

## RECENSIONI

G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Leumann 2012, pp. 732.

IL presente volume costituisce il completamento della collana «Logos. Corso di studi biblici» in 8 volumi (oppure 9, se si tiene presente che il vol. 8 riguardante la Teologia biblica è costituito da due volumi dedicati rispettivamente all'Antico e al Nuovo Testamento) che avviò più di venti anni fa la casa editrice torinese Elledici. L'opera succede a *Il messaggio della salvezza. Corso completo di studi biblici* pubblicato dalla stessa casa editrice in più edizioni a partire dal 1964. Adesso come allora, la finalità proposta dai responsabili della collana è stata quella di offrire un contributo scientificamente valido, attraverso questioni introduttive e commenti esegetici, che serva da guida per una conoscenza ampia e attualizzata della Sacra Scrittura. Bisogna però aggiungere che se la collana più antica si presentava nel suo insieme con le caratteristiche proprie di un Manuale indirizzato agli studenti del primo ciclo di studi teologici, quella più recente va molto al di là, acquistando piuttosto le connotazioni di un Corso di ampliamento e arricchimento per coloro che già hanno una conoscenza fondamentale di scienza biblica.

Il volume che adesso ci interessa è articolato in tre sezioni. La prima, divisa in due parti, comprende un'esposizione generale dedicata al Pentateuco (G. Borgonovo) e un'altra riguardante le tre storiografie veterotestamentarie: deuteronomistica, cronistica e maccabaica (C. Balzaretto). La sezione seconda, a sua volta, include diversi saggi di esegesi, 8 in tutto. In questa sezione hanno collaborato: G. Borgonovo con quattro saggi («L'inno del Creatore per la bellezza della creazione»: Gn 1,1-2,4a; «La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele»: Gn 2,4b-3,24; «L'irrevocabile promessa»: Gn 15,1-21; «Una voce di silenzio svuotato»: 1Re 19,1-18); J.-L. Ska con due saggi («La scala di Giacobbe»: Gn 28,10-22; «Il passaggio del mare»: Gn 14); e, con un saggio, B.L. Boschi («La teofania del Sinai»: Es 19-24), M. Nobili («Il censimento e l'accampamento della comunità dell'esodo»: Nm 1-2), G. Bariero («Ascolta Israele»: Dt 6,4-25) e L. Mazzinghi, G. Papola («La "nuova alleanza" in Moab»: Dt 29-30). La terza sezione, infine, è dedicata a temi di teologia biblica: tre di essi elaborati da G. Borgonovo («la *b'rît* biblica»; «la benedizione: creazione e redenzione»; «l'opera deuteronomistica: profezia e compimento») e uno di I. Cardellini («I sacrifici in Lv 1-7»). Completano il volume la presentazione, il sommario, una lista di abbreviazioni, la bibliografia generale e una spiegazione dell'autore principale e coordinatore dell'opera, G. Borgonovo, sul motivo del lungo spazio di tempo intercorso fra gli otto volumi precedenti della collana (qualcuno già in 2ª edizione) e l'attuale volume, pubblicato a quasi 20 anni dal primo volume e a 6 anni dall'ultimo. L'autore segnala che gli anni trascorsi rispecchiano il suo lungo cammino di ricerca da quando egli lasciò il Pontificio Istituto Biblico fino a quando è riuscito a maturare le idee che propone nel volume. Anche per questo motivo, bisogna dire, esiste un chiaro divario fra quanto costituisce il suo contributo personale e il resto del volume.

Questa differenza si osserva, innanzitutto, nella prima sezione dell'opera, tra la parte dedicata alla presentazione generale del Pentateuco (pp. 79-316) e quella riservata alle storiografie della Bibbia (pp. 317-390); non solo per la diversa ampiezza dedicata ad una e all'altra delle trattazioni, ma per la prospettiva critico-teologica. Quella riguardante le

storiografie veterotestamentarie (e qualcosa si potrebbe dire analogamente dal resto del lavoro realizzato dagli altri studiosi) possiede un taglio più classico, più vicino a ciò che si potrebbe considerare un'esposizione di ordine didattico, in cui si affrontano le diverse tematiche andando all'essenziale, segnalando i punti più centrali, i problemi esistenti, le teorie al riguardo ecc.; tutto, certamente, con lo stile proprio dello studioso nonché all'interno di una preoccupazione indirizzata a chiarire a coloro che si avvicinano agli studi esegetici i diversi aspetti delle questioni, ciò che sembra più accettato o problematico e quello che richiede ancora un maggiore approfondimento. Tutta un'altra cosa emerge nella parte dedicata alla *Tôrâ*, in cui il professore della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale ha voluto presentare soprattutto le sue convinzioni personali e il frutto dei suoi lunghi anni di ricerca scientifica.

Si tratta, concretamente, del centro attorno al quale a suo avviso avrebbe girato l'elaborazione storiografica del Pentateuco, una visione pregnante che orienta tutto il suo studio. Questo sarebbe il Deuteronomio, libro in cui il suo autore (o autori) avrebbe sviluppato una dottrina teologica riportandola ad un passato, inteso questo passato come il periodo vissuto in prima persona degli uditori di Mosè (si leggano specialmente le pp. 193-214). In altri termini, il Deuteronomio avrebbe avuto come interlocutore privilegiato Israele, ma un Israele che esso stesso avrebbe costituito e che sarebbe chiamato ad appropriarsi della memoria di un passato esodico. Con la composizione del Deuteronomio, da collocare immediatamente dopo il ritorno dall'esilio babilonese oppure poco dopo, nel momento della costruzione del Secondo tempio (520-515 a.C.), avrebbe avuto origine un fenomeno del tutto singolare: sarebbe sorta in quel momento una dottrina teologica del passato, che Borgonovo preferisce chiamare la *memoria fondatrice d'Israele*. Allora, ricordi vaghi di un passato lontano sarebbero stati messi per iscritto fino a formare la costituzione dell'identità del popolo di JHWH. Il Deuteronomio sarebbe da considerare, quindi, il *proto-nomio*, in quanto nocciolo originario o punto generatore da cui la *Tôrâ* sarebbe nata come opera letteraria scritta; oppure, con le stesse parole di Borgonovo: «Se nella posizione oggi occupata nella redazione finale il Deuteronomio appare come ricapitolazione e sintesi di quanto precede, dal punto di vista genetico esso sta prima ed è da considerarsi il libro originario da cui nasce l'archetipo normativo della *Tôrâ*, considerata nel suo insieme» (p. 209).

Con la composizione del Deuteronomio si sarebbe verificato quindi qualcosa di unico e decisivo: non una mera revisione o ri-scrittura di alcune leggi antiche, e nemmeno una parziale riforma che avrebbe riadattato a nuove situazioni qualche istituzione o qualche marginale elemento della tradizione: sarebbe nata un'entità, l'*Israele biblico*, che fino ad allora, e in quei termini teologici così come vengono attestati nella *Tôrâ*, non era ancora propriamente esistita. La *memoria fondatrice* avrebbe anche attribuito a quel momento creativo un carattere di *obbedienza* rispetto al passato, cosicché la radicale innovazione potesse essere accolta con minori riserve, dal momento che si presentava come riedizione o completamento di una riforma del passato. In altri termini, attraverso la ripetuta esortazione all'obbedienza del comandamento e delle leggi, il Deuteronomio sarebbe riuscito a istituire una comunità che avrebbe adottato come propria un'alleanza di Israele con JHWH ed espresso tale accettazione attraverso l'obbedienza pratica alla legge. In questo modo, più che doversi parlare di «peso ideologico della novità», si tratterebbe della dialettica propria della figura della *memoria fondatrice*. Come afferma l'autore: «Con il deuteronomismo, si è in presenza di una riforma tanto radicale che pone effettivamente in essere qualcosa di nuovo, un "Israele" che fino ad allora e in

quei termini teologici non era mai propriamente esistito. Per questa ragione, una tale riforma aveva bisogno di ritrovare un punto di ancoraggio nel passato: un'eziologia, o meglio, un *mito fondatore* che potesse sostenere il peso ideologico della novità. Un tale punto di ancoraggio il deuteronomismo lo identifica nella cosiddetta riforma di Giosia» (p. 200).

Come si può avvertire, nell'elaborazione della sua interpretazione esegetica l'autore si allaccia a un preciso pensiero sociologico, e concretamente a quello postulato da Maurice Halbwachs (1877-1945), sociologo della scuola di Émile Durkheim conosciuto soprattutto per la sua teoria sulla «memoria collettiva», ossia, l'insieme dei ricordi più o meno consci e mitizzati di una collettività della cui identità fa parte il sentimento del passato. Inoltre, l'autore si allaccia al pensiero filosofico di Karl Jaspers (1883-1969), con il suo concetto, ritenuto da alcuni copernicano, di *Achsenzeit*, cioè il congetturale periodo assiale o di rottura della storia da collocare intorno al 500 a.C. Ma anche, certamente, dietro all'esposizione di Borgonovo si trova quella teoria ermeneutica che si è venuta forgiando negli ultimi decenni – scartando teorie fino a poco fa più proclamate dalla maggioranza come l'ipotesi documentaria (cfr. pp. 135-192) –, nella quale primeggia sempre di più l'ammessa esistenza nella formazione del Pentateuco di due correnti predominanti, una deuteronomistica e un'altra sacerdotale, ambedue di origini postesiliche. Tutto ciò porterebbe ad una «trasformazione simbolica» che avrebbe realizzato la *memoria fondatrice* dando origine al Deuteronomio, con la produzione di una peculiare e più complessa storicità: una ricostruzione sorta quindi sulla nuova identità ricreata dalla *memoria fondatrice* di un impreciso passato consegnato come tradizione. Ciò che certamente bisognerebbe aggiungere è che ci troviamo sempre nel terreno delle teorie, e ben fa Borgonovo nell'intitolare il capito quinto del suo studio «Una “nuova proposta”: la singolarità del Deuteronomio rispetto alle antiche tradizioni» (pp. 193-214), capitolo che segue a quello dedicato all'analisi critica dell'ipotesi documentaria, il quale conclude con una sezione riguardante la «Forza e debolezza» di questa ipotesi.

Non è possibile in questa recensione analizzare le suggestive riflessioni che appaiono nelle pagine dedicate alla «nuova lettura del Pentateuco» che realizza l'autore (pp. 215-316). Vorrei solo fare qualche piccola osservazione. Innanzitutto una di carattere prettamente teologico: sembra che nell'impostazione attuata dall'autore si apra un più ampio divario fra la lettura storico-critica della Bibbia e il peso teologico che essa contiene. Per quanto riguarda, ad esempio, il monogenismo e il tema del peccato originale, essi sembrerebbero più delle ricostruzioni teologiche proiettate verso un passato a partire dalla situazione vissuta dall'uomo in ogni tempo che una lettura (certamente con linguaggio simbolico) di eventi realmente accaduti; e così si afferma che «in Gn 2-3, non si parla tanto di un peccato originale (nel linguaggio teologico: “originante”), ma del peccato dell'uomo di sempre, tanto radicato nel cuore dell'uomo che *fin dall'inizio* segnò la sua esistenza (“peccato originale originato”)» (p. 464). Per quanto riguarda l'aspetto formale, segnalo soltanto due osservazioni: non tutte le sigle utilizzate appaiono nella lista di abbreviazioni, addirittura, in qualche caso manca una precisa corrispondenza (si veda ad esempio BT nella lista di abbreviazioni e il suo uso nel volume); e sarebbe stato di gran lunga molto utile fornire un elenco di autori.

Sui saggi di esegesi e i temi di teologia biblica, tutti di grande interesse e molto arricchenti, indico, per concludere, che forse avrebbe valorizzato ancora di più il volume se fossero stati introdotti alcuni saggi appartenenti alle storiografie cronistica e maccabai-

ca. Quelli però che sono stati inseriti nel volume costituiscono un valido complemento alla sezione dedicata all'esposizione generale dei libri.

M. TÁBET

R. L. BURKE, *Divine Love made flesh*, Catholic Action for Faith and Family, San Diego (CA) 2012, pp. 210.

IL card. Burke ha dato alle stampe un prezioso volume dedicato all'Eucaristia; in poco più di duecento pagine il Prefetto del Supremo Tribunale della Signatura Apostolica offre un interessante percorso alla scoperta di due importanti documenti magisteriali: *Ecclesia de Eucharistia* e *Sacramentum Caritatis*. Il volume presenta, oltre all'Introduzione, due parti dedicate al commento dei due documenti citati. Completano il volume una breve Conclusione, una Bibliografia composta di documenti magisteriali, un Glossario contenente i termini più importanti (quali ad esempio: inculturazione, mistagogia, sacrificio, ecc.), oltre a una nota biografica dell'autore e l'indice analitico.

Nell'Introduzione l'autore esplicita i motivi che l'hanno spinto a pubblicare questo libro; a partire dall'analisi socio-culturale – presente anche in *Christifideles Laici* – che vede il cristiano muoversi in un contesto caratterizzato dal secolarismo e dall'ateismo, il card. Burke spiega che è attraverso la partecipazione all'Eucaristia che comprendiamo al meglio cosa dobbiamo fare per portare avanti la nuova evangelizzazione. Si è quindi deciso a pubblicare questo commento a *Ecclesia de Eucharistia* e *Sacramentum Caritatis* nella convinzione che l'Eucaristia è la fonte della nostra vita nella Chiesa e la sua espressione più elevata. L'obiettivo del libro è dunque che il lettore ottenga un più profondo apprezzamento della nostra vita in Cristo nel suo Corpo Mistico, soprattutto per mezzo dell'Eucaristia, e che essa sia fonte di un rinnovato entusiasmo ed energia in vista della nuova evangelizzazione.

L'Introduzione è chiusa da un breve riassunto del contesto storico in cui si sono dati i due documenti commentati: la pubblicazione dell'istruzione *Redemptionis Sacramentum*, il Congresso Eucaristico internazionale cui fecero seguito l'Anno dell'Eucaristia e la Giornata mondiale della Gioventù centrata sul mistero eucaristico ed infine il Sinodo sull'Eucaristia.

Come detto il libro è diviso in due parti: la prima è dedicata all'enciclica di San Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucharistia* e la seconda alla costituzione apostolica post-sinodale di Benedetto XVI *Sacramentum Caritatis*. In entrambi i casi l'autore fornisce un esauriente commento ai due documenti, che ripercorre passo dopo passo. Oltre a presentarne il contenuto, vi aggiunge alcune annotazioni personali provenienti dalla sua esperienza pastorale o dal suo *background* canonistico. Valgano come esempio alcune delle considerazioni che espone alla fine del terzo capitolo, dedicato all'apostolicità dell'Eucaristia: l'autore conclude che la riflessione costante sull'Eucaristia guida a preservare la fede eucaristica nei rapporti con le comunità ecclesiali non cattoliche e al tempo stesso ci spinge ad amare sempre più intensamente la vocazione al sacerdozio ordinato e il servizio pastorale dei sacerdoti.

Nel quarto capitolo, poi, ricorda l'importanza dei vincoli invisibili e di quelli visibili per l'accesso alla comunione sacramentale e sostiene che la partecipazione alla comunione ci porta alla Penitenza perché ci fa scoprire ciò che ci separa dagli altri e da Dio. Da canonista qual è ricorda anche le disposizioni vigenti in materia di intercomunione presenti nel Codice di Diritto Canonico.

Ancora, nel quinto capitolo, parlando della dignità della celebrazione, afferma che «in un certo senso l'intera storia della Chiesa potrebbe essere descritta come la storia dell'obbedienza degli Apostoli al comando ricevuto dal Signore nell'Ultima Cena» (trad. nostra). Ricorre anche all'esperienza ricavata dagli anni di servizio pastorale come Vescovo diocesano per illustrare la necessità della dignità nel culto, necessità dimostrata in primo luogo dall'atteggiamento dei fedeli. In questa stessa linea, l'autore poi sottolinea il richiamo di Giovanni Paolo II alle leggi liturgiche quale manifestazione di amore all'Eucaristia.

Costante in tutta l'opera è il riferimento al sacrificio di Cristo sulla Croce: il filo rosso che unisce tutte le pagine è il desiderio di sottolineare come tutta la vita della Chiesa – e pertanto di ciascun fedele – ha la sua sorgente nel sacrificio di Cristo sul Calvario e che l'Eucaristia è la ripresentazione di quell'unico sacrificio.

Il libro è agile, si legge con facilità e può risultare un'ottima introduzione ai documenti commentati, oltre che ovviamente un piccolo compendio di teologia eucaristica.

G. ZACCARIA

G. DI CORRADO, *Pietro pastore della Chiesa, il primato petrino negli scritti di Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 554.

**D**ON GIUSEPPE DI CORRADO, nato nel 1960, pubblica in questo volume la tesi con la quale ha ottenuto il dottorato in Teologia e Scienze patristiche presso l'Istituto Patristico *Augustinianum*, sotto la direzione di P. Nello Cipriani O.S.A. La prefazione all'opera, a cura di P. Cipriani, ci indica i precedenti di questo lavoro di ricerca: esso s'inserisce in una ricerca molto più vasta, che si è sviluppata negli ultimi decenni con motivazioni ecumeniche sul primato dei Vescovi successori di Pietro. Un forte impulso a tale ricerca venne da una richiesta di Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ut unum sint* del 1995 in cui rivolge ai teologi l'invito a «trovare una forma di esercizio del Primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra a una situazione nuova». L'anno seguente la Congregazione per la Dottrina della Fede organizzò un simposio sul tema: *Il Primato del Successore di Pietro*, al quale partecipò molto attivamente P. Cipriani (p. 5). Lo studio viene definito con le seguenti parole: «Di Corrado ha voluto riempire un vuoto, prendendo in considerazione tutti i testi [di Agostino], anche i più piccoli, attinenti al tema affrontato e inquadrandoli nel loro contesto storico-dottrinale» (p. 6).

Lo studio di Di Corrado vuole indagare a fondo sulle convinzioni dottrinali e sull'atteggiamento pratico di sant'Agostino nei confronti di Pietro e della Sede Romana. È diviso in quattro parti: L'esegesi agostiniana di Mt 16,18-19; Pietro, gli Apostoli, la Chiesa; Gli scambi epistolari con i Vescovi di Roma; Concili episcopali e Sede apostolica nel pensiero di Agostino.

