritture e largamente confermato dagli altri interpreti ci siamo avvalsi della nozione di "preghiera spirituale"» (p. 640). Origene considera il suo compito «come "dissuasivo" da una prassi di preghiera "in tono minore" in vista di pervenire ad un traguardo spirituale più alto: la "vita spirituale" in Cristo» (p. 76).

Secondo Perrone, quindi, è il "problema" della preghiera ciò che determina fondamentalmente la struttura del trattato origeniano: Prologo (I-II); Prima sezione: il "problema della preghiera" (III-XVII); Seconda sezione: il commento del Padre nostro (XVIII-XXX); Terza sezione: supplemento al "problema della preghiera" (XXXI-XXXIII); Epilogo (XXXIV) (cfr. p. 70).

Il quarto capitolo è dedicato allo studio delle obiezioni sollevate dalla filosofia greca alla preghiera e sottoposte da Ambrogio al proprio protetto e amico. La problematica è discussa da Origene in *Orat v-vii*, in cui «ci troviamo infatti davanti ad un esercizio di *quaestiones et responsiones* ben articolato nelle sue due parti principali: 1. l'elaborazione delle aporie (*Orat v*); 2. La soluzione di esse (*Orat vi-vii*)» (p. 96). La *quaestio* argomenta la presunta inconciliabilità della preghiera con la prescienza e la predeterminazione di Dio, mentre la *responsio* risolve le aporie sulla preghiera in base ai presupposti del libero arbitrio umano e della provvidenza divina. L'Autore conclude così questo capitolo: «Risolte le aporie sulla preghiera, nel seguito del trattato, fino al termine della prima sezione (*Orat xvii*), Origene si sforzerà di riflettere sui modi in cui può darsi precisamente la sua prassi effettiva» (p. 121).

È proprio la prassi orante l'argomento del capitolo quinto, intitolato «L'atto della preghiera. Abbozzi di un'*ars orandi*». Perrone unisce qui le riflessioni origeniane della prima sezione (*Orat III-XVII*) con quelle della terza (*Orat xxxi-xxxiii*) e inizia il suo studio partendo dalla terminologia biblica, in cui Origene privilegia l'espressione *προσευχή*, intesa come il paradigma della "preghiera spirituale". L'indagine si snoda poi attraverso le figure veterotestamentarie di oranti, a cui Origene ricorre «cercando di sfruttare al massimo la loro esemplarità come tipi della preghiera esaudita da Dio» (p. 142). Secondariamente abbiamo l'analisi della concezione origeniana della preghiera, intesa come un atto compiuto insieme dall'anima e dal corpo, e le disposizioni preliminari: purificazione dal peccato e riconciliazione fraterna. Di seguito vengono analizzati lo sforzo di concentrazione interiore e la memoria di Dio, il ruolo del corpo come immagine dell'anima, lo spazio per pregare e l'orazione comunitaria, per finire con una postilla sullo "sbocco mistico" dell'atto orante: la contemplazione.

Nel capitolo sesto si studia l'interpretazione origeniana della preghiera del Signore, oggetto della seconda sezione del trattato *De oratione* (xviii-xxx). A questo riguardo scrive Perrone: «Andando oltre l'atto orante nella sua dimensione momentanea e particolare, l'interpretazione origeniana allarga lo sguardo alla situazione vitale di colui che agisce nel mondo sotto lo sguardo di Dio, dal momento che essa fa della preghiera di

Gesù al Padre il “manifesto” della vita del cristiano» (p. 193). Qui l'Autore inizia la sua indagine sottolineando il fatto che nell'interpretazione origeniana il Padrenostro è un modello per la *oratio continua*, nonché un paradigma di preghiera veramente spirituale. Segue l'analisi del commento origeniano alle singole petizioni del Padrenostro nel contesto della vocazione dei figli di Dio alla santità.

L'Autore affronta la parte seconda del libro, intitolata «Il discorso origeniano sulla preghiera e le trattazioni eucologiche del primo cristianesimo (II-V secolo)», con il capitolo settimo, che inizia con queste osservazioni: «Il trattato sulla preghiera, pur con la straordinaria ricchezza di pensiero che lo contraddistingue, non esaurisce la riflessione di Origene sull'argomento. Né si può dire che la riassume a pieno titolo, dal momento che l'Alessandrino non solo ritorna più volte sul nostro tema nei diversi scritti, ma in essi introduce anche prospettive nuove ed originali che non erano contemplate, neppure implicitamente, in *Orat*» (p. 243). Scopo del capitolo è di «tracciare una mappa dei luoghi principali, prima di passare, nel capitolo successivo, a riaggregare concettualmente i dati dispersi nell'insieme degli scritti attraverso un esame dei loro nuclei scritturistici» (p. 244). La rassegna dei testi è raggruppata in tre paragrafi a seconda della diversità delle fonti: i trattati (*I Principi, Esortazione al martirio, Dialogo con Eraclide, Contro Celso*); i commentari (*Commento a Giovanni, Commento al Cantico dei Cantici, Commento a Romani, Commento a Matteo*), e infine il *corpus* omiletico.