Iniziando sempre da un approccio storico-critico ed evitando slittamenti apologetici, l'autore ci guida alla scoperta dei testi agostiniani sull'argomento, senza trascurare le possibili fonti dalle quali Agostino ha preso l'avvio per le sue dichiarazioni. Lo dimostra la frequenza del titolo "Scritti di altri autori" ripetuto in diversi paragrafi dello studio (pp. 67, 128, 150, 200, 225, ecc.). Ciò vuol dire che Di Corrado non si accontenta di analizzare soltanto i testi del vescovo d'Ippona, ma cerca di sottolineare le novità e le continuità con la tradizione. Inoltre, i testi agostiniani studiati comprendono tutta la produzione

del nordafricano, senza che questo implichi uno sguardo distratto al contesto. Infatti, l'autore ritiene che il linguaggio di Agostino, riguardante il ruolo di Pietro, va considerato nella globalità del sistema ecclesiale e, per tanto, sarebbe improprio «pensare a una semplice prospettiva evolutiva di tale linguaggio» e «sarebbe riduttivo considerare i linguaggi del primato soltanto nell'ottica dell'occasionalità o di una singola contingenza storica» (p. 505).

Nella prima parte (pp. 29-144), si analizzano i testi esegetici che riguardano la *pietra* (Mt 16,18-19), vista come immagine di Pietro, della Chiesa, della fede di Pietro, di Cristo. Nella seconda parte (pp. 145-334) si studiano i titoli preferiti da Agostino per designare il primato di Pietro: *Primus apostolorum*, *Primatus apostolatus*, *Pastor Ecclesiae*, *totius Ecclesiae figuram gerens*, *Cathedra Petri*, ecc. Di grande interesse è la terza parte (pp. 335-424) in cui si analizzano i rapporti personali di Agostino con i diversi romani pontefici (ne conobbe sei durante il suo episcopato), dimostrando non solo il dovuto rispetto ma, si potrebbe dire, la sottomissione filiale. Infine, la quarta parte (pp. 425-474) è dedicata ai concili. In essa, si evidenzia come esiste per Agostino una gerarchia di autorità, conferendo la massima alla Sede apostolica, per poi in ordine decrescente, passare all'autorità del concilio plenario, del concilio episcopale e del vescovo della chiesa particolare.

Lo studio non si limita ad esporre la dottrina agostiniana, ma fa uso delle interpretazioni dei critici. Ma questo utilizzo non è un semplice esercizio di erudizione (come purtroppo siamo abituati a vedere in molti studi): si vagliano le critiche e si manifesta chiaramente quando si è in disaccordo. È il caso (pp. 506-507) dell'opinione di Lettieri che analizza i rapporti tra la chiesa africana e la Sede apostolica da una prospettiva politica anziché pastorale.

Per Agostino, Cristo ha scelto Pietro costituendolo come il primo degli apostoli. Questo atto dà origine alla categoria del primato che si trova già in Cipriano. Dando a Pietro un nuovo nome, Cristo lo antepone agli altri apostoli e, perciò, li rappresenta e parla a nome loro. Non solo: Pietro porta in sé l'immagine della Chiesa, intesa nel senso della sua totalità. In questo modo, Pietro è segno di unità. Agostino afferma che nella Chiesa di Roma è sempre vigente il principato della cattedra apostolica, in essa continua a realizzarsi il primato petrino che si riversa in colui che occupa la cattedra. Per tanto la *Cathedra Petri* è il segno non solo dell'autorità di Pietro ma anche del suo successore. La cattedra ha il medesimo compito che esercitò Pietro fra gli apostoli, principalmente salvaguardare l'unità di tutta la Chiesa.

I testi di Agostino «lasciano aperte delle domande circa il modo di esercitare tale ruolo pastorale che, com'è prevedibile, può assumere forme storiche mutevoli» (p. 516). Come esempio di questa affermazione si propone l'*Epistola* 209, 1, nella quale Agostino chiede al Papa di aiutarlo con un consiglio, non di esercitare la sua autorità. L'inizio della lettera, infatti, dice così: «*Primum gratulationem reddo meritis tuis, quod te in illa Sede Dominus Deus noster sine ulla, sicut audivimus, plebis suae discissione constituit. Deinde insinuo Sanctitatis tuae, quae sint circa nos, ut non solum orando pro nobis, verum etiam consulendo et opitulando subvenias. In magna quippe tribulatione positus, haec ad tuam Beatitudinem scripta direxi: quoniam volens prodesse quibusdam in nostra vicinitate membris Christi, magnam illis cladem improvidus et incautus ingressi*».

La traduzione in alcune edizioni recenti, come quella che riporto di seguito, non rende giustizia al testo originale: «Anzitutto mi congratulo con i tuoi meriti, per il fatto che il Signore ti ha collocato su codesta Sede, senza alcuna scissione tra i suoi fedeli. In secondo luogo ragguaglio la Santità tua sui fatti che ci riguardano, affinché tu ci venga

in aiuto, non solo con la preghiera, ma altresì col consiglio e con la tua autorità. Invio la presente alla Beatitudine tua trovandomi in una gran tribolazione poich , volendo giovare ad alcuni membri di Cristo d'una localit  vicina a noi, agendo da incauto e da imprudente, ho provocato loro un grave danno.»

Invece, l'interpretazione del Di Corrado rende giustizia al testo originale. Ma, non meno eloquente   il seguito (209, 6) della stessa lettera: «*Sed quid multis morer? Collabora, obsecro, nobiscum, pietate venerabilis domine beatissime, et debita caritate venerande sancte Papa, et iube tibi quae directae sunt omnia recitari*» (in questo caso la traduzione   pi  vicina al testo: «Ma perch  dilungarmi? Aiutaci, ti scongiuro, a risolvere questo caso con l'augusta tua piet , Padre santo, degno d'essere venerato con la dovuta carit , e d  ordine che ti vengano lette tutte le relazioni che ti sono state inviate»).

Certamente, lo studio condotto da Di Corrado viene a colmare una lacuna nella riflessione sul primato. Lo stesso autore si rende conto di questa mancanza (p. 145) segnalando alcuni studi parziali e la assenza di una voce specifica in alcuni eccellenti dizionari. Diamo quindi il benvenuto a questo nuovo libro, analisi profonda e serena di un argomento in cui non sempre si trova unanimit  tra gli studiosi.

J. LEAL

M. FAZIO, *Al César lo que es del César, Benedicto XVI y la libertad*, Rialp, Madrid 2012, pp. 128.

«** ** CÉSAR ce qui est   César» est le titre du dernier ouvrage publi  par Mariano Fazio dans lequel il analyse la question du relativisme éthique en vigueur dans la société occidentale à la lumière des enseignements de Benoît XVI. L'Auteur a été le premier Doyen de la Faculté de communication institutionnelle de l'Universit  Pontificale de la Sainte Croix et Recteur de cette même Universit . Etant à la fois historien et philosophe, il retrace l'histoire des courants de pensée qui ont conduit au relativisme actuel, qu'il conjugue avec une analyse philosophique, ce qui aide le lecteur à se faire un jugement pondéré de la situation. Toutefois, il ne se contente pas d'une pure description technique du phénomène, laissant le lecteur dans une impasse intellectuelle, mais propose les enseignements de Benoît XVI pour résoudre la crise du sens, en en particulier son enseignement sur la «saine laicit », de façon à ce que la vérité sur l'homme puisse à nouveau retrouver sa place dans le débat public et qu'elle ait le droit de cité dans la construction du bien commun.

Dans un premier temps, il procède à une analyse du relativisme comme crise de la vérité en décrivant les différentes perspectives philosophiques adoptées à l'intérieur de ce courant de pensée. Il montre ainsi qu'il s'agit d'un terme ambivalent qui peut signifier beaucoup de réalités différentes, bien qu'elles possèdent toutes un point commun: elles nient l'existence de vérités objectives qui sont à la base d'un ordre moral naturel. L'Auteur explique alors ces différentes formes de relativisme par la part de vérité qu'elles contiennent. En effet, il est vrai que la majorité des choses sont relatives, dépendent de la sensibilité, de la culture ou de la manière différente d'affronter les problèmes. Il résume en disant que «presque tout» est relatif, mais qu'il existe un nucléo de vérités objectives que toute personne de bonne volonté peut découvrir au fond de son coeur comme lumière qui illumine la conscience, ce qu'on a appelé traditionnellement la loi naturelle, et que Benoît XVI appelle «principes non-négociables» dans le dialogue social.



Il explique l'émergence de cette pensée par le fait que Dieu, Absolu et fondement de l'ordre moral, a disparu de l'horizon culturel de l'occident comme point de référence universel. Ces courants culturels ont donc voulu le substituer en absolutisant des éléments relatifs: la raison illustrée (l'illuminisme), le sentiment romantique (le romantisme), la liberté (le libéralisme), la nation (le nationalisme), ou encore l'*homo oeconomicus* (le socialisme et le marxisme), tandis que le positivisme a absolutisé le progrès scientifique et promis une société dominée par l'ordre et le progrès. Toutes ces idéologies qui ont cru détenir la clé d'interprétation de la vie humaine et de l'histoire du monde ont été démenties par la réalité du xxe siècle, marquée par deux guerres mondiales d'une violence particulière, la crise économique de 1929 et la création des armes de destruction massive. Il explique que ces idéologies «fortes» qui se sont soldées par des échecs ont ainsi suscité le mouvement idéologique inverse: ne serait-il pas mieux de renoncer à ces pensées fortes pour instaurer un monde tolérant dans lequel il n'y aurait que des pensées subjectives? C'est là le terrain préparé pour la philosophie de Nietzsche. S'il a proclamé la mort de Dieu et de la transcendance et, par conséquent, la disparition des valeurs objectives, c'est pour placer l'homme à sa place. C'est ainsi que l'homme s'auto-érige en maître des valeurs. L'Auteur explique qu'on est ainsi passé d'une absolutisation du relatif à l'absolutisation du relativisme, dans laquelle la vérité et l'ordre moral n'auraient aucune place. L'homme serait au centre du système de valeurs, comme la terre est au centre du système dans la physique de Ptolémée.

Après une brève biographie de Joseph Ratzinger dans laquelle il expose son engagement pour la vérité, il évoque son homélie de la Messe «pro eligendo Pontifice» du 18 avril 2005, dans laquelle le Doyen du Collège cardinalice évoquait la mise en place d'une «dictature du relativisme». Tout en évoquant de manière optimiste l'existence d'une autre mesure – le Fils de Dieu, mesure du véritable humanisme – il laisse un signe clair: l'existence d'une idéologie dominante qui nie l'accès à la vérité. L'Auteur aborde donc les éléments caractéristiques de la pensée relativiste qui conforment une crise de la vérité selon Benoît XVI: l'anthropocentrisme subjectiviste et la relégation de Dieu, la perte de la notion de nature humaine, la désorientation de la liberté et l'absence de dialogue entre foi et raison. Il expose ensuite ses propositions de solutions qui sont substantiellement les suivantes: établir l'existence de Dieu comme fondement (un Dieu qui est *logos*, raison, et en même temps Amour, comme l'indique sa première encyclique *Deus Caritas est*), prendre à nouveau conscience de la condition de créature de la personne humaine et récupérer la confiance dans la capacité de la raison pour connaître les vérités centrales de la nature humaine qui peuvent orienter les décisions morales. Ces vérités doivent ensuite se concrétiser dans la vie individuelle et sociale, au niveau politique et économique.

Pour obtenir cette fin, il propose une «saine laïcité» comme proposition de solution au relativisme. L'Auteur explique pourquoi l'Eglise est une voix autorisée pour résoudre cette crise et comment la doctrine sociale de l'Eglise ne prétend pas octroyer à l'Eglise un pouvoir particulier sur l'Etat, ni imposer sa vision de la société à ceux qui ne partagent pas sa foi et encore moins se mêler à la politique des Etats laissée à la libre initiative du peuple, mais elle désire simplement contribuer à la purification de la raison et à la formation éthique des consciences, apportant ainsi sa contribution pour que ce qui est juste puisse être reconnu et mis en pratique. Benoît XVI propose donc l'instauration d'une «saine laïcité» éloignée du confessionnalisme et du cléricalisme autant que du laïcisme et qui trouve son origine dans la prise de conscience de l'autonomie de la sphère

temporelle de la sphère spirituelle (et non de la sphère morale) et dans l'ouverture mutuelle de la foi et de la raison. L'Auteur conclue qu'une communauté politique fondée sur une saine laïcité se caractérise par un ensemble d'institutions qui reflètent les contenus immuables de la loi naturelle, dans laquelle les questions contingentes sont laissées à la libre discussion des hommes et les questions relatives à la défense de la dignité de la personne humaine s'appuient sur un large consensus social. Après avoir évoqué en quoi la laïcité se différencie de l'indifférentisme, du laïcisme et du fondamentalisme qui sont les écueils dans lesquels elle risque de sombrer, l'Auteur explique que la «saine laïcité» implique que l'Etat reconnaisse la liberté religieuse comme valeur fondatrice de la société, sans considérer que la religion est un simple sentiment individuel et privé, dépourvue de toute incidence sociale. Au contraire, la religion étant organisée dans des structures visibles, elle doit être reconnue comme présence communautaire. Cela suppose que chaque confession, dans la mesure où elle n'est pas en contraste avec le droit naturel et ne représente aucun danger pour l'ordre public, doit se voir garantir le libre exercice de ses activités de culte. Au vu de ces considérations, la laïcité se transforme en laïcisme lorsque les manifestations publiques de la religion sont empêchées (en particulier lorsque les signes religieux sont interdits dans les institutions publiques) ou lorsqu'il est nié aux représentants des différentes religions le droit de se prononcer sur les problèmes moraux qui se posent. Dans ce cas, l'Auteur parle de pays «de confession» laïciste.

Benoît XVI souligne l'importance d'amplifier la raison, dépassant le préjugé scientiste selon lequel les arguments éthiques et politiques seraient purement subjectifs, ce qui implique la recherche d'un savoir unifié, qui intègre la théologie, la philosophie et les sciences expérimentales. C'est dans ce contexte qu'il entend la participation des intellectuels chrétiens et de tous ceux qui partagent une vision transcendante de la personne humaine au changement culturel.

L'ouvrage se termine par des conseils pratiques sur la façon de participer à ce changement, tous fondés sur un optimisme gnoséologique: l'homme est capable de connaître la vérité et d'y adhérer, malgré l'opposition de la majorité de nos contemporains, et de la mettre en pratique dans la vie sociale. Il s'agit d'une oeuvre engageante pour le lecteur qui, confronté à un tel discours, n'a pas la possibilité de rester indifférent. Placé face à sa conscience, il est invité, dès l'introduction de l'ouvrage, à participer à la construction d'une nouvelle culture fondée sur la vérité sur l'homme.

B. BERNARD

A. FERNÁNDEZ, *¿Hacia dónde camina Occidente? Pasado, presente y futuro de la cultura del siglo XXI*, Bac, Madrid 2012, pp. xx + 532.

LA larga y prolífica trayectoria académica del profesor Aurelio Fernández se ve coronada con la publicación de una serie de obras de amplio respiro en las que el Autor saca el mayor partido a su amplísimo repertorio filosófico, teológico y cultural. En este marco se encuadra *¿Hacia dónde camina Occidente?* El título del libro es ya bastante elocuente: un ambicioso intento de mostrar las claves socio-culturales de la última modernidad. Ambicioso porque si algo caracteriza el contexto contemporáneo es la complejidad, la imposibilidad de reducirlo a sistema, la búsqueda del equilibrio a través del cambio continuo. En una época como la nuestra, que tanto valora la especialización, pocos pensadores estarían en condiciones de escribir con éxito un libro de estas características.

Fernández reúne dos rasgos que lo colocan en una posición privilegiada para este cometido: una buena preparación en ámbitos científicos muy desiguales (sus publicaciones abarcan la teología, la filosofía, la sociología, la psicología, la pedagogía, la historia, etc.) y una más que notable capacidad de aunar el saber, gracias a una sólida formación humanística. A diferencia de tantos pensadores contemporáneos, que malogran su erudición porque no logran superar la fragmentación actual de la ciencia, Aurelio Fernández posee la sabiduría del pensador clásico y un criterio de juicio sólido, proveniente de la fe cristiana, que asegura la coherencia de sus reflexiones.

El libro parte de la siguiente inspiración de fondo: la cultura occidental se ha “descarrilado”. La imagen es de Habermas y expresa con claridad lo que ha sucedido en Occidente, que en el último siglo ha decidido abandonar el binario construido durante más de veinticinco siglos de civilización y camina a la deriva sin rumbo. El juicio es sin duda negativo, pero no es la *pars destruens* la sustancia más importante del libro. Lo principal es el esfuerzo por conocer a fondo por qué se ha llegado a tal situación, pues solo así se podrá esperar en el éxito de la *pars costruens*. Este esfuerzo se traduce en un análisis bastante riguroso de los principales autores y corrientes de pensamiento del último siglo. Precisamente este es el elemento más original del libro: la atención del autor no se dirige a los grandes pensadores que están en la base de la cultura moderna y postmoderna. Obviamente estos pensadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger) están presentes en el análisis, pero no son el contenido del libro. El Autor prefiere dirigir su atención hacia lo que podríamos llamar el “producto para el consumo” que en los últimos años han producido esos grandes pensadores. Son autores y fenómenos de masa que están a un segundo nivel, pero que conectan con una gran muchedumbre de personas, originando las tendencias culturales que determinan el modo de pensar y de actuar de millones de personas. Son, si se quiere, los grandes divulgadores culturales de nuestro tiempo. La elección es sin duda acertada y muy original, pues permite al lector alcanzar un conocimiento directo de las causas de un sinfín de fenómenos culturales típicos de los últimos decenios: las diversas formas de pacifismos, el movimiento libertario, la ecología radical, la revolución sexual, la ideología de género, el disenso teológico, el sincretismo religioso, etc.

La estructura del libro comprende cinco capítulos y responde a un orden lógico bastante claro. Retomando la imagen del tren descarrilado, la obra se sitúa en un punto de la historia, que es el lugar en el que se encuentra actualmente la civilización y a lo largo de los capítulos se nos va mostrando de dónde viene ese tren, dónde está en este momento, hacia dónde se está dirigiendo y hacia dónde debería dirigirse. Introduce el libro un primer capítulo en el que se ofrece un recorrido histórico de la cultura occidental, desde su nacimiento (Grecia) hasta el siglo xx. Son cuestiones conocidas por la mayor parte de los potenciales lectores de este libro, por lo que el Autor adopta un estilo ágil. En realidad el verdadero interés de esta introducción consiste en mostrar la fecundidad del cristianismo en la génesis del nacimiento de la cultura occidental.

El segundo capítulo, “¿De dónde venimos?”, ofrece una síntesis del pensamiento de diez protagonistas intelectuales de los últimos decenios del siglo xx. No todos ellos son personajes ligados al mundo académico: algunos provienen del mundo de la finanza (Peccei, fundador del Club de Roma), de la política y el periodismo (Servan Schreiber, propietario-editor de *L'Express*), han puesto las bases de la crítica al liberalismo capitalista (Fromm, Habermas), han favorecido un cambio radical del paradigma antropológico imperante en la sociedad (Gehlen, Lorenz, Morin, Toffler), han consolidado la forma

actual del relativismo postmoderno (Lyotard, Vattimo). Lo que caracteriza a la mayor parte de estos autores es haber difundido eficazmente la semilla contenida en la revolución de mayo del 68. Cada uno de ellos posee sus propios puntos de vista, pero tienen en común una concepción del mundo, del hombre y de la religión cerrada a la trascendencia, y no cabe duda de que, si esta visión hoy se ha “popularizado”, es en buena parte debido a la obra de estos autores.

El capítulo en el que se explica “¿Dónde estamos?” ofrece una descripción bastante completa de los fenómenos socio-culturales que caracterizan el momento actual. El análisis se basa en datos sociológicos, interpretados desde la perspectiva de una sana antropología cristiana que atraviesa todo el libro. La descripción hace referencia a los siguientes ámbitos: los desequilibrios provocados por el mundo tecnológico y científico, la presencia de los medios de comunicación en la sociedad actual, los factores que han desencadenado la crisis económica actual, el tema de la corrupción en el mundo político, la crisis que atraviesan la institución familiar y la educación, la perspectiva moral vigente en la sociedad, el declino de la religión y el ambiguo auge de la religiosidad, y finalmente el espinoso tema de la difusión de una mentalidad anticristiana. Un cuadro, como se ve, bastante completo, presentado críticamente, sin concesiones al “políticamente correcto”, pero evitando caer en estériles generalizaciones negativas.

La parte más directamente propositiva del libro se abre con el capítulo cuarto, “¿Hacia dónde vamos?” En esta parte aumenta el riesgo de que el libro ofrezca una visión demasiado negativa de la situación que atraviesa Occidente. Indudablemente para el Autor la situación es muy crítica, uno de los momentos más críticos de la historia de la humanidad. La crisis es fundamentalmente de carácter antropológico: una visión insuficiente del hombre, reducido a materia e interpretado como si fuera un simple animal, ha provocado terribles cortocircuitos en nuestra sociedad y ha conducido la humanidad a un callejón sin salida. Las señales en este sentido son inequívocas. ¿Qué solución se sugiere para superar esta situación? Es necesario ofrecer un punto de apoyo sólido que nos ayude a confiar en el futuro y que nos oriente hacia una meta. Hemos indicado ya varias veces cuál es este criterio que guía las reflexiones del Autor: la fe cristiana. Pero, entendámoslo bien, no se trata sólo de confianza en la acción salvadora de la Providencia, sino más bien una profunda confianza en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, el convencimiento de que del hombre surge siempre una energía que le permite superar los momentos de mayor abatimiento espiritual y moral. La antropología cristiana es una visión rica y profunda del hombre que ha fecundado las civilizaciones a lo largo de la historia. En realidad, esta visión del hombre coincide en buena medida con el pensamiento clásico y hace suyos los cuatro grandes pilares de la antropología aristotélica: el amor a la verdad, la naturaleza social del hombre, el carácter ético de la naturaleza humana y la originaria apertura del hombre a la trascendencia como clave de su autocomprensión. Para Fernández la solución a la crisis actual pasa necesariamente a través de una conversión cultural y una recuperación de estos elementos fundamentales de la antropología clásica y cristiana.

El libro se cierra con una apasionada reflexión acerca de las posibilidades de superación de la crisis. La humanidad y el cristianismo han demostrado en situaciones similares la enorme potencialidad y capacidad de superación que encierra la civilización cristiana. Ahora bien, la humanidad necesita más que nunca de un faro que le oriente en esta confusa coyuntura. El Autor no duda en señalar cuál es ese faro: el Dios de la revelación cristiana. “¿A dónde queremos llegar?”, es el título de esta última parte. La

respuesta que ofrecen estas páginas es la de un pensador cristiano profundamente convencido de que en el Evangelio «Cristo revela el hombre al hombre».

A. GRANADOS

J.F. HERRERA GABLER, *Cristo exaltado en la cruz: exégesis y teología contemporáneas*, Eunsa, Pamplona 2012, pp. 200.

EL libro se basa en una tesis doctoral en teología, dirigida por el prof. A. Aranda en la Universidad de Navarra.

En el evangelio de san Juan, Jesús se refiere tres veces a su muerte en la cruz de manera enigmática, como “ser levantado” (Jn 3,14; 8,28 y 12,32). ¿Qué significa exactamente esta expresión y por qué se emplea? ¿Qué relación existe entre “ser levantado” y otros términos del cuarto evangelio como “ser glorificado” y “atraer”? ¿Qué vínculo establece Jn entre la crucifixión, la resurrección y la ascensión de Jesús al Padre?

Para responder a estas preguntas, Herrera elige un camino indirecto. En vez de afrontar la exégesis de Jn, prefiere presentar *in extenso* las soluciones que los principales exegetas han ofrecido al respecto. El libro consiste por tanto en un *status quaestionis*, cuya utilidad y valor se justifican por la complejidad del tema.

En la introducción (pp. 11-27), además de explicar el plan de trabajo, Herrera recoge las líneas fundamentales de interpretación de la exaltación joánica en la patrística y entre los autores medievales.

En el cuerpo de la tesis, el criterio para organizar el material no es cronológico, sino temático. Cada capítulo agrupa a quienes sostienen interpretaciones semejantes. Así, el capítulo 1 (pp. 31-38) se dedica a J. Dupont y J.H. Bernard, que proponen una identidad total entre la exaltación y la crucifixión de Jesús en Jn. Ser levantado no significaría nada más que ser alzado en la cruz. Se trata de una opinión minoritaria entre los biblistas, que – con buenas razones – Herrera no comparte (cfr. pp. 183-184).

El siguiente capítulo (pp. 39-81) expone la interpretación opuesta a la anterior, a saber: la “exaltación” de la que habla Jesús se refiere primariamente a su retorno al Padre o ascensión. Entre los defensores de esta línea destacan R. Bultmann, C.-H. Dodd y, más recientemente, G.C. Nicholson. Tampoco esta opción convence a Herrera, pues se apoya en supuestos que a la larga se han demostrado engañosos o simplemente falsos (cfr. pp. 74-81).

El tercer capítulo (pp. 82-150) constituye, por extensión y densidad, el núcleo del libro. Aunque aparecen también otros autores (M.-J. Lagrange, F.-M. Braun, I. de la Potterie y F.J. Moloney), todo gira en torno a la obra de W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (1960, segunda edición 1969), cuyo contenido Herrera expone magistralmente en las pp. 85-122. Para Thüsing, los tres textos de la elevación se refieren a la crucifixión y no a la ascensión. Por tanto, aluden a una exaltación distinta de la glorificación celeste de Jesús. Más precisamente, «la exaltación joánica es la elevación de Jesús al trono de la cruz [...]; o bien, su elevación a la condición de signo revelador de la salvación» (p. 104). En Jn la crucifixión es imagen de una “cosa”: la entronización de Jesús, su reinar para dar testimonio de la verdad, su soberanía sobre el mundo y los hombres.

El cuarto y último capítulo (pp. 151-180) presenta a tres autores (J. Blank, R.E. Brown y R. Schnackenburg) que proponen una interpretación semejante a la anterior: la exalta-

ción se refiere a la cruz, pero ella es también el primer paso en la exaltación o ascensión de Jesús.

Finalmente, en unas "Reflexiones conclusivas" (pp. 181-189), Herrera ofrece un balance de los resultados obtenidos. Por su claridad y riqueza, estas páginas deberían ser lectura obligada para los estudiosos de la teología de Jn. Tras desechar las dos primeras líneas de interpretación, Herrera enumera los puntos comunes a las otras dos (p. 185) y se esfuerza por precisar dónde se encuentran sus divergencias. Aunque intenta mostrar la complementariedad entre los diversos autores, al final toma partido por la interpretación de Thüsing, enriquecida con los aportes de Moloney.

A continuación, Herrera va un poco más allá del *status quaestionis*, cuando se pregunta por qué en Jn se aplica a la cruz el concepto de glorificación (cfr. pp. 187-189). Su propuesta resulta muy interesante, pero demasiado breve. Justamente en este punto se encuentra la principal crítica que se puede dirigir al libro. El lector cierra el volumen con deseos de haber oído más la voz del autor, tras tantas páginas en que la cede a otros. Quizá el método elegido lleva forzosamente a obtener este resultado. O quizá simplemente al autor le faltó más tiempo para desarrollar una propuesta personal completa. Herrera reconoce (p. 189) que es una cuestión sobre la que cabe seguir investigando.

Como crítica menor, se podría discutir la elección de los autores estudiados o la extensión dedicada a cada uno, como ocurre siempre en este tipo de tesis. Por ejemplo, es posible preguntarse por qué Herrera dedica un apartado entero a Odeberg y otro a Lagrange, mientras relega la obra de Barrett a una nota al pie (p. 151). Además, los dos primeros capítulos podrían haber sido más breves, ya que al final se rescata poco de los autores tratados.

Por último, me atrevo a realizar un par de sugerencias para una posible continuación del trabajo. En las conclusiones, Herrera afirma que, entre los autores estudiados en el tercer y cuarto capítulo, "se reconoce un trasfondo isaiano en los dichos de exaltación" (p. 185). Pero las alusiones a Is 52,13 a lo largo del libro son poquísimas y muy breves: cfr. pp. 32-35; 140; 178 (a propósito, se echa de menos un índice de textos bíblicos y otro de autores). Resulta sorprendente que los exegetas hayan prestado tan poca atención al libro de Isaías, que no solo da luz para entender la procedencia de la pareja de conceptos "ser elevado" y "ser glorificado", sino que probablemente podría ayudar también a profundizar en el sentido que tienen estos términos en Jn.

En segundo lugar, con la honrosa excepción de Moloney (cfr. pp. 142-143), ninguno de los exegetas estudiados ha tenido en cuenta el carácter progresivo de la narración para interpretar los tres textos joánicos sobre la elevación. Si se considera la aplicación cada vez más extendida del análisis narrativo a los evangelios, creo que se debería dar más peso a este punto. Cuando Herrera, en la introducción, se refiere brevemente al método exegético, queda la impresión de que únicamente toma en consideración el histórico-crítico (cfr. 22-23).

Que el cuarto evangelio posee una enorme profundidad teológica no necesita ser demostrado. Pero, al abordar el tema de la exaltación de Cristo en la cruz, Jorge Herrera ha conseguido volver a ponerlo de manifiesto de manera tangible.

P.L. GUIDUCCI, *Il Terzo Reich contro Pio XII. Papa Pacelli nei documenti nazisti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, pp. 376.

DAL 1963, con il dramma prodotto a Berlino *Il vicario (Der Stellvertreter)* di Rolf Hochhuth, ebbe inizio una lunga serie di lavori, dal taglio molto diverso, interessati ad evidenziare in negativo la figura di Pio XII (1939-1958), sottolineando una sua sostanziale passività e una certa simpatia verso la Germania nazista durante gli anni della seconda guerra mondiale (1939-1945).

Il Pontefice fu accusato, e – da alcuni – lo è ancora, di essere stato troppo diplomatico, troppo prigioniero di una visione superiore del mondo che egli guardava dall'alto senza dividerne le sofferenze e le tragedie. Specie sulla questione della *Shoah* le polemiche arrivarono a toccare toni duri. Il nucleo dell'ostilità era centrato su un punto: se il Papa avesse rivolto al mondo delle pubbliche denunce, i rastrellamenti, le deportazioni e gli stermini potevano forse essere fermati o almeno attenuati.

Naturalmente, esistono anche molti studi, provenienti pure dall'ebraismo, nei quali Papa Pacelli viene difeso, dimostrando con documenti che le accuse succitate non rispondono alla realtà. La delicatezza del confronto risalta anche con riferimento a quanto contenuto in una didascalia inerente Pio XII posizionata sotto una sua foto esposta nel Museo Memoriale dell'Olocausto Yad Vashem, a Gerusalemme. In tale scritto di taglio divulgativo, che sostituisce una precedente didascalia (molto dura verso Papa Pacelli) si possono leggere – da una parte – affermazioni perentorie: «I critici sostengono che la sua decisione di astenersi dal condannare l'uccisione degli ebrei da parte della Germania nazista costituisca un fallimento morale: la mancanza di linee guida chiare ha concesso a molti di collaborare con la Germania nazista». Dall'altra, nel medesimo testo si permette uno spazio ai difensori, «che ribadiscono che questa neutralità abbia evitato misure più dure contro il Vaticano e le istituzioni della Chiesa in tutta Europa, permettendo così un numero considerevole di attività segrete di aiuto a livelli diversi della Chiesa. Evidenziano i casi in cui il Pontefice offrì incoraggiamento ad azioni che permisero di salvare Ebrei».

In tale contesto, si inserisce l'opera che commentiamo. Il prof. Pier Luigi Guiducci insegna storia della Chiesa presso le Pontificie Università Lateranense e Salesiana di Roma. Non è la prima volta che si è occupato di Pio XII. Nella raccolta *Fontes. Documenti fondamentali di storia della Chiesa* (2005), apparso nel 2014 in formato ebook, testo preparato insieme allo scrivente, ha dedicato una parte al commento del discorso di Pio XII del 2 giugno 1945 (pp. 611-616); inoltre, nel manuale *La Chiesa nella storia* (2008), scritto con Andrea Maria Erba, ha riservato alcune pagine al rapporto tra Pio XII e il nazismo (pp. 623-625). Già nel periodo immediatamente successivo all'uscita del volume che commentiamo, Guiducci ha pubblicato due articoli sul rapporto Papa Pacelli e il Terzo Reich in «BBC History Italia» 13 (2012) 52-57; e «Insegnare religione» dossier 1 (2012) 25-32.

L'obiettivo dell'Autore è quello di contribuire a far luce sulla controversia attraverso lo studio dei documenti nazisti, per essere in grado di rispondere alla domanda: come veniva considerato Eugenio Pacelli dalle autorità del Terzo Reich? Per realizzare una ricerca storica era necessario poter arrivare a consultare lettere, telex, direttive, che avevano sofferto una particolare situazione legata al crollo del regime hitleriano. È noto che ad entrare per primi a Berlino nel 1945 furono i sovietici. Mentre ciò avveniva, da Mosca fu trasmesso anche l'ordine perentorio di individuare tutti i documenti che si

trovavano nella Cancelleria del Reich e in altre istituzioni nazionali e regionali, e di trasportarli subito nella capitale sovietica. Da questo momento in poi, su tutto ciò che era stato consegnato a Mosca, calò il silenzio. A un certo punto, però, negli anni della guerra fredda, i responsabili dei servizi segreti della Germania dell'est (STASI), Erich Mielke e Markus Wolf, chiesero a Mosca di ricevere copia dei documenti nazisti riguardanti Pio XII. Non si conosce ancora l'esatto disegno politico di tale operazione. È certo però (dai protocolli registrati) che tale documentazione venne trasmessa alla STASI. Con il crollo del muro di Berlino (1989) e con la riunificazione della Germania (1990) gli archivi della Germania dell'est vennero posizionati accanto a quelli della Germania dell'ovest. In tal modo, quando le autorità decisero di aprire il sistema archivistico federale agli studiosi, fu possibile ritrovare anche quei faldoni che conservavano i rapporti del Terzo Reich su Pio XII e il Vaticano. Altri archivi studiati da Guiducci sono The National Archives, Kew Gardens, Richmond, Surrey (UK), Fondo German Foreign Ministry and other captured enemy documents from the Second World War, e i National Archives and Records Administration (NARA), College Park, Maryland USA.

Per portare avanti il proprio lavoro, Guiducci ha costruito in primo luogo – con il sostegno di P. Gumpel e dell'università Salesiana – una rete di referenti in diversi Paesi (Italia, Germania, Regno Unito, U.S.A., ecc.) i cui nominativi sono evidenziati nell'Introduzione; sono state coinvolte anche alcune comunità ebraiche (a Gerusalemme e a Roma) e sono persino state studiate le testate giornalistiche naziste del 1939. È stato poi organizzato uno staff di eccellenza per procedere alle traduzioni del tedesco all'italiano.

Non mancano neanche citazioni di fonti editate: Hermann Rauschning, *Colloqui con Hitler* (1996), Joseph Goebbels, *Diario intimo* (1948), *Conversazioni a tavola con Hitler* (2010), Pier Blet *et alii*, *Atti e documenti della Santa Sede relativi alla Seconda Guerra Mondiale* (1967-1981), ecc.

Lo studio si apre con un'articolata prefazione dello storico prof. Peter Gumpel (pp. 7-24). Questi, essendo stato relatore della causa di beatificazione di Pio XII, spiega le ricerche realizzate anche con riferimento all'interazione tra Papa Pacelli e il Terzo Reich. In tale ambito, lo Specialista tedesco non esita a definire l'opera di Guiducci «un esempio addirittura classico dello smascheramento» (p. 23) della falsità della tesi della vicinanza e simpatia di Papa Pacelli riguardo al Terzo Reich.