Nel capitolo ottavo, «I nuclei scritturistici della riflessione origeniana sulla preghiera», Perrone si propone di «ampliare ulteriormente la prospettiva ricomprendendo in una visione d'insieme la costellazione dei luoghi scritturistici che hanno ispirato la riflessione origeniana sulla preghiera»; tale scelta è così motivata dall'Autore: «Questa rassegna è dettata dalla convinzione che la via obbligata per comprendere la visione della preghiera nell'Alessandrino – come d'altronde qualunque altro tema che sia stato oggetto della sua riflessione – passi attraverso l'attenta ricostruzione della materia scritturistica posta alla base di essa. Il riconoscimento di Origene come fondamentalmente uno *Schrifttheologe* dovrebbe essere ormai scontato, ma non sempre si traggono tutte le conseguenze che ciò implica» (p. 429). Le citazioni scritturistiche sono divise in tre gruppi: le citazioni “normative” ossia illustrazioni e modelli dell'atto orante; le citazioni collaterali: complementi di riflessione su modalità e significato della preghiera; altri nuclei biblici «che ricorrono in forma più marginale o meno significativa in *Orat* oppure vi sono del tutto assenti. Benché alcuni di tali passi siano trattati in maniera occasionale, spesso sul filo del testo che è oggetto dell'esegesi immediata dell'Alessandrino, per loro tramite egli arriva a mettere in luce aspetti inediti o poco consueti nella sua riflessione sulla preghiera» (p. 466).

Il contenuto dell'ultimo capitolo, «La costruzione di un modello. Origene e il discorso cristiano sulla preghiera da Tertulliano ad Agostino», viene delineato così dall'Autore: «Per valutare con maggior precisione l'apporto di Origene alla riflessione cristiana sulla preghiera conviene infine considerare in che modo tale discorso si è sviluppato nel cristianesimo antico da Tertulliano ad Agostino. Ovviamente non è possibile offrire qui una presentazione esaustiva dei suoi molteplici interpreti e della varietà di fonti in cui esso ha preso forma. Si tratta invece di proporre più semplicemente una panoramica essenziale, limitata ai protagonisti principali. In particolare, la scelta si è indirizzata verso gli autori di scritti appositi sulla preghiera, siano questi commenti al Padrenostro o trattazioni specifiche di carattere autonomo oppure inserite in opere di argomento vario» (p. 511). Gli autori trattati sono: Tertulliano, Clemente Alessandrino, Cipriano, Afraate,

Evagrio Pontico, Gregorio di Nissa, Cassiano e Agostino. Perrone riassume i risultati di questa indagine nel paragrafo finale «Epilogo: le consonanze origeniane del discorso eucologico fra il II e il V secolo».

Di seguito ai nove capitoli troviamo una conclusione intitolata «La preghiera di Origene», in cui l'Autore spiega le motivazioni che l'hanno indotto a scriverla: «Uno studio d'insieme sulla preghiera secondo Origene risulterebbe monco, se rinunciassimo a disegnare pur sommariamente la sua figura di orante. Fin dall'introduzione abbiamo segnalato come elemento distintivo del profilo spirituale il fatto che l'Alessandrino non si sia limitato a riflettere e scrivere sulla preghiera, ma si sia spinto a pregare in prima persona. Che l'esegeta, il teologo e il predicatore siano in lui inseparabilmente legati all'uomo di preghiera, lo provano le numerose esternazioni oranti» (p. 645). Dopo aver analizzato tali esternazioni, Perrone giunge a questo risultato: «È lecito dunque concludere che il modo in cui l'Alessandrino prega riflette fedelmente la sua idea della preghiera. Come ci è apparso da *Orat* e come abbiamo potuto confermare nel resto dell'opera, l'orazione è sempre vista in primo luogo come domanda, come richiesta formulata sotto lo sguardo di Dio in vista di ottenere quei beni "grandi e celesti" che solo Lui può darci, inclusa la stessa possibilità di pregarlo "come si conviene"» (p. 656).

Il volume termina con un'ampia e nutrita *Bibliografia* e con gli *Indici*, curati da P. Bernardini: indice dei luoghi scritturistici, dei luoghi origeniani, dei termini greci, degli autori antichi e degli autori moderni.

In conclusione mi resta soltanto da dire che siamo davanti ad un'opera non solo monumentale – come dicevo all'inizio della recensione – ma anche esemplare, sia dal punto di vista metodologico che contenutistico, per cui ritengo che sarà d'ora in poi un punto di riferimento indispensabile per tutti coloro che vogliono approfondire il pensiero di Origene sulla preghiera cristiana.