Di seguito, il lettore può trovare vari esempi delle valutazioni apertamente denigratorie, o diplomaticamente negative o opportunisticamente sfumate, provenienti dagli ambienti nazisti riguardo al Pontefice Pio XII. Le tipologie sono molto diverse: messaggi confidenziali, verbali di riunioni, e perfino vignette satiriche contro la persona dell'allora nunzio pontificio Pacelli. Ogni documento (di solito si presenta la parte più significativa del testo, in versione italiana) viene corredato da un'introduzione e da un apparato di note bio-bibliografiche. Tra tanti esempi, si possono segnalare le parole di Hermann Rauschning su Hitler, del quale si dice che voleva «estirpare totalmente il Cristianesimo in Germania con tutte le sue radici e tutti i suoi rami» (pp. 102-103). In quest'ottica, diventano ancor più chiare le parole di Martin Bormann, capo della Cancelleria del Führer, (6 giugno 1941) sulla totale incompatibilità tra cristianesimo e nazionalsocialismo: «Mai più la guida del popolo dovrà essere ceduta alla Chiesa. Questa influenza va distrutta completamente e definitivamente. Solo il governo del Reich e il partito che lo controlla, i suoi componenti e i suoi membri hanno il diritto di comandare il suo popolo» (p. 68). Non mancano, poi, anche i riferimenti ai falliti tentativi diretti a controllare i collaboratori del Papa, come il P. Leiber, (pp. 280-292). Si trovano pure al-



cuni testi riferiti all'improbabile preferenza del Papa verso il nazionalsocialismo, rispetto al comunismo di Stalin. Nel rapporto Hofmann al servizio stampa Graf Reischach del 29 settembre 1942 si afferma che il Papa nutre la medesima sfiducia e quasi la stessa avversione che ha verso il regime sovietico anche verso la Germania nazionalsocialista. Motivo: la politica tedesca contro la Polonia, contro gli Ebrei e la nomina di Alfred Rosenberg a Commissario del Reich per i territori dell'Est (p. 342). Quasi un anno dopo si dice che l'avvicinamento al Reich è più fattibile rispetto a quello con la Russia, ma che ciò risulta impedito da alcuni "crimini" dei nazisti (sterilizzazione, eutanasia, ecc.) che rendono difficile per il Papa un riavvicinamento al nazionalsocialismo (Rapporto di Kaltenbrunner a von Ribbentrop, 16 dicembre 1943, p. 279).

Uno degli aspetti maggiormente trattati da Guiducci sono i rapporti di Pio XII con gli Ebrei, seguendo una linea di evidente opposizione a quella di Hitler. Già nel 1933, ad esempio, il cardinale Pacelli aveva indirizzato un messaggio al nunzio a Berlino, mons. Cesare Orsenigo invitandolo ad attivarsi per proteggere gli Ebrei. Si era allora in piena "giornata del boicottaggio" (1 aprile 1933) (p. 71).

Davanti alla sistematica persecuzione nazista del popolo ebraico, attuata con metodi da logica "industriale", Papa Pacelli doveva valutare se era preferibile esprimere delle pubbliche condanne o se era più opportuno la promozione di azioni riservate per salvare gli Ebrei. Alcuni fatti contribuirono ad orientare il Pontefice verso una decisione finale (la vicenda dell'Olanda, episodi in Polonia e le ritorsioni in Germania). Era necessario evitare dichiarazioni dirimpenti, e privilegiare azioni discrete, meno beneficiarie di futuri elogi ma efficaci.

Mentre gli Alleati – per motivi di opportunità – tacquero sulla questione ebraica, lo stesso «*Jewish Chronicle*» evitò di pubblicare dati sulle persecuzioni razziali, la stessa Croce Rossa, nelle parole della dirigente Suzanne Ferrière, affermò che «le proteste non servono a nulla; inoltre possono rendere un pessimo servizio a coloro che si vorrebbero aiutare» (pp. 258-259), e mentre la resistenza non incluse azioni a favore degli ebrei, Pio XII appoggiò l'azione dei suoi nunzi (Giuseppe Burzio, Angelo Rotta, Angelo Giuseppe Roncalli), dei vescovi, del clero, degli istituti religiosi, del laicato cattolico. Furono preparati certificati falsi di battesimo, vennero facilitate le fughe e tutelati i nascondimenti, si elargarono somme di denaro, furono distribuite vesti, si organizzarono mense popolari, ecc. Tutto ciò avvenne mantenendo contatti formali con Berlino.

A questo proposito, riveste un particolare interesse la parte riguardante l'operazione di rastrellamento degli Ebrei romani avvenuta il 16 ottobre del 1943 (pp. 223-279, 344-349). In questa sezione l'Autore costruisce un corposo report, che non si limita alla mera presentazione di singoli documenti. In sintonia con altri storici – si può qui ricordare anche l'apporto di Heinz Sproll, *Le Pape Pie XII et les Juifs*, in «*Annales theologici*» 15 (2001) 567-582 – Guiducci offre un apporto singolare (e in alcuni punti inedito) descrivendo le iniziative di Pio XII mirate a far interrompere il rastrellamento e a evitare le conseguenti deportazioni. In tale contesto emergono importanti figure: da quella del padre salvatoriano Pancrazio Pfeiffer a quella dell'avvocato Francesco Pacelli, fino a quella davvero decisiva dello stesso generale cattolico Reiner Stahel. Sono inoltre evidenziate anche le azioni di sacerdoti, religiosi e laici che contribuirono a proteggere centinaia di ebrei. La conclusione che si può trarre è che, grazie in grande misura all'azione pontificia (e alla generosità di molti cattolici), fu possibile interrompere la razzia antiebraica, strappare alla prigionia un alto numero di reclusi e salvare ancora degli ebrei perfino pochi minuti prima della partenza del treno per il campo di sterminio.

Un'altra articolata sezione del libro è quella dedicata all'allocuzione rivolta da Pio XII al collegio cardinalizio il 2 giugno 1945, quando ormai il III Reich era a un passo dalla fine. Si tratta di un documento molto studiato dall'Autore perché in esso il Pontefice chiarisce il proprio atteggiamento mantenuto negli anni del conflitto. La parte citata nel libro ha inizio con il riferimento al concordato del 1933. Il Pontefice afferma che questa intesa, oltre ad essere stata chiesta dal governo tedesco, «procurò qualche vantaggio, o almeno impedì mali maggiori», creando una base giuridica di difesa dei cattolici davanti alla «crescente persecuzione religiosa» (p. 317). Nel discorso si riconosce che la situazione in Germania dopo il concordato si aggravò. Fu il momento della *Mit brennender Sorge* (1937), della quale si dà un'interpretazione. Il documento fu molto chiaro riguardo all'incompatibilità tra la dottrina della Chiesa e l'ideologia nazista sulla razza e il sangue. Fu una presa di posizione durissima e al più alto livello. Se non tutti i cattolici tedeschi accettarono l'enciclica, non si poté comunque accusare la Chiesa di aver taciuto davanti alle affermazioni e alle realizzazioni del nazionalsocialismo. Uno dei risultati negativi, però, fu la recrudescenza della persecuzione religiosa.

Dopo il riferimento all'enciclica di Pio XI, Papa Pacelli rivede gli anni del suo pontificato, segnati dalla guerra, e spiega il proprio agire. Egli – quando lo ritenne utile – non disdegnò le dichiarazioni pubbliche. Tutto ciò emerge dalla *Summi Pontificatus* (1939), dai radiomessaggi natalizi (specie quello del 1942) e da altri interventi (es. udienze private e pubbliche). Il Papa non nascose, poi, ai cardinali che lo ascoltavano, la sorte di tanti vescovi, sacerdoti, religiosi e laici che nei campi di lavoro e in quelli di sterminio avevano sofferto tante sevizie e la stessa morte. Verso questi fratelli si era tentata ogni strada per assisterli ma quasi tutte le iniziative umanitarie furono bloccate. In tale contesto, emerge una frase che nasce dal più profondo del cuore pacelliano: «il nazionalsocialismo ha voluto denunciare la Chiesa come nemica del popolo germanico» (p. 323). A questo proposito, alcuni documenti raccolti nel volume dimostrano che nel Reich erano consapevoli dell'apprezzamento del Pontefice verso il popolo tedesco ma non verso il regime. Si veda ad esempio il rapporto confidenziale trasmesso a von Ribbentrop nel luglio del 1941: «Il Papa stesso, come riportano gli informatori in modo unanime, manifesta un atteggiamento di grande simpatia nei confronti del popolo tedesco e verso il suo carattere. Ciò non si può affermare con riferimento al regime» (p. 170). Se il Terzo Reich non cancellò la Chiesa in Germania fu solo a motivo della guerra in corso. Ma, come si afferma nel discorso del 2 giugno 1945, il Papa era consapevole che con la fine del conflitto il Reich – in caso di vittoria – avrebbe eliminato ogni espressione ecclesiale (p. 320).

Nelle "Annotazioni di sintesi" l'Autore conclude in merito alla tesi inerente una presunta vicinanza pacelliana al Terzo Reich, affermando: «evitando lo scontro frontale, e le dichiarazioni dirompenti, Papa Pacelli scelse per la Santa Sede un ruolo di imparzialità, che non significò né incapacità di leggere gli avvenimenti del tempo, né inattività. In quanto "neutrale" il Vaticano non ebbe chiusi i confini con i territori tedeschi e poté mantenere rapporti diplomatici anche con gli alleati. In quanto "attivo", l'impulso pontificio fu in grado di inviare messaggi, richieste umanitarie, dispacci inerenti prigionieri e dispersi, direttive per quanti operavano nell'opera di assistenza, indicazioni per le situazioni persecutorie, appoggi economici, sostegni in operazioni di tutela dei perseguitati» (p. 328). Si può notare che in queste indicazioni si possono ritrovare importanti parallelismi con l'operato di Benedetto XV durante la prima guerra mondiale.

In conclusione, la documentazione inclusa nell'opera che commentiamo consente di

ribadire con diversi, nuovi e preziosi dati, che Papa Pacelli «conosceva benissimo il mondo tedesco [...]. Era consapevole, per esperienze precedenti, che una politica di scontri frontali rimaneva perdente. Estendeva il conflitto. Creava fratture insanabili. Colpiva i più deboli. Tale convincimento lo segnò nel tempo» (p. 113). Così la sua scelta fu di «mantenere aperti – fin dove possibile – i canali di comunicazione, e operare in modo discreto per resistere all'ideologia e all'azione nazista, e per sostenere i perseguitati di quel tempo» (p. 114).

Chiudono il volume alcuni Allegati, con nuovi documenti inediti (pp. 333-351), delle indicazioni bibliografiche (pp. 353-356) e un utile Indice dei nomi (pp. 357-369). L'opera di Guiducci va inserita, a nostro avviso, nella schiera dei lavori storici accademici che mostrano le scelte di Pio XII nell'ottica dell'azione diplomatica al servizio della carità.

L. MARTÍNEZ FERRER

G. GULLINO (ed.), *Un evento miracoloso nella guerra della Lega Cambraica, 27 settembre 1511. La fuga dalla prigione – attribuita alla Vergine Maria – del patrizio veneziano Girolamo Miani fondatore dei Padri Somaschi*, Atti del Convegno di Studio promosso dalla Congregazione dei Padri Somaschi e dall'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti (Venezia, 6-7 ottobre 2011), Venezia 2012, pp. 336.

**I**N occasione del 500° anniversario della liberazione di San Girolamo Miami dal carcere, è stato celebrato un convegno di studio, promosso dalle Congregazione dei Padri Somaschi, in onore del proprio fondatore. Al centro dell'interesse è l'avvenimento che segnò il mutamento spirituale di Girolamo Miami, il suo imprigionamento durante la guerra della Lega Cambraica, la fuga miracolosa attribuita alla Vergine Maria dallo stesso protagonista, l'abbandono della vita militare e la successiva conversione. Il presente volume raccoglie gli atti del suddetto convegno, sotto la cura di Giuseppe Gullino.

Allo scopo di ritornare alle origini di un personaggio e della sua fondazione, si volle lanciare uno sguardo retrospettivo sul periodo considerato come la preparazione o l'origine della piena maturità spirituale di San Girolamo e della sua fondazione. Come sottolinea nell'introduzione p. Franco Moscone (Preposito Generale dei Somaschi), lo scopo fu di tornare alle fonti, rivivere l'evento alle origini della congregazione somasca, ripercorrendo la vita del suo fondatore fino all'abbandono della vita militare e alla sua conversione. Si volle procedere allo studio della grazia (vissuta da San Girolamo) come contenuta nel "luogo" e nel "tempo", nella convinzione di poter condurre in questo modo una "ricerca storica sulle origini di un carisma religioso" (p. VIII).

A tale obiettivo sembra ottemperare la tipologia diversificata dei contributi. La totalità degli studi sembra coprire, a nostro avviso, tre ambiti tematici. Alcuni contributi vertono alla definizione del quadro per la comprensione della figura del protagonista: la storia della sua famiglia, gli eventi relativi ai suoi più stretti parenti, l'ambiente sociale e culturale dell'epoca, la formazione intellettuale ed umana.

Segnaliamo l'ampio uso di fonti documentarie in alcuni contributi. Così nello studio "Relazione sulle famiglie Miani e Morosini", di p. Giuseppe Oddone, crs, si dispone di un'appendice di oltre 30 pagine dedicata ai documenti. Anche lo studio di G. Gullino su Girolamo e il dono dei ceppi alla Madonna Grande vanta di un ampio uso di fonti primarie. In quest'ultimo contributo si vuole offrire una ipotesi sulla datazione precisa della famosa donazione e sui motivi che vi sono sottesi.

Il secondo ambito focalizza l'evento del miracolo della liberazione e il successivo dono delle catene al santuario della Madonna Grande di Treviso come attestazione della grazia ricevuta. In questo contesto si offre anche un interessante contributo sul suddetto santuario e sulla storia dei miracoli ad esso collegati. Il contributo di David M. D'Andrea (*Et lui proprio contò questo stupendo miracolo: Girolamo Miani e il Quarto Libro dei Miracoli*) offre un interessante studio sul *Quarto Libro dei Miracoli*, un manoscritto della Biblioteca Comunale di Treviso, che è la fonte primaria di studio sul santuario, sui suoi miracoli e anche sui primordi del cristianesimo in Veneto. Un ulteriore contributo verte sull'eco dell'evento miracoloso nelle biografie e nei processi di beatificazione del Miani.

La terza parte è relativa agli aspetti iconografici. Il primo contributo è sui riflessi del culto di san Girolamo e della notorietà dei suoi miracoli sull'arte veneziana del XVII e XVIII secolo sulla figura di Girolamo Miani. Il secondo studio verte sull'agiografia figurata del Miani nel corso del XVII secolo.

Mi pare di poter affermare che l'obiettivo alle radici del convegno di studi è stato ampiamente raggiunto, offrendo anche un interessante prospettiva metodologica sulla ricerca storica del "ritorno alle origini" e forse anche specificatamente agiografica: indagare «il kronos che è stato teatro della vita del giovane Girolamo Miani, per scoprirne quale forza kairologica lo ha cambiato ed alla fine fatto santo» (p. IX).

In conclusione non voglio tralasciare di notare l'estrema cura nella redazione, anche grafica (con tavole e figure), del volume e il merito di una attenta compilazione degli indici, comprendenti i nomi dei personaggi e quello dei luoghi, la cui utilità nella consultazione è immediatamente evidente.

F. TIDDIA

M. KEHL, *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012, pp. 176.

MEDARD KEHL, teologo gesuita tedesco, noto anche per i suoi studi in ambito ecclesiologicalo ed escatologico, aveva già dato prova della sua competenza nella materia con la pubblicazione del trattato «*E Dio vide che era cosa buona*». *Una teologia della creazione* (Queriniana, Brescia 2009, pp. 470). Nel rielaborare il materiale per offrirlo ad un pubblico più ampio, la sintesi risultante ha il merito di coniugare la chiarezza espositiva con la profondità dei ragionamenti, di presentare la dottrina cattolica sulla creazione in dialogo con le istanze del pensiero e della scienza contemporanei, e di saperla mettere in relazione con la prassi e la spiritualità cristiana.

Il libro è diviso in sei capitoli. Il primo costituisce l'introduzione, nella quale Kehl sviluppa l'idea di creazione alla luce della nozione biblica di benedizione divina, il che pone dall'inizio il discorso nei giusti termini di un fondamentale ottimismo cristiano davanti al mondo creato da Dio. La creazione è vista quindi come il primo bene-dire di Dio, che attraverso la sua parola, che è anche amore, dona l'essere alle creature. Si intravede qui un collegamento con l'altra grande benedizione divina, che porta nel mondo una nuova creazione, e cioè la croce di Cristo. Ma l'autore tratterà questo argomento più avanti.

Il secondo capitolo, di carattere epistemologico, riesce ad sviluppare in un modo chiaro l'idea che le diverse prospettive sull'argomento, quella delle scienze, della filosofia e della teologia, non sono in opposizione, ma si completano a vicenda. In questo senso l'autore fa un'affermazione importante: «Insieme a molti scienziati e teologi, sono del parere che l'alternativa "creazione o evoluzione" sia fundamentalmente superata

da molto tempo. Entrambe le parti, le scienze e la fede, parlano dello stesso mondo, ma sotto due punti di vista molto diversi ed entrambi i punti di vista sono importanti per noi uomini. Insieme offrono una visione del mondo molto più ricca di quella che possono dare se presi ciascuno per conto suo» (p. 13). A questo proposito l'utilizzo di alcuni verbi si rivela molto efficace: la scienza spiega, la filosofia cerca di comprendere, mentre la teologia si stupisce e ringrazia.

Il terzo capitolo si propone di mettere a confronto l'idea cristiana di creazione con altre visioni del mondo nel loro rapporto con Dio. Alla domanda se il mondo non sia frutto semplicemente di un cieco caso oppure la materializzazione di forze divine, il cristianesimo risponde che il mondo non è né l'uno né l'altro, ma è "creazione". In questo punto l'analisi di Kehl va al cuore della problematica attuale, in quanto prende atto del fatto che oggi c'è un'oscillazione tra due visioni estreme: da una parte il deismo, che vede Dio completamente separato dal mondo, cancellando così la sovranità divina sulla creazione; e dall'altra un evolucionismo tendente al panteismo, che vede Dio troppo unito alla sua creazione. In fondo, come aveva già spiegato più profondamente nel primo libro, Kehl segnala l'idea di creazione come capace di armonizzare la differenza e la relazione, o, se si vuole, la trascendenza e l'immanenza divina. Questo è possibile se si intende l'idea della creazione continua insieme a quell'altra della conservazione nell'essere. Fondamentale dunque l'insistenza nella libertà divina creatrice, in quanto la rivelazione cristiana dice che Dio ha creato tutto dal nulla per amore. Altro elemento interessante è l'importanza della prassi cristiana della preghiera, che l'autore segnala come elemento illuminante. Infatti, se non vi fosse una qualche relazione tra il mondo e Dio, non avrebbe senso la preghiera, come neanche lo avrebbe se ci fosse confusione più che relazione.