M. BELDA

M. PONCE CUÉLLAR, *La Iglesia misterio de comunión*, Edicep, Valencia 2011, pp. 440.

EL Autor, que es profesor de Teología en el seminario de Badajoz y tiene una larga experiencia en la enseñanza de aspirantes al sacerdocio, es bien conocido por sus manuales de teología dogmática, los cuales tienen una buena aceptación en el mundo de habla hispánica y lusitana: *Tratado sobre los sacramentos* (Edicep 2004), *Cristo Siervo y Señor* (Edicep 2007) y *El Misterio Trinitario del Dios Uno y Único* (Edicep 2008). También es conocido por su manual sobre el ministerio ordenado, algo anterior a los que acabamos de indicar.

El mercado editorial español ha acogido una serie de manuales de eclesiología, principalmente en los años 90 del siglo pasado. Son efectivamente pocos los manuales que se publicaron en los últimos diez años sobre esta materia, lo cual se entiende bien si tenemos en cuenta el gran esfuerzo que se hizo en la década anterior en este campo y la dificultad que aún hoy la teología tiene en encontrar una estructuración para el discurso eclesiológico. Por esto es muy de agradecer la aparición de este manual, fruto de muchos años de enseñanza a seminaristas y de una larga vivencia eclesial, que enriquece las perspectivas eclesiológicas, sabe evitar el detalle que lleva a la dispersión, y se presenta como una vía más para dar a conocer el misterio de la Iglesia.

En su estructura el manual sigue la recomendación de *Optatam totius*, n. 16, empe-

zando por presentar el misterio de la Iglesia en la Sagrada Escritura, en los Padres, en el magisterio y a lo largo de la historia; sólo después de ese momento positivo se realiza la presentación de la eclesiología sistemática. Más en concreto, la parte dedicada a la Iglesia en la Sagrada Escritura empieza por considerar el término *qahal* en el Antiguo Testamento y el término *ekklesia* en el Nuevo, dirigiendo después su atención a la Iglesia en cuanto misterio. En la sección siguiente el autor presenta la fundación de la Iglesia por Cristo, abarcando sus distintas fases y las diversas lecturas exegéticas que se hicieron sobre ella. También se detiene en la fundamentación de la Iglesia en Cristo. De señalar, en esta sección, la atención al papel del Espíritu Santo en la fundación de la Iglesia. El texto también procura manifestar el reto que se presenta a cada generación de cristianos, el cual consiste en explicar la identidad de la Iglesia que vive en cada época con la Iglesia fundada por Cristo. La tercera sección bíblica trata de los matices con los cuales los evangelistas, San Pablo y los demás autores del Nuevo Testamento presentan el misterio de la Iglesia, teniendo principalmente en cuenta la auto comprensión de ella que aparece en esos escritos. En síntesis, se ofrece como que un mosaico de la experiencia de Iglesia que han manifestado las primitivas comunidades cristianas. La parte bíblica termina con algunas conclusiones.

A continuación el autor presenta la doctrina patrística, teológica y magisterial sobre el misterio de la Iglesia. En el espacio dedicado a los Padres el autor ha decidido dedicar más a los Padres de los tres primeros siglos que a los de los siglos siguientes. En la parte consagrada a la teología y al magisterio el libro recorre las habituales fases del pensamiento eclesiológico, dedicando una especial atención a santo Tomás, en quien el autor es un reconocido experto. El tratamiento de los temas es sereno y contenido, sin procurar dar demasiada información – como corresponde a un manual – y ofreciendo en nota otra bibliografía para ampliar los diversos argumentos que va presentando. Algunas veces muestra el sentido que tuvieron ciertas opciones en la estructuración del discurso eclesiológico, manejando información de distintos ámbitos, también de la historia de la Iglesia y de las ideas políticas. Se advierte que el autor acudió a algunas historias de la eclesiología, que estructuran su discurso, y de las cuales depende: Congar, Antón, Fries y Faynel.

Conviene resaltar su modo de exponer el Concilio Vaticano I, recogiendo los estudios que se hicieron en su día sobre las circunstancias en que se celebró, los objetivos principales que se propuso y los proyectos del esquema *De Ecclesia* que la asamblea conciliar quería estudiar y no pudo llevar a cabo por la suspensión del evento. Es muy de agradecer la referencia al beato Pío IX, quien afirmó – en 1875 – que el episcopado alemán había realizado una interpretación autorizada de la doctrina conciliar al contestar al canciller Bismark sobre la responsabilidad de los obispos en sus iglesias (pp. 183-188). Se trata de un dato – entre tantos – que puede ayudar a entender la continuidad entre los dos últimos concilios. Al abordar el Concilio Vaticano II, el autor presenta dos distintas lecturas de la *Lumen gentium*, optando por una hermenéutica que tiene en cuenta la síntesis alcanzada por los Padres conciliares en el texto mismo (p. 197). Es equilibrada y está en sintonía con las principales reflexiones y sugerencias indicadas por Benedicto XVI.