Proprio ad un'analisi della rivelazione biblica sulla creazione dedica Kehl il quarto capitolo del libro, concentrando la sua attenzione sulle prime pagine della Genesi, cuore della dottrina biblica sull'argomento. Qui troviamo una spiegazione dell'origine della fede israelita nel Creatore, in rapporto con i miti pagani, ma sapendo anche sottolineare gli elementi che caratterizzano l'originalità biblica, cioè il monoteismo di Dio trascendente e libero, una "democratizzazione" della dignità dell'uomo e della donna creati ugualmente a immagine e somiglianza di Dio, il disincantamento del mondo, come ad esempio nel fatto che le stelle sono create e quindi non sono di natura divina. Kehl accentua in diverse occasioni un altro elemento importante della concezione biblica, e cioè che la creazione non riguarda solo l'inizio, ma che Dio l'ha aperta al futuro, in quanto si tratta di una creazione continua ma anche di una nuova creazione, perché Dio agisce sempre nella storia e rinnova tutto. In questo senso è molto pertinente l'avvertimento dell'autore di non confondere inizio con origine. Forse un contrappunto critico lo si potrebbe osservare a proposito dell'interessante comparazione della liturgia giudeocristiana con i miti antichi come un rivivere nel presente l'originario (cfr. p. 53), nel senso che si potrebbe esplicitare lì l'idea sviluppata da altri autori della sostituzione, nel cristianesimo, del mito con la storia della salvezza. Ci sono altri elementi efficacemente sottolineati da Kehl, a mio avviso, come ad esempio l'idea del mondo come la casa che Dio, il Creatore, affida agli uomini sue creature. In questo senso, si supera andando molto in là l'accusa diffusa negli anni '70 all'idea biblica del dominio del cosmo da parte dell'uomo come causante dei disastri ambientali, in quanto nella concezione della Genesi non c'è nessuna traccia di invito alla distruzione.

Kehl non si sottrae al difficile compito di parlare oggi della situazione dei progenitori nel paradiso e dell'origine del male. È interessante la sua spiegazione dell'ingresso della

morte nel mondo (che si serve della riflessione di Leo Scheffczyk, cfr. p. 70). Ma ancora più illuminante, secondo me, è la riflessione che cerca di ridimensionare l'idea – del resto così diffusa in alcuni ambienti – che in fondo la disubbidienza era in qualche modo necessaria per la crescita dell'uomo, che diventa così adulto e quindi indipendente da Dio (cfr. p. 73). L'autore sottolinea che solo Dio poteva sopportare la conoscenza del male e proprio per questo voleva evitarlo agli uomini. Solo Dio può mettere dei limiti al male. In questo senso si apre una comprensione del peccato originale come abbandono della fiducia nel fatto che l'ordine della creazione di Dio è la cosa migliore per noi, cioè la non accettazione della nostra finitezza, che viene allora vissuta come un male. Si rivela molto efficace la lettura cristologica della vicenda adamitica che l'autore propone nello stabilire un parallelismo fra la tentazione primitiva del serpente e le tentazioni subite da Gesù, nuovo Adamo, nel deserto. Questo permette di sviluppare alcuni elementi già presenti nella miglior tradizione dei Padri e Dottori, quali la libertà umana davanti alla tentazione, la visione della morte come castigo, il fatto che la diffidenza da Dio altera la vita dell'uomo. Tuttavia, Kehl evita di entrare troppo in altre spinose questioni suscitate dal peccato originale e la sua specificità (il che implicherebbe anche la questione dello stato di giustizia originale), come prova anche il fatto che la sezione ad esso dedicata nel capitolo successivo è dovuta ad un altro autore. Più indovinato mi sembra invece il modo col quale Kehl tratta del tema "Gesù e la creazione", che per certi versi, a mio modo di vedere, è abbastanza originale e suggestivo. L'autore inoltre insiste giustamente nel concepire la nuova creazione della quale ci parla il Nuovo Testamento come qualcosa di ontologico.

Il capitolo quinto è dedicato ad una serie di domande che suscita la fede nella creazione nell'uomo di oggi, anche se ovviamente si tratta di problematiche, particolarmente quelle sulla sofferenza e l'origine del male, che riguardano in realtà l'uomo di ogni epoca. Nella spiegazione della teodicea è da apprezzare lo sforzo per presentare in modo convincente l'attributo divino dell'onnipotenza (non mancano, infatti, oggi alcune proposte che vorrebbero ridimensionarla), la quale non cede davanti alla presenza del male nel mondo, anzi si manifesta in un modo ineffabile nella croce di Cristo. L'autore fa vedere inoltre come l'autonomia e la libertà delle creature, volute da Dio in quanto desidera di essere amato liberamente, implicano in qualche modo la possibilità di prendere una strada diversa, e dunque del male.

Seguono due paragrafi non dovuti in modo immediato alla penna di Kehl. Il primo sul peccato originale, di Michael Sievernich, come abbiamo precedentemente anticipato. L'altro, sul rapporto fra fede nella creazione e scienze naturali, di Hans-Dieter Mutschler. Di quest'ultimo, lasciando ora da parte le riflessioni sul caos e il caso, mi sembra particolarmente efficace l'argomentazione di fronte all'ateismo materialista.

Kehl riprende il discorso per toccare due ultime tematiche. In primo luogo l'etica ecologica, sviluppando una corretta visione della responsabilità per il creato dove il primo posto è occupato giustamente dalla creatura umana. Il capitolo conclude con una riflessione, non priva di bellezza, sul potere e il significato della preghiera di petizione nel contesto della dottrina della presenza provvidente di Dio nel mondo.

La dimensione simbolica affiora più esplicitamente nel breve e ultimo sesto capitolo del libro, il quale, sotto l'angolatura della spiritualità della creazione, segnala alcune immagini (artista, re, padre/madre) che esprimono la fede nel Creatore. E finisce esponendo brevemente le affermazioni dei simboli della fede riguardanti il Creatore, che è il Dio Uno e Trino, come si evince anche dalla tradizione liturgica della Chiesa. In questo

modo Kehl conclude aprendo la riflessione ad una concezione trinitaria della creazione, che è una delle sfide, direi la sfida più importante, dell'attuale teologia della creazione. La considerazione che tutto è stato creato in Dio, che siamo diversi da Dio ma viviamo in qualche modo in lui, si può capire solo alla luce del fatto che Dio stesso è relazione, amore che dona spazio per l'esistenza dell'altro, perché già prima di creare, se si potesse parlare così, Dio in sé stesso è mistero di amore e di comunione.

Come si è visto, ci sono tanti elementi per congratularsi con l'autore del libro. Vorrei concludere solamente sottolineando come la pubblicazione di questo volume, insieme a quella trattazione precedente più ampia, fa capire nuovamente come la teologia della creazione ha bisogno di non essere emarginata all'interno delle discipline antropologiche, ma di essere sviluppata come trattato a sé, per riconoscere l'importanza che il primo articolo della fede ha come fondamento delle altre parti della teologia che si occupano del progetto salvifico della Trinità.

S. SANZ

J. LEAL, *Credibile... quia ineptum. Tertuliano y el problema de la interpretación*, Edusc, Roma 2012, pp. 186.

EL autor, docente de Patrología en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y en el Instituto Patristico «Augustinianum» (Roma), ha querido analizar en esta obra la metodología del célebre escritor cartaginés Quinto Septimio Florente Tertuliano, comúnmente conocido como Tertuliano (160-220 ca.). El volumen es fruto de una recopilación actualizada y complementada de diversos estudios precedentes, y lleva el título de una expresión de Tertuliano que guarda relación con otra más conocida a él atribuida, pero que no aparece en sus escritos: «credo quia absurdum». Este particular deja entrever, ya de por sí, que una de las intenciones del autor del libro reseñado es restituir a los escritos de Tertuliano, en lo posible, su verdadera faz, es decir, exponer su más exacto significado, sometiendo a examen opiniones comunes o generalizadas que han podido desdibujar el pensamiento del notó escritor norafricano. En este sentido es notable el diálogo que establece Leal con los más calificados estudiosos del pensamiento de Tertuliano.

En sus doce capítulos, el volumen aborda una serie de cuestiones fundamentales, que ilustraremos brevemente. Los dos primeros capítulos son en parte de carácter introductivo al pensamiento de Tertuliano. El primero trata del estudio de "la lengua y las traducciones, premisas para la interpretación" (pp. 1-18). El autor, dejando de lado algunos aspectos de menor importancia o ya suficientemente examinados, se detiene en los sistemas a los que se ha recurrido para la determinación del lenguaje del Cartaginés, conocido por su concisión y dificultades interpretativas. Leal se inclina por el estudio de la relación entre la forma y el contenido, o mejor dicho, entre el estudio terminológico y la interpretación del pensamiento completo. De este modo: «inducción y deducción se complementan mutuamente al servicio de la interpretación tanto de los textos aislados como del conjunto de una obra o de la entera producción del norafricano» (p. 153). Sobre la traducción griega de las obras de Tertuliano, se reafirma la idea de que, en el ámbito del estudio tertuliano, no queda otro recurso que el de recurrir al *corpus* latino, puesto que de los originales griegos quedan solo pocos fragmentos y no hay seguridad alguna de su autoría. El segundo capítulo examina las "fuentes" a las que recurre el Car-

taginés (pp. 19-31), Leal señala dos aspectos principales: el uso primordial de la Escritura y la necesidad que hay de distinguir en Tertuliano entre fuentes eclesiásticas y paganas. El autor enumera con precisión los oráculos montanistas de los que Tertuliano se sirve explícitamente, el uso que hace de los Padres y escritores eclesiásticos, el probable recurso a las fuentes gnósticas y el empleo de las fuentes clásicas. De éstas se señala que el norafricano hace un uso preponderante, pero no servil, de los escritores griegos, con gran predominancia de Platón.

A partir del capítulo 3 comienzan una serie de estudios sobre lo que se podría denominar la relación entre fe y razón en Tertuliano. Respecto al “uso de la razón” (pp. 33-39), después de indicar que no parecen acertadas las opiniones según las cuales Tertuliano rechazara la reflexión racional en su argumentación, Leal enumera las reglas utilizadas por el Cartaginés (siete en total) para proceder en su razonamiento de un modo riguroso. Se señala la influencia estoica en el pensamiento de Tertuliano; una filosofía especialmente presente en el ambiente cultural del tiempo. Este argumento es sucesivamente profundizado en el capítulo 4, que lleva por título: “La filosofía y los filósofos” (pp. 41-49). El autor señala que las obras del norafricano, en las que hay una abundancia de referencias a los filósofos en general, no se pueden considerar simplemente de cuño filosófico, sino que Tertuliano presenta un pensamiento propiamente teológico, que se mueve alternativamente entre argumentos de autoridad y de razón. Por tanto, advierte Leal, se debe reconocer que el Cartaginés se interesó por la filosofía en el sentido de haberse abierto al patrimonio espiritual de la humanidad para construir su pensamiento de fe. Complementario al capítulo precedente es el que trata de “la herencia filosófica y la interpretación del *rationale* en Tertuliano” (pp. 51-59), estudio, a mi entender, de especial interés. El autor señala la recepción por parte de Tertuliano de algunas tesis platónicas y del influjo de la filosofía estoica, particularmente de Séneca. En este contexto, el norafricano concibe el bien como algo que está estrechamente unido a la acción de Dios creador, a la naturaleza, a la razón, a los ángeles, mientras que el mal tiene su origen en el demonio, que ha introducido como una segunda naturaleza en el mundo; una naturaleza irracional, opuesta al *lógos*. Sin embargo, en Tertuliano no se puede hablar de un pensamiento dualista de tipo maniqueo: la irracionalidad es posterior a la racionalidad, a la naturaleza y, por tanto, a la creación. La culpa de Adán fue causada por obra del diablo pero por intervención de la voluntad humana. A los cristianos cabe renunciar al demonio, a sus pompas y a sus ángeles seguidores. Ciertamente, como advierte Leal, no puede extrañar que en Tertuliano algunas cuestiones, como la angelología o la naturaleza del pecado, sean todavía algo deficientes: son temas que la teología irá ilustrando cada vez mejor en momentos sucesivos.

A partir del capítulo 6 hasta el 8 se entra en algunos temas más directamente teológicos. El estudio se dirige primero al examen del principio básico de la hermenéutica de Tertuliano, la “*regula fidei*” (pp. 63-80), terminología que el Cartaginés intercambia frecuentemente con otras equivalentes. La expresión indica la fe originaria, antigua, el núcleo fundamental de la fe cristiana; o bien, la Tradición Apostólica, el conjunto de la revelación divina. Este principio es para Tertuliano tanto el fundamento del estudio de la Escritura como la luz que orienta la verdad de la razón. En su amplio examen de la cuestión, siempre en diálogo con otros estudiosos, Leal señala el progreso que se advierte en Tertuliano respecto a Ireneo, tanto por sus más frecuentes referencias a la *regula fidei*, como por la amplitud del contenido que le atribuye, aunque precisa que no existe un credo ya fijado terminológicamente del que Tertuliano pueda depender. Los dos ca-



pítulos que siguen ( pp. 81-114) abordan la teoría general de la exégesis de Tertuliano y la cuestión de los sentidos bíblicos. Sobre este último aspecto, el Cartaginés utiliza una terminología variada, que Leal ha intentado precisar del mejor modo posible. Una terminología precisa no se encontrará, en efecto, hasta época muy posterior. Respecto a las reglas hermenéuticas, se señala como toda la obra de Tertuliano gira alrededor de la comprensión de la Escritura. Merito del estudio de Leal es haber contribuido positivamente al análisis de conjunto de la exégesis de Tertuliano, una laguna que todavía no se ha colmado. Junto al principio fundamental de la *regula fidei*, examina otros, ya detectados por otros estudiosos, como el de la coherencia, el de la antigüedad, el contexto, la *disciplina rationis* y varios más (pp. 92-92). Lo que especialmente quisiera poner de relieve es la indicación que hace el autor sobre el hecho de que Tertuliano basa la estructura de sus obra sobre la Sagrada Escritura. Otra idea que resulta de especial interés es el hecho de que el Cartaginés era perfectamente consciente de la necesidad de acudir a normas hermenéuticas para leer la Escritura, aunque no hubiera logrado establecer una sistematización. Aplicaba un método u otro según las necesidades particulares de cada tratado.

En los tres capítulos siguientes, 9 al 11, se analizan – como indican los títulos que el autor establece – algunas cuestiones de índole histórica. A mi entender, sin embargo, el capítulo 9 que lleva por título “La crítica de los datos históricos en Tertuliano” (pp. 115-130), se extiende también a una dimensión claramente teológica. Se estudia, en efecto, el tema de la sucesión apostólica y el primado de Pedro. Es una exposición atenta, en la que Leal, como en las otras partes de la obra pero tal vez con más fuerza, entra en dialogo cerrado con las diversas opiniones sobre el tema. Al autor no se le ocultan las dificultades de interpretación de algunas expresiones tertulianas, en particular, «*ad omnes Ecclesiam Petri propinquam*», y es consciente de las diversas posturas interpretativas; por eso, su conclusión de que en el pensamiento de Tertuliano «se afirma la unidad entre los apóstoles, a la vez que se subraya la distinción especial de Pedro» (pp. 129-130), y de que «la *Ecclesia Petri propinqua* es toda iglesia emocional – y no solo, como afirmaba Harnack, especialmente – cercana a Pedro» (p. 130), parecen irrefutables. El segundo tema de índole básicamente histórica confronta la relación entre “montanismo y tertulianismo” (pp. 131-142). Sobre este tema, del que se ha escrito mucho pero no siempre del modo más acertado, me parece muy atinada la opinión del autor según la cual no parece que el norafricano haya mantenido la línea original del montanismo. Por eso concluye afirmando que no parecen identificables el montanismo primitivo y el tertulianismo. Por último, en el capítulo 11 se aborda el tema de “Tertuliano como fuentes histórica” (pp. 143-151). El apartado aborda concretamente el tema de la fiabilidad de los textos tertulianos sobre la cristianización de África, sobre todo en tres aspectos: si se realizó desde Roma, quiénes la realizaron y por qué vías de penetración. Para Leal, el modo de proceder de Tertuliano parece basado en los conocimientos históricos de la época, y, en cualquier caso, su percepción de la iglesia de Roma es altamente positiva. El norafricano parece de hecho confirmar y abundar en los datos que se obtienen por otras fuentes.

En la conclusión (pp. 153-158), el autor resume los principales elementos que, según su entender, están en la base del sistema de Tertuliano; entre otros: su apertura a la trascendencia, su visión de la *regula fidei* como una realidad dinámica, la importancia que da a la razón en su servicio a la inteligencia de las propuestas religiosas, y su situación histórica, que le lleva a estar en línea con los que le precedieron – por lo que se refiere a la terminología y al contenido de la exposición – pero con gran originalidad de pen-

samiento teológico. Señalemos por último que, ante la calificación de Tertuliano como fideísta por parte de algunos estudiosos, Leal examina dos textos claves, *Carn.* 5,4 y *Praescr.* 7,9, de los que deduce un modo más exacto para describir la verdadera perspectiva del pensamiento del Cartaginés. Con sus palabras: «La comunicación del ámbito trascendente se opera, en un primer grado, con la Escritura y la Encarnación. Pero estas realidades se reciben a través del prisma vital de la *lex orandi* que se articula en la *regula fidei* – segundo grado –. Y es aquí, en el tercer grado, donde operan las categorías propias del pensamiento de Tertuliano, instrumentos lógicos que le permiten ordenar los datos de que dispone: esta es su originalidad. Se sirve del conocimiento racional cuando tiene necesidad de recursos argumentativos, pero éste no puede “añadir” nada al conocimiento superior: la verdad de fe se obtiene por otros medios y regula el conocimiento inferior» (pp. 157-158).

Solo me queda felicitar al autor por su interesante obra y añadir una pequeña crítica al editor de la colección «Quaderni di Storia della Chiesa» (QSC) donde la obra ha sido incluida como segundo volumen. Se trata de la dificultad de tener el libro abierto en el lugar que se desea para gustar de la lectura de la obra.