Una vez concluida la parte positiva, el lector se encuentra con la reflexión teológica, estructurada en nueve capítulos. El primero está dedicado al misterio de la Iglesia, que viene de la Trinidad y es comunión con ella. Después se dedican tres capítulos a otras tantas imágenes principales de la Iglesia, que el autor considera inseparables entre sí: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Merece la pena subrayar que las

tres están engarzadas en la gran imagen de la Iglesia como comunión con la Santísima Trinidad, que las une entre sí y sirve de idea portante que aflora en distintos momentos del manual. El análisis del Pueblo de Dios es bastante más amplio que los demás, lo cual sugiere que el autor quiere recuperar el perfil teológico que esta imagen ha perdido en el post-concilio. Nos parece interesante que el autor haya subrayado especialmente, en el interior de esta imagen, la cuestión del profetismo de toda la Iglesia. Sólo después de haber tratado de la capacidad que el pueblo de Dios como un todo tiene de transmitir la verdad, el autor habla de la función magisterial dentro de la Iglesia (pp. 248-262).

El cuarto capítulo, sobre la Iglesia como templo del Espíritu Santo, merece ser señalado por haber logrado recoger una serie de aspectos de la investigación teológica de los últimos cincuenta años bajo una perspectiva que los integra con las demás imágenes de la Iglesia y, por tanto, fuera del consabido esquema de oposición entre carisma e institución (cfr. pp. 276-290). En el capítulo quinto el autor presenta la Iglesia como comunión. El autor ha querido situar aquí la cuestión de la pertenencia a la Iglesia (p. 297), que quizás algunos esperaban ver tratada en la parte dedicada al pueblo de Dios. Recordamos lo que ya hemos dicho sobre la gran cercanía que tienen, entre sí, la idea de comunión y las tres imágenes eclesiológicas ligadas a la Trinidad. También se estudia en este capítulo la comunión de las iglesias, las distintas configuraciones de la Iglesia particular y las otras estructuras eclesiales jerárquicas que guardan una cierta analogía con ella: los ordinariatos castrenses y las prelaturas personales (pp. 316-321). No son muchos los manuales de eclesiología que están atentos a esta diversidad de figuras en las que la Iglesia se autoorganiza para la función pastoral que tiene confiada, por lo que tales páginas merecen una especial atención, tanto por los temas tratados como por la ubicación general que el autor ha elegido dentro del tratado.

En el capítulo sexto se trata de la Iglesia como sacramento, mostrando las distintas acepciones con las que el término es empleado por los distintos autores, y añadiendo el estudio del conocido adagio *extra ecclesiam nulla salus*. El capítulo siguiente trata de las propiedades o notas de la Iglesia. Ahí se encuentra el análisis de la unidad en la diversidad, del ecumenismo, de la santidad de la Iglesia y de la presencia en ella de pecadores, de la catolicidad... pero la parte más extensa es la dedicada a la apostolicidad (pp. 366-380), porque en ella el autor ha decidido situar la comunión jerárquica, el estudio del primado y de la colegialidad. Al tratar de la sucesión petrina el autor no aborda la cuestión de la sucesión petrina en Roma (pp. 375-385), pero los demás elementos de esta materia han recibido la atención que se merecen. Al hablar de la colegialidad episcopal hubiéramos también apreciado encontrar una presentación más detenida de las figuras en que se manifiesta el *affectus collegialis* y la preocupación por las demás iglesias; algunas de ellas – muy distintas entre sí – están siendo de gran importancia para la vida y acción pastoral de la Iglesia en los últimos cincuenta años, como los sínodos de los obispos y las conferencias episcopales.

El capítulo octavo está dedicado al laicado y a la vida consagrada, puesto que el autor situó el ministerio ordenado en la parte dedicada a la apostolicidad de la Iglesia y al pueblo de Dios (que es sacerdotal). El autor, siguiendo la conocida obra del venerable siervo de Dios Álvaro del Portillo, “Fieles y laicos en la Iglesia”, recuerda la importancia de la distinción entre el fiel cristiano – que es la condición común a todos por el Bautismo y los demás sacramentos de la iniciación cristiana –, y el laico, que es una posición específica en la Iglesia que tiene una consistencia teológica, eclesiológica y misionaria caracterizada por su relación con el mundo que debe ser llevado a Dios desde dentro

(cfr. *Lumen Gentium* 31). En fin, el capítulo noveno está dedicado a la Virgen María y la Iglesia, señalando los principales datos de la Tradición y de la Sagrada Escritura, el tratamiento que le ha dedicado el magisterio del último concilio y analizando la relación entre María y la Iglesia como Virgen, Madre y Esposa. Se trata de un capítulo en que el autor manifiesta su reconocida competencia en mariología, que es otro de los campos de la teología en que trabaja desde hace muchos años. El libro concluye con una bibliografía esencial y el índice de autores.