M. TÁBET

L. MARTÍNEZ FERRER (a cura di), *L'evangelizzazione e l'identità latinoamericana. 200° aniversario dell'Indipendenza dell'America Latina*, Edusc, Roma 2012, pp. 68.

**L'**EVANGELIZZAZIONE e l'identità latinoamericana recoge las ponencias de la Jornada de Estudio celebrada el 10 de noviembre del 2010 en la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), con ocasión del Bicentenario de la Independencia de América Latina. En ésta intervinieron el cardenal Marc Ouellet, Prefecto de la Congregación para los Obispos y Presidente de la Comisión Pontificia para América Latina; los profesores Luis Martínez Ferrer y Rafael Jiménez Cataño de la Pontificia Università della Santa Croce; y el prof. José J. Hernández Palomo, de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Sevilla).

Los trabajos presentados salen al paso de algunas corrientes historiográficas que desde una perspectiva ideologizada presentan la Independencia de América como un proceso de oposición a la evangelización; y la identidad americana como algo ajeno a la inculturación de la fe. A través de unas palabras de Benedicto XVI, el card. Marc Ouellet abre el debate sobre el tema: «¿Qué ha significado la aceptación de la fe cristiana para los pueblos de América Latina y Caribe?» (p. 12).

A lo largo de estas páginas se pueden encontrar puntos de reflexión sobre cómo la fe, transmitida a través de la evangelización, ha sido configuradora de la identidad americana: cómo ésta es fruto de una nueva síntesis en la que encontramos ruptura y continuidad con las religiones y las culturas precolombinas, pero donde prevalece más la integración que la yuxtaposición de elementos de una y otra. El prof. Martínez Ferrer, tras hablar de las diversas posiciones historiográficas – triunfalista, de resistencia y la que llama de “humildad historiográfica” –, considera ésta última como la más equilibrada, ya que descubriendo las aportaciones de la colonización y de la evangelización sabe señalar también las deficiencias. Además, resalta la diversidad del proceso evangelizador según la zona geopolítica. Ante las conclusiones simplificadoras de las posturas “trium-

falista” y de “resistencia”, el autor trata de recorrer la postura intermedia, advirtiendo que es en el presente donde encontramos la muestra más clara de hasta qué punto la primera evangelización consiguió penetrar en las almas de los indígenas y no significó sólo una destrucción de las culturas. La contribución de la primera evangelización a la identidad americana se manifiesta en que ha animado y continúa vivificando «todas las culturas latino-americanas a través del humus católico, que ha sobrevivido a lo largo de los últimos quinientos años» (p. 32).

Un modelo singular de esta nueva identidad se da en Nueva España (México), en concreto con el surgimiento, desarrollo y extensión de la devoción a la Virgen de Guadalupe. Es un ejemplo de continuidad con las creencias ancestrales; de integración, de síntesis y también de ruptura. El prof. Jiménez Cataño ha recogido en su trabajo distintas citas del premio Nobel de literatura, Octavio Paz, un personaje al que difícilmente se podría tildar de filocatólico. Sus palabras confirman las siguientes afirmaciones: «La Virgen de Guadalupe está en el corazón de nuestra identidad nacional»; «es modeladora de una nación»; «no se puede entender México» sin ella; «es madre de nuestra patria y de nuestra libertad» (cfr. *Congreso guadalupano: Guadalupe. Conciencia de nación*, México, 7-8 octubre 2010), (pp. 33-34).

Las conclusiones que podemos extraer de esta Jornada quedan reflejadas en el artículo del prof. José J. Hernández, que a modo de epílogo habla de la evangelización como motor de la colonización (cfr. p. 57) y del papel de la fe en el proceso de Independencia (pp. 60-61). De los tres elementos básicos del proceso de Independencia – Monarquía, Constitución y Cristianismo –, los dos primeros serán discutidos y corregidos, mientras que el Cristianismo se mantendrá como parte de la conformación identitaria americana (cfr. p. 62). Ejemplo de ello será que los símbolos religiosos tradicionales lo serán también de las revoluciones del siglo XIX y XX. Es más, a falta de una conciencia nacional unitaria, dice el autor «que lo que surgió y prevaleció es una identidad territorial, marcada por una gran diversidad de rasgos culturales pero asentada precisamente en valores religiosos compartidos, como la unidad en torno a la fe católica y a las advocaciones regionales integradoras (La Virgen de Guadalupe, la Concepción o el Cristo de los Milagros...)» (p. 67).

Podemos decir, para acabar, que la publicación que presentamos va a la raíz de los aspectos clave y más controvertidos de la colonización y evangelización y, por ende, de la historia de América en su período colonial y en el proceso de Independencia. Como dice certeramente José J. Hernández, «la Independencia de la América española no constituyó un movimiento anticolonial, como muchos afirman, sino que formó parte de una disolución de la Monarquía Española y la espiritualidad cristiana «pervivió en toda la complejidad del paso de la América Monárquica a la Republicana» (p. 67).

Los argumentos son sumamente actuales, no sólo por la celebración de este aniversario, sino porque además se entra a fondo en el debate de la validez, legitimidad y modo en que debe llevarse a cabo la inculturación de la fe. En este sentido, es iluminadora la apreciación del Prof. Martínez Ferrer: «Cuando se separa de la evangelización, la inculturación pierde las propias coordenadas [...] la cultura se pone en el centro, por encima de la persona misma» (p. 32).

En el debate concurre también la visión relativista, que pone todas las culturas al mismo nivel, exaltando con idealismo los valores étnicos, contraponiéndolos a la acción evangelizadora (cfr. p. 12). Por el contrario, tal como se desprende de las ponencias publicadas, la cultura debe entenderse como fruto del encuentro, de la apertura, del

diálogo. A este respecto, son clarificadoras las palabras de Benedicto XVI a los obispos mexicanos a quienes invitaba a favorecer y respetar las costumbres «sin renunciar a su identidad»: «el mensaje cristiano refuerza e ilumina los principios básicos de toda convivencia» (Benedicto XVI, *Discurso a los Obispos mexicanos*, en visita *ad limina*, 23 de septiembre 2010) (p. 68).

M. FUSTER CANCIO

M. MIRA, *Apostolado y filiación divina. La relación interpersonal en Máximo el Confesor*, Edicep, Valencia 2011, pp. 526.

MANUEL MIRA es profesor de Patrología en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y cuenta con diversas publicaciones sobre la teología de los Padres de la Iglesia en lengua griega. Este nuevo libro, que versa sobre las enseñanzas de uno de los grandes Padres de la Iglesia de Oriente, san Máximo el Confesor (580-662), está estructurado en dos partes claramente diferenciadas. La primera: *El apostolado* (pp. 23-350), la más amplia, abarca los cuatro primeros capítulos, mientras que la segunda: *La adopción filial* (pp. 353-406), comprende el quinto y último capítulo.

El Autor expone el pensamiento del Confesor mediante un análisis detallado de los textos maximianos, siguiendo el orden cronológico de su composición. En el primer capítulo: “El apostolado en los primeros escritos”, se estudian las siguientes obras: *Capita de caritate*, *Epistula 2* y *Quaestiones et dubia*. Al final del capítulo, el Autor llega a la siguiente conclusión: «En las obras de este primer periodo se encuentran numerosas enseñanzas sobre la actuación apostólica. *Capita de caritate*, incluso la describe desde un punto de vista metafísico, al afirmar que es el modo en que las criaturas, hablando, actuando, o siendo contempladas, pueden favorecer el ser bien de las otras criaturas. Además, hemos percibido la existencia de tres esquemas de los que forma parte la actividad apostólica. En primer lugar, encontramos la idea de que quien soporta las ofensas enseña la caridad al agresor, y consigue unificar la naturaleza humana; este esquema aparece en los *Capita de caritate* y en la *Epistula 2*, según la cual lo vivió en primer lugar Cristo, y tras Él, cuantos lo han seguido. El segundo esquema está ampliamente documentado en obras dedicadas a la formación de los monjes, como son las *Quaestiones et dubia*: la enseñanza sigue a la práctica y a la contemplación, que purifican al monje y le permiten enriquecerse con las luces divinas, respectivamente. El tercero se encuentra de nuevo en la *Epistula 2*, destinada a un alto funcionario de la administración imperial: el hombre debe divinizarse con las virtudes y la caridad, y entonces da a conocer en sí mismo a Dios, que por su naturaleza es incognoscible» (pp. 101-102).

En el segundo capítulo: “El apostolado en los escritos de los años 628-630”, se estudia la misión apostólica en *Ambigua* y en algunas *Epistulae* contemporáneas de esta obra. El Autor indica la aparición de un nuevo esquema en *Ambigua*: «Sólo en el *Ambiguum 30* alude a un esquema apostólico distinto, consistente en la obtención de la vida de los demás con la muerte propia, a imitación del Señor. Esta formulación retoma lo dicho por los *Capita de caritate* IV, 90, que exhortan a aceptar incluso ser matado sin dejar de rezar por el injusto agresor, citando 1Cor 4, 12-13» (p. 167). Al final del capítulo, el Autor ofrece una síntesis del contenido: «En los escritos de los años 628-630 Máximo emplea en tres ocasiones el esquema apostólico según el cual el hombre divinizado manifiesta a los demás hombres a Dios en sí mismo [...]. Esboza en algunos escritos de esta época el esque-

ma apostólico de práctica, iluminación y transmisión del conocimiento recibido, pero de modo muy esquemático» (p. 176). Después de señalar que sólo existe una alusión al tercer esquema de la muerte por la salvación de los demás, continúa el Autor: «La preminencia del primer esquema se debe en primer lugar a que los escritos compuestos por el Confesor en este periodo no desean exponer la doctrina ascética, en la que ese segundo esquema encuentra su puesto natural, sino reflexiones metafísicas para corregir las interpretaciones origenistas de los textos del Nacianceno [...]. El bizantino muestra en este periodo una cierta desconfianza hacia la actividad apostólica explícita» (p. 177).

El tercer capítulo: “El apostolado en los escritos de los años 630-638”, comienza así: «Incluimos dentro de este largo periodo de tiempo las obras que Máximo compuso antes de enfrentarse directamente con el monotelismo, pues esa discusión absorberá la atención del Confesor y marcará el tono de sus escritos. Puede decirse que los años del 630 al 638 constituyen el segundo periodo de obras ascéticas, tras la pausa constituida por la redacción de los *Ambigua*, dedicados especialmente a la polémica antiorigenista y a las reflexiones metafísicas relacionadas con ella» (p. 179). En este capítulo se estudian tres obras que contienen enseñanzas sobre el apostolado: *Quaestiones ad Thalassium*, *Capita theologiae et oeconomiae*, y algunas *Epistulae*. Las conclusiones a que llega el Autor al final del mismo son las siguientes: «Máximo dedica mucha atención al apostolado en las obras escritas entre el año 630 y el 638. Las *Quaestiones ad Thalassium* ofrecen sus enseñanzas al hilo del comentario a diversas escenas bíblicas [...]. Máximo usa en esta obra los tres esquemas de los que hemos hablado en los dos capítulos precedentes, pero otorgando un claro protagonismo al esquema ascético, que expone según el esquema tripartito filosofía práctica, contemplación natural, teología – especialmente en la descripción del sujeto de la actividad apostólica – con más nitidez que en las *Quaestiones et dubia*. En la misma línea se sitúan las *Epistulae*, que describen el sacerdocio como una transmisión a los demás de la propia vida espiritual y mencionan explícitamente al Verbo como el misterioso protagonista de la vida virtuosa de los santos, y los *Capita theologiae et oeconomiae*, que comentan diversos pasajes bíblicos apoyados en el esquema ascético e insisten en la adaptabilidad del Verbo, que se acomoda a la capacidad de quien lo recibe para hacerlo ascender progresivamente. Hemos hecho notar que el esquema según el cual el maestro se purifica, contempla y recibe el misterioso conocimiento de Dios y después ayuda a los demás a progresar del mismo modo se encuentra especialmente en las obras ascéticas, mientras que el esquema según el cual el hombre divinizado es el medio por el que Dios se da a conocer a los demás hombres es usado sobre todo en escritos dirigidos a laicos corrientes. Esa distribución se encuentra ya en las obras de Basilio de Cesarea» (pp. 289-290).

En el capítulo cuarto: “El apostolado en los escritos de los años 638-646”, se estudian las ideas expuestas por san Máximo en sus últimas obras, concretamente en *Opuscula theologica et polemica* y algunas *Epistulae*. El Autor analiza aquí el celo apostólico de algunos pastores ejemplares. Las reflexiones del Confesor se centran en este periodo en la doctrina cristológica ditelita. Dado que la defensa de las dos voluntades suponía oponerse a la imposición imperial de la *Ekthesis* del 638, «Máximo percibió que su actitud podía poner en peligro su vida. Además, gran parte del debate teológico versaba sobre el modo en que se debe entender la oración del Señor en el Huerto de los olivos, en la que acepta voluntariamente el designio salvador de la Pasión. Ambas cosas impulsaron al Confesor a entender el apostolado como participación en la pasión libre de Cristo. Este modo de entender el apostolado da continuidad a la idea expuesta en *Capita de*

*caritate* IV, 90, y a todo lo que en esta obra se dice sobre la imitación de la paciencia de Dios con los pecadores, con la que se obtiene su conversión, pero ahora se hace casi exclusivo» (p. 327).

Al final de esta primera parte se presenta una *Recapitulación*, donde se resumen los resultados alcanzados en la investigación (cfr. pp. 346-350). Aquí, después de presentar sintéticamente los tres esquemas del apostolado, el Autor afirma: «Aunque la concepción del apostolado como ejemplo aparece en *Epistulae* a personas sumergidas en la vida civil y en escritos filosóficos, mientras que la concepción del apostolado como transmisión oral de la doctrina está más presente en los escritos ascéticos, y la concepción del apostolado como participación en la muerte redentora de Cristo se hace más intensa en los años de los *Opuscula theologica et polemica*, hay que insistir en que no se trata de distinciones tajantes» (p. 348). El Autor ofrece a continuación una síntesis de las diversas enseñanzas de san Máximo sobre las relaciones interpersonales a propósito de la actividad apostólica, en comparación con la doctrina personalista (cfr. pp. 348-350).

En la segunda parte, que consta del quinto y último capítulo: “La adopción filial del hombre por Dios”, se estudia la doctrina maximiana sobre la filiación divina del cristiano. En el inicio del capítulo, el Autor señala el contenido y la finalidad del mismo: «A lo largo de las páginas anteriores hemos presentado el pensamiento de Máximo sobre el apostolado, lo que nos ha permitido acceder a algunos esquemas de fondo sobre los cuales se apoya para describir las realizaciones concretas del apostolado. A continuación se estudia otra relación interpersonal a la que el Confesor se refiere también con frecuencia: la adopción filial del hombre por Dios [...]. Puede formularse la hipótesis de que, según las enseñanzas del Confesor, el hombre que vive plenamente su filiación divina, es decir, que es otro Cristo, tiene en el apostolado una de sus actividades propias, al igual que la vida de Cristo se explica como la realización del proyecto divino de salvar a los hombres. Uno de los propósitos de las siguientes páginas es comprobar esta hipótesis sobre la relación entre filiación divina y apostolado» (p. 354). Para ello, el Autor analiza textos de las siguientes obras: *Capita de caritate*, *Liber asceticus*, *Mystagogia*, *Expositio orationis dominicae*, *Ambigua*, *Quaestiones ad Thalassium*, *Capita theologiae et oeconomiae*, *Epistula 32*. Al final del capítulo se ofrece una *Recapitulación* (cfr. pp. 404-406), donde se sintetizan los resultados obtenidos, poniéndose de relieve en primer lugar cómo para san Máximo la adopción filial es un don recibido con la gracia bautismal, que se debe desarrollar por medio de la virtud hasta llegar a recibir la divinización o plenitud de la filiación divina. En segundo lugar, el Autor hace ver cómo san Máximo describe en el marco de la referencia a la adopción filial la relación del hombre adoptado con las diversas personas divinas y llega a la siguiente conclusión: «Este situar al hombre en el interior de la vida trinitaria es la principal enseñanza que podemos extraer de los textos sobre la adopción filial en lo que respecta a la doctrina del Confesor sobre las relaciones interpersonales. El hombre salvado es hecho, por la presencia del Espíritu Santo en su corazón, hijo por gracia en el Hijo por naturaleza, y tiene al Dios y Padre como Padre» (p. 405). En tercer lugar, el Autor muestra la relación entre apostolado y filiación divina en la doctrina del Confesor: «*Mystagogia 23*, *Expositio orationis dominicae 258-269* y *Ambiguum 10*, aluden al apostolado, al aseverar que el hijo de Dios que alcanza la divinización muestra en sí a Dios frente a los demás. El esquema en el que el apostolado es concebido como mostrar la vida divina con la propia vida virtuosa queda así claramente vinculado con

la adopción filial del hombre por Dios» (p. 405).

El Autor presenta al final de su estudio las “Conclusiones” (pp. 407-412), donde ofrece una visión sintética global de los resultados obtenidos en su investigación.

A continuación se recoge una bibliografía actualizada y completa, tanto de las ediciones de las obras del Confesor como de los estudios realizados hasta ahora sobre su doctrina. El libro finaliza con varios índices de gran utilidad: 1. Sagrada Escritura; 2. Autores clásicos; 3. Estudios modernos; 4. Conceptos.

En definitiva, el profesor Mira logra en este libro mostrar con rigor científico que san Máximo el Confesor entendía la vida cristiana como el desarrollo de la filiación divina adoptiva recibida en el bautismo y que el apostolado, en sus múltiples facetas, es el resplandor natural de esa vida que ha acogido la luz de Dios. La presentación de estas ideas de Máximo permite comprender el modo en que concebía la relación interpersonal, vislumbrando así conceptos que pueden enriquecer el debate actual sobre la noción de relación interpersonal. Por ello, se trata de una obra importante y de gran interés para todos los que quieran profundizar en las enseñanzas de este gran Padre de la Iglesia de Oriente.

M. BELDA

H. PASQUA, *La Reconstruction du christianisme. Newman et l'unité de l'agir*, Ad Solem, Genève 2012, pp. 270.

SOLLICITÉ d'écrire un ouvrage sur Newman et l'Université, le philosophe français Hervé Pasqua s'est vite rendu compte qu'il lui fallait entrer à fond dans l'œuvre de John Henry Newman pour en saisir toute la pensée. Ce qui nous vaut cette présentation panoramique en cinq chapitres, que l'auteur entend inscrire dans le cadre de ses travaux sur le rapport entre l'Un et l'Être, et de montrer l'unité de l'homme à Dieu, de l'homme à lui-même et de l'homme à autrui, le principe même de cette unité étant l'être, non l'avoir ou l'agir.