Hay algunos aspectos que sobresalen en esta obra y que queremos señalar particularmente. El primero es su capacidad de hacer accesible una serie de temas que han sido objeto de discusiones más ideológicas que científicas. El modo de escribir, llano y sereno, parece particularmente adecuado para alumnos que están empezando a estudiar el misterio de la Iglesia para poder amarla. El segundo es el papel principal que ha tenido la Sagrada Escritura en este manual. El texto bíblico no se queda sólo en la parte positiva, penetrando oportunamente en las distintas partes y capítulos del manual y mostrando que es alma de la eclesiología. El tercero es la notable atención que el autor da a la obra del Espíritu Santo en la Iglesia, siempre en unión con Cristo y con el Padre. Esto se ve en distintos momentos del manual, sin concentrarse en el tratamiento de la imagen de templo del Espíritu Santo, demostrando un estado de reflexión eclesiológica personal bien integrada y que aporta soluciones de gran interés en el actual panorama español. El cuarto punto que ha llamado nuestra atención fue el tratamiento dado al sacerdocio común de los fieles, a la condición común a todos los miembros de la Iglesia, que les lleva a un camino de santidad y a una corresponsabilidad en la misión, puntos importantes que han sido debidamente subrayados por el Concilio Vaticano II pero que no siempre reciben una fermentación orgánica en los tratados de eclesiología. El tema aparece en distintos momentos y al estudiar variados argumentos (véase, por ejemplo, p. 231), por lo que parece un elemento estructurante de la reflexión del autor. En este sentido este manual hace una verdadera aportación que merece ser tenida en cuenta.

Entre los aspectos formales, recomendamos una revisión del texto para expurgar los pequeños errores que presenta y, quizás por tratarse de un manual, sugerimos que se añada un índice de materias. En fin, nos parece que este manual brilla por la proporción entre los distintos temas tratados, la serenidad y sencillez alcanzada en la exposición de los contenidos, la búsqueda de una información a la vez completa y sintética, que no esconde los problemas ni se deja enredar en cuestiones que dispersan el alumno, y por las pistas que deja al profesor en las notas a pie de página, con bibliografía para ampliar. En ese sentido, además del sincero amor por la Iglesia que se manifiesta en sus páginas, se ve una experiencia pedagógica puesta al servicio de la profundización de la fe y de la evangelización que será seguramente muy útil en estos años en que la Iglesia se vuelca hacia la nueva evangelización.

M. DE SALIS

G. WITASZEK, *Giobbe. La sofferenza vissuta nella fede*, Lateran University Press – Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2012, pp. 196.

IL volume di Gabriel Witaszek, C.S.S.R, professore ordinario di esegesi dell'Antico Testamento presso la Pontificia Accademia Alfonsiana di Roma, propone l'analisi teologica del libro di Giobbe approfondendo la questione della «sofferenza» con riflessioni e applicazioni di natura antropologico-morale. Nella *Prefazione* l'autore spiega che il

libro «è il risultato di una lunga ricerca sul libro di Giobbe e in maniera particolare sulla relazione tra la sofferenza, la fede e la ragione, frutto di uno studio attento e di analisi accurate, ricerca di un'essenzialità che si sforza di andare al cuore di Giobbe e al cuore dell'uomo» (p. 7). Il testo è articolato nell'«Introduzione», sottotitolata «La storia di un uomo e dell'uomo» (pp. 9-20), a cui seguono i «Ventidue brevi capitoli» che formano il corpo dell'opera (pp. 21-171) la «Conclusione» (pp. 173-183), la «Bibliografia» (pp. 185-192) e l'«Indice» (pp. 193-195).

Nel capitolo introduttivo l'autore invita il lettore a interrogarsi sulla storia di un innocente, giusto davanti a Dio e agli uomini, improvvisamente precipitato nella disgrazia di un'assurda sofferenza. La vicenda di Giobbe spinge il credente e il non credente a porsi la questione del «senso» della vita, del «perché» del dolore e soprattutto dello «scandalo» derivato dall'apparente «silenzio di Dio». In tale contesto si profila la relazione Dio-uomo che implica la dinamica della fede e dell'accoglienza del progetto misterioso della salvezza. L'alveo antropologico della vicenda di Giobbe non può essere separato dal mondo sapienziale da cui ha preso forma. Per tale ragione il nostro autore offre una sintesi efficace e chiara degli elementi che compongono la visione della vita e della sapienza biblica. Giobbe rappresenta propriamente l'essere umano e, in quanto «timorato di Dio», diventa espressione dell'autentica religiosità, costitutiva della persona che sceglie di aprirsi di fronte al Mistero.

L'improvvisa disgrazia che incombe sull'uomo retto spinge inevitabilmente alla domanda: da dove proviene la negatività della sofferenza? Fin dall'esordio narrativo del libro, il narratore biblico introduce il ruolo distruttivo di Satana (cfr. Gb 1) e disegna la condizione umana come una «grande prova» permessa dall'Onnipotente (pp. 43-47). Giobbe perde i beni materiali e sperimenta la privazione degli affetti e del futuro attraverso la tragica morte dei figli. La sua stessa esistenza personale è segnata dalla malattia. L'intervento di Satana attiene alla «prova della fede» che viene richiesta a Giobbe in vista della sua purificazione attraverso la sofferenza: «L'interrogativo posto da Satana è la chiave della discussione e mostra che il dibattito non è intorno al significato della sofferenza, ma è prima di tutto sulla gratuità della fede. Solo la sofferenza è in grado di scandagliare il cuore dell'uomo. È la prova che saggia la fede e la purifica» (p. 42). Il monologo di Gb 3 riveste un ruolo di cerniera tra la sezione narrativa e il dialogo poetico che ha come interlocutori i tre amici: Elifaz, Bildad e Zofar. Nelle parole di lamento urlate dal sofferente verso il Cielo, il lettore può cogliere l'intensità del dramma che si sta consumando. La fatica di vivere e di accettare l'assurda sofferenza va intesa come l'esperienza fondamentale di mediazione che conduce l'uomo all'incontro con Dio.

Il corpo centrale del libro sapienziale è rappresentato dal lungo dialogo tra il giusto sofferente e i suoi amici venuti a consolarlo. Mediante la strategia colloquiale la sofferenza personale è ripresentata ed interpretata nella scena della storia come su un palcoscenico teatrale. Il lettore è invitato ad assistere al dibattito nel quale i tre amici espongono il loro punto di vista sulla vita umana, sul ruolo di Dio e sulla relazione tra peccato e sofferenza. Va rilevata l'abilità con la quale il prof. Witaszek affronta l'analisi dei testi, rendendo fruibile e chiara la posizione della teologia tradizionale elaborata nel dibattito sulla sapienza. Per approfondire il motivo della giustizia divina e della «dottrina della retribuzione» il nostro autore introduce due capitoli nei quali presenta la sofferenza «inspiegabile» del giusto (cfr. pp. 57-62) e il tema del «successo dei malvagi e della sofferenza degli innocenti» (cfr. pp. 63-70). La rivendicazione dell'innocenza di Giobbe espressa attraverso la sua intensa protesta produce un radicale cambiamento nel modo

di pensare Dio, l'uomo e la vita. In tal modo la riflessione teologica sul mistero del dolore dell'innocente in rapporto alla giustizia divina implica una diversa «sapienza». La risposta apologetica di Giobbe è ferma e chiara: egli è integro e nessuna sapienza umana potrà rendere ragione del perché il giusto debba soffrire (cfr. Gb 29,31). È importante sottolineare come il prof. Witaszek, presentando il dialogo sapienziale, rende attuale nel lettore l'attesa di una risposta adeguata di fronte al dolore dell'innocente. Giobbe diventa il nostro «portavoce» al cospetto di Dio. Se i sapienti del mondo non riescono a dare risposta alla domanda esistenziale sul mistero del dolore, allora viene chiamata in causa direttamente la sapienza di Dio.

In Gb 38-42 si condensa la «risposta divina» che pone fine al lamento dell'innocente. Con illuminanti pennellate il prof. Witaszek tratteggia le tappe della rivelazione divina che sintetizza l'intera teologia della creazione. Bene e male sono sotto la signoria dell'Onnipotente: ogni realtà è posta nel giudizio di Dio. A Lui solo è data la regalità sulla creazione: in questo senso la storia della salvezza è iscritta nell'opera del creato. Il lettore comprende come il discorso di Dio invita contemporaneamente alla riflessione e alla contemplazione. Si passa dall'abisso del dramma allo stupore della bellezza: Dio abita la totalità dell'essere e in Lui ogni uomo che si apre alla fede, può trovare risposta alla sua ricerca di senso. A partire da questa scoperta esistenziale e spirituale della gratuità di Dio, la riflessione teologica può rielaborare il pensiero sul mistero della sofferenza innocente e sulle sue conseguenze antropologico-morali.

Un ultimo aspetto che emerge dal lavoro del prof. Witaszek è rappresentato dal tema attualissimo della «ricerca di Dio nella fede». L'autenticità della persona umana, che s'interroga sul senso del dolore redento e si apre al mistero dell'Onnipotente, diventa modello della ricerca religiosa. Attraverso le meraviglie del creato e la consapevolezza dei propri limiti, l'essere umano sperimenta il valore della sua storia di sofferenza e la compara all'immagine del «servo sofferente di *Jhwh*» (cfr. Is 42,49; 50; 52-53). L'*excursus* finale sul mistero del dolore e sul senso redentivo della malattia, interpretata alla luce della Pasqua di Cristo, completa l'interpretazione di Giobbe anticipando le attese neotestamentarie (pp. 153-171; cfr. GIOVANI PAOLO II, lettera apostolica *Salfivici Doloris*, 11.2.1984).