Cette méthodologie, pour le dire d'une certaine façon, renvoie chaque personne à l'exigence de son humanité, de sa dignité d'être libre et debout, d'homme éveillé et résistant à l'abaissement ambiant.

Hervé Pasqua nous invite à entrer «par la porte étroite» qu'est le Christ (cfr. Mt 7, 13), car, fait-il observer, «après l'Incarnation, on ne peut plus parler de rupture, de division, d'éclatement. Plus de divorce entre l'homme et le monde, entre la vie et l'histoire, plus de déchirure ni l'angoisse d'une vie sans rédemption».

Les cinq chapitres qui composent l'ouvrage portent sur les points suivants: “Différence et convergence: le développement doctrinal”, qui s'appuie surtout sur l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne et l'Apologia; “Unir sans confondre: les Sermons universitaires”; “Distinguer pour unir: les Conférences sur la justification”; “L'unité du savoir: l'idée d'université”; “Inférence et union: la Grammaire de l'assentiment”.

Pasqua nous dit que «la seule cause de tristesse est de ne pas être saint, car le péché sépare. [...] Le cœur de Dieu peut parler au cœur de l'homme et l'univers parler de Dieu. Newman réenchante le monde. Son œuvre entière en témoigne, ainsi que sa vie».

Notons quelques idées-force. Tout d'abord, l'histoire n'est pas constitutive de la vérité, mais le lieu de sa réception: «L'histoire n'est pas un symbole ou un catéchisme, elle

donne des leçons plutôt que des règles» (ED). Les vérités à croire ne sont pas à inventer. Les vérités chrétiennes sont des vérités, parce qu'elles sont en accord avec les faits historiques sur lesquels repose la croyance: ils y conduisent seulement, sans la causer, parce que sa cause est Dieu. Or, il y a un fait historique qui peut être la cause de la foi: le fait de l'Incarnation où se rejoignent l'humain et le divin.

Il faut raisonner sa foi, en soumettant sa raison, à l'exemple de Marie. avant tout raisonnement, il faut accepter que ce qui est soit donné, il faut consentir à l'être en le recevant humblement du Verbe de vie. Ce n'est pas la raison scientifique, fermée à la réalité spirituelle, qui peut aider à comprendre la foi, mais la raison métaphysique. Newman ne défend pas seulement la foi, il défend l'intelligence de la foi. En ce qui concerne la foi, il distingue également la foi selon la religion naturelle et la foi surnaturelle à la lumière, d'une part, de la distinction entre conscience morale et conscience religieuse, et d'autre part, de celle entre la nature et la grâce. Le rapport entre la raison «antérieure aux preuves» et la foi recoupe le rapport entre la nature et la grâce.

Le troisième chapitre analyse plus particulièrement les rapports entre la nature et la grâce, la raison et la foi, pour montrer qu'il ne peut exister de contradiction entre elles. La thèse des *Lectures on the Doctrine of Justification* est que «la justification par la foi sans les sacrements (ou sans le sacrement) est l'essence d'une doctrine (moderne) hérétique et sectaire. Il n'y a pas d'autre moyen déterminé, révélé dans l'Écriture, pour la régénération que le baptême». Quel est le rôle de l'Esprit Saint? Pourquoi est-il venu? «Pour suppléer à l'absence du Christ ou pour accomplir sa présence? Assurément pour le rendre présent. Ne supposons point un moment que Dieu le Saint-Esprit puisse venir de telle sorte que le Fils de Dieu demeure au loin. Non, il n'est pas venu afin que le Christ ne vienne pas, mais bien plutôt afin que, dans sa venue, le Christ puisse venir».

Quant à la foi et le sacrement du baptême, ils ne s'opposent pas, dit Newman, dans la mesure où le baptême est l'instrument dont Dieu se sert et la foi celui dont nous nous servons. L'enjeu est le rôle médiateur du Christ: ou le Christ agit directement sur l'âme et, alors, l'âme n'agit pas personnellement et laisse agir le Christ par un acte de foi; ou le Christ agit par la médiation de sa grâce et du sacrement dans l'âme de celui qui la reçoit et la mérite par ses œuvres. C'est toute la question de la foi justificante des luthériens.

Passant au rôle de l'Université, Hervé Pasqua note, pour Newman, la culture authentique possède une dimension universelle, c'est-à-dire qu'elle doit conduire vers l'unité. Un enseignant qui identifierait le système réel du monde à ce qu'il sait de l'un de ses aspects particuliers «révélerait un manque de profondeur philosophique et son ignorance de ce que doit être un enseignement universitaire». L'on ne saurait exclure la théologie de l'enseignement universitaire. Il est, dès lors, important de prendre la mesure de ce qu'est la théologie. C'est la science de Dieu ou la systématisation des vérités que nous possédons sur Dieu. Elle étudie les plus hautes vérités dont l'esprit humain soit capable. Pour peu qu'on veuille la considérer comme un savoir, il est incompréhensible qu'elle ne puisse exercer une grande influence sur la philosophie, la littérature et toute production de l'esprit. «en un mot, souligne Pasqua, la théologie, qui a pour objet la vérité religieuse, n'est pas seulement une portion du savoir universel, elle est une condition indispensable à l'existence du savoir lui-même».

L'acquisition authentique du savoir doit s'accompagner de l'éducation de l'esprit. La spécialisation scientifique sera ainsi accompagnée par une culture humaniste et toute recherche maintiendra le lien vivant qui doit relier les savoirs particuliers à une connaissance plus générale. L'idée unificatrice de l'université éclaire également le problème



du rapport entre la sagesse chrétienne et la culture antique. Raison et foi, science et religion ne s'opposent pas. La formation doit tenir compte de l'intégralité de la nature humaine.

Le dernier chapitre montre l'effort de Newman pour expliquer la rationalité de la foi, comprise comme assentiment, l'analyse de l'assentiment ou de la croyance en général ayant pour objectif de légitimer la croyance religieuse.

En conclusion, l'auteur relève, avec l'Apologia, qu'il n'y a «que deux, et deux seuls êtres absolus [dont l'existence] s'éclaire et s'atteste mutuellement: moi-même et mon Créateur». et citant Grégory Solari, directeur des Éditions Ad Solem, il ajoute: «Si la philosophie et ses concepts – et au delà la culture d'une manière générale – n'a pas entravé le chemin de sainteté de Newman, c'est que celui-ci a toujours appréhendé l'univers des savoirs à l'intérieur de cette relation première de l'âme avec Dieu, qui lui a permis de tenir ensemble, sans les opposer dialectiquement, le devenir et l'être qui demeure».

Hervé Pasqua nous confie qu'il a découvert en Newman «une sorte de Pascal anglais, le jansénisme en moins». Et que la philosophie newmanienne renvoie dos à dos les conceptions contraires de l'idée d'unité comme totalité négatrice des différences et l'idée de multiplicité comme affirmation exclusive de la différence, ce qui se traduit dans la pratique des hommes sous la forme du totalitarisme mortifère d'un côté et du libéralisme échevelé de l'autre. Ces conceptions réductrices, matérialistes et athées, sont surmontées dans la rencontre de la créature avec son Créateur, qui se réalise dans son union qui n'est pas fusion mais un face à face avec Dieu qui est le Bien infini que tout homme recherche.

D. LE TOURNEAU

J. REGO, *El bosque simbólico. Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2012, pp. 412.

EL símbolo ha sido desde los años 60 una de las principales categorías que se ha asumido en la teología dogmática y litúrgica para renovar el tratado sobre los sacramentos, y situarla a la altura de la filosofía y cultura contemporáneas. Sin embargo, su asunción no ha sido homogénea, y ha dado lugar a una vasta serie de publicaciones diversificadas sobre la naturaleza de la celebración sacramental. Nos encontramos ante un panorama que el autor describe como un bosque simbólico. Con esta obra, que es la publicación de la Tesis doctoral defendida en el Pontificio Ateneo de San Anselmo, Juan Rego, profesor de Liturgia en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, ofrece al lector la posibilidad de recorrer críticamente el debate actual sobre la noción de símbolo atribuido a los sacramentos. «Más que transformar el bosque en un riguroso jardín versallesco, se ha juzgado oportuno establecer una serie de itinerarios teóricos que “cosmeticen” la “caótica selva en un pintoresco jardín inglés» (p. 29).

La obra se divide en 5 capítulos. En los tres primeros se presenta el inicio del debate, tanto en ámbito teológico como en el no teológico. Esta distinción es obligada por «la estrecha relación que los teólogos querían establecer con los protagonistas de la cultura contemporánea; y, sobre todo, teniendo en cuenta el hecho de que fueron los teóricos del arte, psicólogos, antropólogos y estudiosos del lenguaje los primeros que establecieron el horizonte hermenéutico de la moderna reflexión simbólica» (p. 30).

El primer capítulo está dedicado exclusivamente a la filosofía y teología del símbolo

de Romano Guardini. La razón estriba en que, siendo un autor que precede cronológicamente al debate, su reflexión permite pregustar casi todos los registros de la discusión posterior (cfr. p. 30). Una importante conclusión de este capítulo, y que ilumina la razón de la dispersión del debate actual, es que el recurso a la categoría del símbolo está motivado por una reacción contra ciertas manifestaciones de la filosofía moderna que reducen la realidad a lo meramente objetivo, imposibilitando comprender en su profundidad la liturgia.

Establecido este contexto de la aparición del símbolo (pp. 37-39), Rego analiza la propuesta de Guardini sobre el carácter simbólico del mundo (pp. 39-45), y de la acción litúrgica como acción simbólica (pp. 45-68). Para Guardini toda la realidad es simbólica porque lo que se nos da inmediatamente en la experiencia es la expresión o forma visible de una forma interior. Ambas formas, aunque no sean idénticas, tampoco son distintas, porque la forma interior tan sólo se hace presente, se da, en la forma exterior o manifestación. Según Rego, Guardini asimila el símbolo con la forma exterior, y establece cuatro órdenes simbólicos distintos: el cuerpo respecto al alma; la cultura respecto a la unidad cuerpo-alma; el cosmos respecto a Dios; y la forma visible de la liturgia respecto de los misterios de la vida del Jesús histórico.

En el segundo capítulo se presentan los inicios del debate en ámbito no teológico. Rego señala tres áreas principales: el movimiento cultural romántico de finales del siglo XVIII; los estudios específicos acerca de la experiencia religiosa a partir de la segunda mitad del siglo XIX; y los estudios provenientes de la semiótica y de la filosofía del lenguaje sobre el valor comunicativo del símbolo, aparecidos también después de la primera mitad del siglo XIX. En la primera área se estudia la noción de símbolo propuesto por Johann Wolfgang von Goethe (pp. 72-85). En el área de la experiencia religiosa, Rego presenta tres autores que proponen una noción de símbolo en ámbitos diversos: Carl Gustav Jung (pp. 86-93) en el ámbito de la psicología, Mircea Eliade (pp. 94-106) en el ámbito de la fenomenología de la religión, y Claude Lévi-Strauss (pp. 106-118) en el ámbito de la antropología. Por último, en el área de la semiótica y de la filosofía lenguaje, Rego se detiene en la noción de símbolo propuesta por Charles Sanders Peirce (pp. 120-136) y Paul Ricoeur (pp. 137-164). El capítulo termina señalando tres dinamismos de la acción simbólica. En primer lugar, la existencia de una intrínseca relación entre realidad, pensamiento y lenguaje, caracterizada a partir de las propuestas de Peirce y Ricoeur. En segundo lugar, la noción de forma orgánica recogida por Goethe, que permite distinguir el símbolo de otras categorías similares, en particular de la alegoría. Y en tercer lugar, sobre todo a partir de los estudios de la experiencia religiosa, se evidencia que el símbolo es mediación sensible entre el hombre y Dios.

En el tercer capítulo se detiene en el periodo histórico en que la categoría del símbolo se introduce en la teología sacramentaria. La época estudiada abarca desde los inicios del siglo XX hasta el Concilio Vaticano II, cuando «se difunden dos obras de K. Rahner que – refiriéndose expresamente al resurgir del pensamiento simbólico – marcarán la reflexión de la teología sacramental post-conciliar» (p. 170). En primer lugar, se contextualiza el inicio de la teología simbólica estudiando el tratado *De sacramentis in genere* en las seis primeras décadas del siglo XX. En su análisis, Rego señala un límite que reduce significativamente la noción de sacramento, que fue una de las principales causas que contribuyó a poner en crisis, a partir de los años 60, el modelo sacramental de la manualística: definir el sacramento exclusivamente en relación con la santificación actual del sujeto. Rego pasa entonces a «analizar tres grandes vías de renovación/contestación.

Estas vías proceden de la consideración del acto sacramental – especialmente la Eucaristía – no sólo como acto de santificación sino como acto “actualizador” del Misterio de Cristo (O. Casel); de una recuperación sistemática de la noción de culto en la noción de “sacramento” (E. Schillebeeckx); y de una reinterpretación global de la noción de sacramento gracias a la noción de “símbolo” (K. Rahner)» (p. 188).

Tras exponer la teología sacramental de Casel (pp. 188-204), Rego evidencia dos aportaciones al tratado de los sacramentos. La primera es la recuperación de la noción de culto como horizonte donde situar el discurso de la acción litúrgica-sacramental: los sacramentos son los “misterios de culto”. Esta definición no se opone a la de la manualística, sino que corrige su limitación y la enriquece. La segunda aportación es la caracterización de la acción simbólica sacramental como acción re-actualizadora del evento originario. El fundamento último del discurso simbólico no se reduce al simbolismo cultural humano, sino que, asumiéndolo, sitúa su especificidad en el modo en que el Verbo encarnado ha decidido libremente el modo de hacerse presente y participable.

El análisis de Schillebeeckx (pp. 204-219) apunta a mostrar su esfuerzo por integrar en la noción de sacramento tanto la acción simbólica como las dimensiones de culto y de santificación. El capítulo termina con el estudio de Rahner (pp. 220-238), analizando su definición de sacramento como símbolo real o esencial de la gracia, y el modo en que se atribuye a Cristo, la Iglesia y los sacramentos. Rego evidencia que la teología sacramental de Rahner consiste en una re-lectura, conforme a su antropología trascendental, de la definición tradicional de los sacramentos de la Nueva Ley presente en la manualística. Ello le conduce a olvidar la dimensión cultual del sacramento como elemento esencial de la definición del mismo, por lo que «Casel y Schillebeeckx representan una línea de investigación más avanzada» (p. 238). Además «la acción simbólica no manifiesta y realiza el darse aquí y ahora del evento del Cristo Total, sino el auto-realizarse de la Iglesia. Desde esta perspectiva la Iglesia como sujeto principal de la celebración pasa a primer plano. Quedaba oscurecida la intuición más original de O. Casel y reinterpretada la noción de Iglesia como “sacramento primordial” elaborada por Schillebeeckx. Para este último la Iglesia es la comunidad de gracia no sólo porque es “sacramento” – visibilización – de Cristo, sino porque Cristo santifica en ella y a través de ella; además cuando Schillebeeckx dice que la Iglesia se “auto-realiza” en los sacramentos el horizonte al que hace referencia es a la acción con la que Ella pide infaliblemente al Padre que Cristo la edifique con su acción santificadora» (p. 238).

Una vez presentado el inicio del debate, en el cuarto capítulo se estudian las propuestas surgidas a partir de los años 70. Ahora bien, ante la abundante literatura dispersa, el autor decide cambiar de metodología: en vez de estudiar los autores, determina los centros neurálgicos del debate, y los analiza a partir de las posiciones más representativas. Rego especifica tres núcleos: el problema epistemológico, la noción de “mediación simbólica”, y la cuestión de la gracia y la eficacia sacramental.

El problema epistemológico ya había aparecido como central en el análisis de Guardini: la incapacidad simbólica de la época moderna al reducir lo real a lo objetivo. Rego presenta en un primer momento la propuesta de Louis-Marie Chauvet (pp. 243-253), que asienta, en sintonía con Heidegger, que la metafísica ha llegado a su fin porque el sujeto no es capaz de superar la mediación corporal que le precede en su triple sentido – cultura, tradición y naturaleza – : el hombre debe abandonar la pretensión de alcanzar una verdad con alcance universal. Rego señala que Chauvet lleva a cabo una lectura superficial de la historia de la filosofía, al asentar sin crítica suficiente la continuidad entre la

metafísica tomista y la filosofía subjetiva y representacionista que inicia con Descartes. «Una parte no indiferente de la filosofía analítica – especialmente en ámbito anglosajón – y otra que redescubre la originalidad de la metafísica “clásica”, abren la vía a una “segunda intermediación” de carácter conceptual y no propiamente representativo que supere la tentación del desinterés por la verdad en un contexto ritual pragmatista» (p. 251). A partir de los logros de estas nuevas vías abiertas a una “segunda intermediación”, Rego expone las características positivas que configuran la capacidad simbólica, que las reagrupa en tres: la “espiritualización de la mirada”, la capacidad “lúdico–comunicativa” y la capacidad “crítica” (pp. 254-267).

El estudio sobre la mediación simbólica inicia con la presentación de los dinamismos antropológicos que, al ser inherentes al celebrar cristiano, constituyen la mediación simbólica (pp. 267-296), para luego establecer su modo característico en la celebración de los sacramentos cristianos (pp. 296-323). Para entender correctamente el dinamismo simbólico de los sacramentos cristianos, Rego precisa que el discurso del símbolo debe ser englobado en un fenómeno más amplio: la ritualidad. «Se trata de una de las consecuencias del discurso sobre la “mediación”, pues lo que me precede no son símbolos aislados entre sí, sino una serie de acciones que se presentan como una unidad de sentido a la que denominamos “rito”» (p. 300). Entre el símbolo y el rito existe una mutua relación, de modo que no se da uno sin el otro: el símbolo es la unidad fundamental del rito; pero el símbolo es tal en cuanto articulado con otros símbolos, es decir, en cuanto englobado en un rito. Entre los elementos característicos del simbolismo-ritual sacramental, Rego subraya que supone una continuación del simbolismo ordinario y, a la vez, una discontinuidad. El fundamento más profundo de la “heterotopía” cristiana radica en la acción del Espíritu, «que “plenifica” el esfuerzo de la Iglesia por “devolver” al cosmos su belleza originaria e incoar la plenitud del Reino» (p. 318).