Nella *Conclusion*e si riassumono i contenuti del messaggio biblico, orientandoli nella prospettiva escatologica (il «fine gioioso»). L'itinerario esistenziale e religioso di Giobbe consiste nel viaggio della fede che ogni persona è chiamata a vivere in modo unico e irripetibile. Volendo segnalare uno *slogan* che può illuminare meglio il percorso compiuto, si potrebbe definire il messaggio di Giobbe con la seguente affermazione: «Dall'umiliazione alla conversione»! La sofferenza ci prostra nell'angoscia; la Parola di Dio accolta nella sofferenza ci apre alla conversione. Il libro del prof. Witaszek si caratterizza per la positività dell'approccio «interdisciplinare» e la forza comunicativa del suo linguaggio. Nel corso della lettura si coglie la ricchezza scientifica che accompagna lo sviluppo del tema e allo stesso tempo la sicurezza pedagogica dell'esperto docente, attento alle esigenze del lettore e rispettoso dell'alterità del testo ispirato.

G. DE VIRGILIO

G. WITASZEK, *La famiglia istituzione divina fondata sul matrimonio. Dono divino e risposa umana*, Lateran University Press - Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2013, pp. 202.

IL matrimonio e la famiglia, «vangelo per il mondo di oggi», sono l'oggetto del volume che il prof. G. Witaszek, C.SS.R, propone per la lettura e la riflessione di quanti intendono approfondire un tema così attuale e complesso per il nostro tempo. Nel rileggere lo sviluppo biblico dell'istituzione familiare, il prof. Witaszek affida al lettore la responsabilità di saper cogliere il valore permanente della famiglia quale «dono» inalienabile di Dio e di attualizzare il suo ruolo positivo per lo sviluppo dell'umanità. Senza la pretesa di esaurire l'ampiezza delle questioni biblico-teologiche, il libro offre un valido itinerario «etico-morale» attraverso i sentieri della sacra Scrittura, guidando il lettore a cogliere una visione chiara e unitaria del mistero dell'amore coniugale nel progetto di Dio. Il volume si articola in tre parti, sviluppate secondo un procedimento genetico-evolutivo dall'Antico al Nuovo Testamento: Parte prima: «La famiglia nell'ordine della creazione» (pp. 23-61); Parte seconda: «La famiglia nell'ordine dell'alleanza antica» (pp. 63-161); Parte terza: «La famiglia nell'ordine dell'alleanza nuova» (pp. 163-186). Nell'espone il tema, l'autore impiega due importanti categorie bibliche, la creazione e l'alleanza, mostrando come l'istituzione familiare è un «dono della creazione» e rappresenta il segno tangibile dell'«alleanza tra Dio e il suo popolo».

L'analisi della «Parte prima», articolata in due capitoli, esordisce collocando la realtà della coppia nel contesto della creazione. Non è un caso che l'istituzione familiare rappresenti il culmine dell'originario atto creativo di Dio (cfr. Gen 2,18-25; 1, 27-28). Esso corrisponde a un progetto di vita («buono») attraverso il quale si dispiega l'autocomunicarsi dell'Onnipotente nel cosmo e nella storia. Evitando di entrare nelle complesse questioni letterarie, il prof. Witaszek segnala nel *Primo Capitolo* (pp. 23-48) le prospettive teologiche delle sottostanti tradizioni letterarie (J; P) mostrando la figura della donna come «compimento della creazione dell'uomo». L'autore interseca abilmente una serie di testi e d'immagini bibliche che aiutano il lettore ad approfondire la ricchezza dei racconti genesiaci. Emergono con chiarezza i temi collegati allo statuto della vita familiare con le sue evidenze morali: il valore intrinseco della «sessualità» espressione di donazione, la «monogamia» segno di unicità e irripetibilità relazionale, l'«eterosessualità» come necessaria complementarietà, la «fecondità» come collaborazione generativa della vita, la «comunione» come promessa di stabilità e di reciprocità. Il *Secondo Capitolo* (pp. 49-61) focalizza la visione antropologica di Gen 1-2 e l'«esperienza della libertà» nelle relazioni coniugali, evidenziando maggiormente gli aspetti morali sottostanti. Con rapide pennellate viene tratteggiata la dinamica della «caduta originaria» (Gen 3,1-19) e le conseguenze morali che il peccato genera anche nella vita di coppia. La forza disgregante del peccato mina il fondamento stesso della comunione coniugale e fa regredire l'uomo nella solitudine e nella paura della morte. Alla cacciata dal Giardino di Eden (Gen 3,23-24) segue il fallimento della relazione familiare segnato dal fratricidio di Caino nei riguardi di Abele (Gen 4,1-16: la negazione della vita come negazione dell'alterità). Il matrimonio e la famiglia potranno ritrovare la loro identità, solo se sono ricondotti alla loro originaria appartenenza vocazionale in Dio.

La «Parte seconda», che è la sezione più consistente, consta di tre capitoli: 1. «Il dono dell'alleanza antica. L'unione sponsale di Dio con Israele. Il ritratto profetico della fami-

glia» (pp. 65-112); 2. «L'amore della famiglia di Dio» (pp. 113-132); 3. «Esempi di famiglia biblica benedetta da Dio» (pp. 133-164). Per trattare il profilo della famiglia nella *Torah*, fin dal *Primo Capitolo* viene assunta come chiave interpretativa la predicazione profetica e la sua funzione critica nei riguardi dell'esteriorità della Legge sinaitica. Attraverso una rapida raccolta di testi di diverse tradizioni bibliche, si mostra come l'evoluzione storica del monoteismo conduce a una progressiva percezione dell'alleanza come «processo d'identità» del popolo eletto. La dialettica «fedeltà-infedeltà» a Dio e alla Legge rappresenta un tema dominante della predicazione profetica per le sue conseguenze teologico-morali. Si approfondisce il simbolo matrimoniale nella vicenda del profeta Osea (cfr. Os 1-3), l'applicazione familiare del modello «messianico» in Is 7-8, la ricca simbologia nuziale attestata nel Deuteroinaia (cfr. Is 40-55), l'immagine dell'interiorità del «cuore» in vista di una «nuova alleanza» profetizzata da Geremia (Ger 31,31-34), la rilettura simbolica della storia di Israele in Ez 16 e l'invito alla fedeltà coniugale di Mt 2,13-16.

Il *Secondo Capitolo* approfondisce il tema matrimoniale nella letteratura sapienziale. Spicca l'esaltazione poetica dell'amore cercato e realizzato nel *Cantico dei Cantici*. La forza trasformativa della dimensione nuziale viene approfondita attraverso gli insegnamenti sapienziali che esaltano la figura ideale della donna (Pr 31,10-31), la gioia della vita familiare (Pr 5,15-19), descrivono l'armonia di un matrimonio riuscito (Pr 18,22; Sir 25,1; 26,1-4) ma anche i pericoli che possono verificarsi quando manca la prudenza e l'equilibrio interiore. Una notevole attualità acquista la riflessione circa le dinamiche educative interne alla famiglia («dimensione orizzontale»). Il *Terzo Capitolo* ripercorre in forma sintetica i profili narrativi della famiglia «benedetta da Dio», ponendo l'accento sulla testimonianza di fede. Sono proposte quattro storie familiari: Tobia, Rut, Giobbe e la madre con i sette fratelli Maccabei. Nel libro di Tobia si rileva l'«etica della fede», che pone al centro della riflessione sulla famiglia il primato dell'obbedienza e della fedeltà alla provvidenza celeste. Nella vicenda di Rut l'attenzione è posta sul significato dei matrimoni misti, problematica che investe lo sviluppo storico-religioso della comunità giudaica postesilica. Il profilo del giusto Giobbe, la cui storia è contrassegnata dalla domanda sul mistero di Dio e della Sua silenziosa attesa davanti al «dolore innocente», si propone come modello di padre «timorato di Dio». L'esempio estremo del martirio di una madre con i suoi sette figli appartenenti alla famiglia dei Maccabei rappresenta l'ultima tappa del percorso anticotestamentario, nella quale si esalta la forza della maternità e il coraggio «familiare» contro la persecuzione di Antioco IV Epifane (2Mac 7,1-42).

Nella «Parte terza» si sviluppa il tema della «nuova alleanza» collocando la riflessione sulla famiglia nell'orizzonte cristologico ed ecclesiologico del «dono eucaristico». L'atto costitutivo della novità divina è rappresentato dall'istituzione della Santissima Eucaristia nell'Ultima Cena, la cui memoria pasquale, testimoniata nei racconti sinottici (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20) e in 1Cor 11,23-26, è il fondamento del dinamismo ecclesiale e familiare. La dimensione sacramentale-comunitaria della «nuova alleanza» si collega alla realtà del matrimonio «segno» dell'unità di vita tra Cristo e la Chiesa. Tale dimensione è sviluppata particolarmente nel pensiero di san Paolo (cfr. 1Cor 7; Ef 5,21-33; Col 3,18-19; cfr. 1Pt 3,1-8), che focalizza la «realtà sacramentale» del matrimonio e della famiglia, offrendo una sintesi armonica dell'intera tradizione biblica e attualizzandola nel vissuto ecclesiale. Nella *Sintesi* conclusiva (pp. 187-194) si riassumono i termini della ricerca, descrivendo le tappe del percorso proposto, dal racconto genesiaco fino all'elaborazione teologica di san Paolo.

Questa ricerca coniuga la ricca tradizione teologica della Bibbia e pone domande profonde sulla complessa situazione socio-culturale della famiglia odierna. Il prof. Witaszek mostra di conoscere bene la posta in gioco di questa notevole sfida e si coinvolge con competenza in un qualificato «dialogo» con il lettore. L'impostazione complessiva della riflessione va interpretata nell'ambito della comunicazione più ampia possibile della ricerca teologico-morale. In tale prospettiva si apprezza il linguaggio chiaro e diretto, la selezione di temi e dei profili, la scelta di non complicare le problematiche letterarie sottese all'analisi dei testi e soprattutto l'attenzione alla dimensione valoriale ed esistenziale del messaggio biblico, fruibile anche ai «non addetti» ai lavori.

G. DE VIRGILIO