El tercer ámbito analizado del núcleo de la celebración sacramental es la noción de gracia y de eficacia (pp. 323-332). En esta parte se estudian las propuestas de Rahner y Chauvet. Para Rego las críticas que ambos autores señalan a la manualística tradicional son válidas, pero sus análisis adolecen de importantes simplificaciones que impiden encontrar una solución satisfactoria a los límites señalados.

Tras el análisis de los inicios del debate sobre el simbolismo sacramental y la presentación estructurada del debate en el ámbito teológico, en un nuevo capítulo, el quinto, el autor propone una visión personal de la acción simbólica sacramental. El capítulo inicia con «el problema del punto de partida» de la teología simbólica sacramental. Como se ha demostrado en los capítulos anteriores, algunos autores, como Guardini, Rahner y Chauvet, construyen su noción de símbolo a partir del problema epistemológico. «Aunque las soluciones sean diversas, el punto de arranque sigue siendo el acto cognoscitivo y el modo en que el sujeto se abre a la realidad. Aceptando este presupuesto la teología litúrgica, a pesar de todos sus esfuerzos, sigue siendo hija (rebelde) del horizonte cartesiano» (p. 340). Según el parecer de Rego, este horizonte es limitado para comprender la acción simbólica sacramental.

El horizonte adecuado lo delinea a partir del establecimiento de la teología litúrgica como ciencia operativa, y no simplemente como ciencia especulativa. Rego muestra como el intento de conjugar la perspectiva especulativa y la operativa no es algo novedoso, sino que ya se encuentra, por ejemplo, en santo Tomás de Aquino. Tras analizar en su conjunto la *Summa Theologicae* (cfr. pp. 354-361), concluye que, para el Aquinate, la teología litúrgica no sólo es un saber acerca de las acciones litúrgicas, «sino también,

y no en menor medida, un saber que dirige y ordena las acciones humanas que el programa ritual pone en juego» (p. 361). El horizonte fundamental de la acción simbólica sacramental aparece entonces delineado por el «estudio especulativo y práctico de, al menos, estos elementos: sujeto del acto, fines/bienes a los que tiende, y los principios de movimiento con los que alcanza el fin. Tal análisis constituye, a nuestro entender, el horizonte fundamental en el que encuadrar la gramática simbólica de la acción litúrgica» (p. 342).

Rego subraya que las tres Personas divinas y la Iglesia entera, cada uno con una actividad propia, están implicadas en cada celebración litúrgica (cfr. pp. 345-346); y que el sujeto humano es siempre un sujeto situado, «es decir, que no es un “yo originario” que puede decidir de modo absolutamente autónomo la finalidad de su obrar. Su libertad está siempre precedida por unas tendencias que explican por qué el modelo moderno de la “libertad de” – el yo que se libera del propio cuerpo, de la propia tradición, del cuidado del cosmos – es insatisfactorio» (p. 347).

El autor se detiene a continuación en un análisis de las tendencias humanas, que le conduce a tratar del fin de la acción litúrgica. Presenta el estudio en ámbito psicológico de L. Lersch, que muestra cómo al hombre no le basta el vivir para sí mismo, sino que tiende a trascenderse. Esta tendencia es para Rego fundamental para comprender la finalidad de la acción litúrgica. Si, en consonancia con la *Mediator Dei*, el fin último del hombre es dar gloria a Dios, se concluye que la principal tendencia inscrita en la corporalidad y espiritualidad del hombre es la tendencia al acto de culto. La finalidad de la acción sacramental es por tanto alcanzar de modo anticipado el fin al que el hombre tiende.

Una vez que ha delineado el horizonte de comprensión de la acción sacramental, Rego pasa a estudiar la acción sacramental. El estudio se divide en tres partes: a) la acción divina creadora como lo que absolutamente precede, sitúa y orienta al hombre hacia una finalidad (cfr. pp. 361-364); b) la estructura de este dinamismo tendencial, (cfr. pp. 364-387); y c) la perfección de esta tendencia gracias a las virtudes (cfr. pp. 387-395). En la primera parte se subraya que lo que libera del *cogito* cartesiano no es resolver el problema del conocimiento, sino aceptar la condición creatural, la ex-centricidad de la propia identidad. La segunda parte comienza con el estudio de la conexión del programa ritual con las tendencias del hombre, para sostener que toda acción es «la realización en el mundo de una finalidad tendencial mediante la actividad del sujeto que se autodetermina racionalmente a ese fin. De este modo, hablar de los sacramentos como acciones supone afirmar que en ellas no sólo hay unas tendencias que mueven a la acción, sino también un principio unificador que deriva en primer lugar de la “razón práctica”: sólo así surge la «forma» intencional sacramental» (p. 370). Rego precisa entonces que, si bien dar culto a Dios es una inclinación natural, el cómo hacerlo en modo conforme a la voluntad divina no puede establecerlo la criatura misma. A partir de unas indicaciones de santo Tomás, el autor sostiene que así como «la naturaleza tiene por creación una tendencia racional al bien, así las almas son movidas por el Paráclito como por un nuevo principio que les lleva a determinar la “forma” del acto de culto» (p. 376). Antes de la Ley de Moisés, el Espíritu Santo sugería la imagen ritual como por ley interior; y con la Ley, el Espíritu Santo determinó la forma exterior, concretando la recta forma del acto de culto, debido al oscurecimiento de la ley natural y a la necesidad de que hubiese una significación de la fe más determinada. Pero todo ella era figura de Cristo, de modo que «la determinación del programa ritual por parte de Jesús es el último acto de

“revelación” de la Ley eterna, y por tanto la última ayuda que nuestra inteligencia caída necesitaba para salir del conocimiento “genérico” y “confuso” con el que orientar sus tendencias a la propia felicidad. Se entiende así que la determinación ritual por parte de Cristo no es un ejercicio arbitrario del poder de determinación, sino un llevar a plenitud la misma naturaleza a la que Él mismo, como Verbo, dio forma» (p. 378). Sobre esta determinación de Cristo, Rego destaca que la presencia de la “realidad” hace innecesaria la multiplicidad de figuras que parcialmente lo representaban; por eso convino que Cristo sólo determinase la forma de los sacramentos – y más concretamente la forma ritual esencial –, «dejando a su Esposa la tarea de determinar y articular las demás formas del acto de culto perfecto» (p. 380).

Por último, abordando el ejercicio práctico de la racionalidad litúrgica, el autor expone el papel de las virtudes rituales en la actuación del programa ritual. Por virtud ritual entiende «los hábitos que perfeccionan los actos del sujeto humano desplegados en la celebración» (p. 391); e incluye tanto las virtudes infusas como todas las virtudes humanas, en cuanto ejercidas en el modo propio que caracteriza la celebración: el modo ritual. La perspectiva de la racionalidad litúrgica permite descubrir las virtudes como principios internos de la celebración ritual, y con ello se evita el peligro del normativismo litúrgico.

En síntesis. Si en los primeros cuatro capítulos, el autor ofrece la posibilidad de recorrer el selvático bosque simbólico sin perder la orientación, a continuación, con la exposición de los tres elementos que configuran el horizonte de comprensión de la acción sacramental, situado dentro de la tradición cristiana en diálogo constructivo con las ciencias estudiadas precedentemente, el lector se encuentra realmente ante un pintoresco jardín inglés. Al terminar el libro, se aferra la verdad de las palabras que Juan Javier Flores, Rector del Pontificio Ateneo de San Anselmo, hace en la introducción: «por su multidisciplinariedad y por su capacidad de establecer un escenario posible en el que entender la diversidad de opiniones, no hay duda de que estamos ante una obra llamada a tener honda repercusión en el ámbito de la teología litúrgico-sacramental y en el amplio campo de la celebración litúrgica sacramental».

R. DÍAZ DORRONSORO

G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła. Uno stile conciliare*, Marcianum Press, Venezia 2012, pp. 412.

IN quest'opera, il professore della Facoltà di Teologia dell'Università di San Damaso (Madrid), Gabriel Richi Alberti, ci presenta la traduzione italiana del suo studio, pubblicato due anni prima in spagnolo, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II* (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010). Anche se il volume si presenta come traduzione di quello spagnolo, l'Autore ha voluto aggiungere alcuni complementi, tenendo conto di qualche lavoro pubblicato nel frattempo e della beatificazione di Giovanni Paolo II.

Nella prefazione dell'edizione italiana, l'Autore ha avuto la cortesia e la cura di guardare le edizioni di opere che in qualche modo avrebbero potuto sembrare somiglianti, spiegando al lettore la peculiarità del libro che presenta: un'offerta completa degli interventi orali e scritti del vescovo Karol Wojtyła durante tutto il processo conciliare del Vaticano II, in latino e in italiano, preceduta da un'introduzione specifica ad ogni testo

e dalla bibliografia più significativa. Inoltre, l'Autore ha aggiunto nell'edizione italiana un epilogo intitolato "La beatificazione di Giovanni Paolo II e la recezione del Concilio Vaticano II", nel quale «tenendo conto di quanto affermato nello studio preliminare del volume, si affronta *in recto* il significato che per la teologia odierna e l'attuale dibattito sull'ermeneutica del Vaticano II possiede la beatificazione di Karol Wojtyła» (p. 7). Nell'opinione dell'Autore, la beatificazione di Giovanni Paolo II indica una rotta nella ricezione del Vaticano II che non dovrebbe essere disattesa. Di fatto, la proposta di seguire i santi come guida nella lettura dei testi conciliari è un suggerimento condivisibile che si unisce quasi naturalmente a una corrente più ampia che lentamente si sta affermando nella teologia odierna, cioè, quella che propone di elaborare un pensiero teologico molto più attento all'esperienza credente di coloro che sono già stati beatificati e canonizzati.

Lo studio di Richi Alberti si apre con una breve introduzione in cui vengono presentate le principali coordinate teologiche ed ermeneutiche utili per la lettura degli interventi del vescovo Karol Wojtyła al Concilio (pp. 13-36). Oltre alle sezioni che normalmente il lettore si aspetta di trovare in questo genere di lavoro, sembra particolarmente personale la sezione che l'Autore dedica allo "stile" di mons. Wojtyła (pp. 29-36). Alla fine, egli riassume così i principali tratti caratteristici che compongono l'indole pastorale del Concilio, secondo mons. Wojtyła: «il primato dell'iniziativa divina, l'orizzonte storico-salvifico e missionario, l'ecclesiologia teologica del popolo di Dio e dei fedeli cristiani, il personalismo cristiano, il nesso verità-libertà, così come il nesso vocazione-responsabilità, le categorie di dialogo e di testimonianza» (p. 35).

Poi lo studio presenta tutti gli interventi orali e scritti di mons. Karol Wojtyła: dal voto richiesto dal cardinale Tardini a tutti i futuri Padri conciliari durante la fase antepreparatoria (1959) fino alle considerazioni sullo schema *De ministerio et vita presbyterorum* (1965). La disposizione dei testi è tematica, cioè, essi vengono raggruppati attorno ai documenti discussi e poi approvati dall'assise, e all'interno di quest'ordine si segue un percorso cronologico. Il documento che ha ricevuto più attenzione da mons. Wojtyła è stato lo schema *De Ecclesia*, per cui troviamo ben sei interventi suoi – orali e scritti – fatti a nome proprio o a nome dei vescovi polacchi. Lo schema XIII e la Dichiarazione sulla libertà religiosa vanno in secondo luogo nell'ordine dei temi in cui l'arcivescovo di Cracovia è intervenuto più spesso, ognuno presentando cinque interventi di mons. Wojtyła durante i dibattiti conciliari.

Prima della presentazione di ogni documento si realizza un'introduzione dove vengono indicate le principali caratteristiche storico-teologiche utili per una lettura dello stesso. In queste introduzioni l'Autore è riuscito a non lasciarsi travolgere da una certa letteratura sul Papa polacco che – per la sua grande diffusione – impone un'interpretazione che fa affidamento, spesso, a certi luoghi comuni di scarsa attendibilità. In una figura così importante come quella di Giovanni Paolo II questo sforzo di Richi Alberti è da valutare positivamente, perché aiuta ad avvicinare il lettore al vero Karol Wojtyła, Padre conciliare, così come egli compare nei testi che sono disponibili. Inoltre, nelle introduzioni ai testi, Richi Alberti ha offerto un resoconto bilanciato e, a volte, conclusivo, delle diverse opinioni che sono emerse sulla visione di mons. Wojtyła riguardo ai temi che si discutevano. Nella metodologia dell'Autore, tali opinioni sono verificate alla luce del testo completo degli interventi, offrendo un risultato equilibrato e di facile lettura.

Nel libro compaiono gli aspetti originali e anche i suggerimenti che non furono accolti dalla Commissione che redigeva i documenti. Tra gli aspetti che vengono più svi-

luppatis sono più evidenti, ovviamente, quelli che hanno un rapporto più o meno diretto con il personalismo cristiano. È anche da sottolineare l'enfasi nella dimensione soteriologica della Chiesa, che ha portato mons. Wojtyła a chiedere di mettere più in evidenza l'unione tra il sacerdozio comune e quello ministeriale (p. 119), o la sua visione dell'apostolato dei laici, che lui guarda sotto la prospettiva del soggetto cristiano e della vocazione personale del fedele (pp. 119-121).

Infine, può essere interessante offrire qualche considerazione sulla santità della Chiesa che il futuro Papa presentò quando ebbe l'occasione di pronunciarsi sul capitolo iv dello Schema *De Ecclesia* (di 1963). Come si sa, questo capitolo poi è diventato il capitolo V della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Egli diceva allora, tra altre cose, che «conviene che il Concilio stimoli tutti, tanto quelli che si occupano della cura delle anime che i laici, a cercare i cammini e i metodi della santità anche nel mondo e farli vedere anche agli altri, affinché al di là di una ascesi monastica, si sviluppino anche l'ascesi per così dire universale» (p. 133). In questo intervento è chiara la sua enfasi sulla santità della Chiesa, un'insistenza che poi è riapparsa anche in diversi testi del suo pontificato, non ultimo la lettera apostolica *Novo Millennio ineunte*. Nel libro ci sono altri testi su altri temi, che non possiamo trattare in questa recensione, ma che tuttavia hanno un grande interesse, come quelli riguardanti lo schema XIII (poi *Gaudium et spes*) e la libertà religiosa (*Dignitatis humanae*).

Il lettore troverà, quindi, in questo studio una porta aperta per capire ciò che, poi, comparve in *Alle fonti del rinnovamento* e in molti interventi di Papa Giovanni Paolo II durante i quasi ventisette anni di insegnamento magisteriale. La trattazione è adeguata, senza enfasi innecesarie, senza anacronismi e senza concessioni ai luoghi comuni o a letture ideologiche. Esso si mostra dunque di aiuto per il lavoro di ricezione del Vaticano II che la Chiesa continua ad intraprendere dopo la canonizzazione di Giovanni Paolo II e nell'orizzonte della nuova evangelizzazione.

M. DE SALIS

M.J. SANDEL, *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2012, pp. 244.

THE highly influential professor of Harvard University and bestselling author, Michael J. Sandel, argues that we have drifted from *having* a market economy to *being* a market society. Market reasoning does not pass judgment on the preferences it satisfies. This nonjudgmental stance towards values lies at the heart of market reasoning and is part of its appeal. Hence, Sandel calls for a public debate on what should be for sale, and this, he correctly says, is a debate on shared values, or what we hold sacred. When we forbid parents to sell their children or themselves into slavery or to offer their votes for money, we do so because we share certain values. It would invigorate politics if competing notions of the good life were welcomed into the public square.

Sandel's book is well-written and full of exciting stories. From ticket scalping to bets on terrorism, his examples are taken from real life. Sandel considers the general reactions of people to such practices and events as moral experiences that have to be taken seriously. They express a moral truth.

Thus, economists have found themselves increasingly entangled in moral questions, due also to propositions, such as those of Gary Becker, claiming to approach human



behavior and all social phenomena from an economic point of view. Market logic has become the universally applicable model. We have witnessed the remaking of social relations in the image of market relations.

This has happened because applying market logic where it does not fit, transforms the realities that are being sold. What begins as a market mechanism becomes a market norm.

Examples of such an effect could be applying market logic to relational goods, like friendship, apology, and pardon, or to honorific goods (e.g. the Nobel Prize): they cannot be bought.

Sandel dedicates several pages to gifts which economists cannot really integrate into an economic logic. “Economists don’t like gifts. Or to be precise, they have a hard time making sense of gift giving as a rational social practice.” (99) The author defends the human importance of gifts as “expressive of relationships that engage, challenge, and reinterpret our identities.” (102)

Markets are not ethically neutral, but market logic tends to crowd out morals. “How do market values corrupt, dissolve, or displace nonmarket norms? Standard economic reasoning assumes that commodifying a good – putting it up for sale – does not alter its character.” But it does: there are goods which cannot be bought, and goods that profoundly change character. Blood donation or civic sacrifice for the common good fall into this category. (113ff) This phenomenon is called the “commercialization effect”. “Many economists now recognize that markets change the character of the goods and social practices they govern.” (120) “When people are engaged in an activity they consider intrinsically worthwhile, offering them money may weaken their motivation by depreciating or ‘crowding out’ their intrinsic interest or commitment.” (122)

This challenges two tenets of market faith: 1. the denial of the commercialization effect; 2. The reference to altruism as a scarce resource that should be economized lest it be wasted in areas where markets can take care of things in an ethically neutral way.

These assumptions, however, do not correspond with the human state of affairs: our capacity for love and benevolence is not depleted with use but enlarged with practice. “Altruism, generosity, solidarity, and civic spirit are not like commodities that are depleted with use. They are more like muscles that develop and grow stronger with exercise. One of the defects of a market-driven society is that it lets these virtues languish. To renew our public life we need to exercise them more strenuously.” (130)

All these insights concur perfectly with the ideas put forth by Benedict XVI in his encyclical *Caritas in veritate*. It is highly encouraging for Catholic social teaching to increasingly find its suggestions reflected in the work of scholars such as Michael J. Sandel. Of course, it would be even more satisfying if these authors would take notice of these teachings and commence a dialogue – it would be enriching for both sides.

M. SCHLAG