

G. DE VIRGILIO, *La teologia biblica. Itinerario e traiettorie* (DPL – Lectio divina popolare), Messaggero, Padova 2014, pp. 283.

IL volume del prof. G. De Virgilio, presbitero della diocesi di Termoli-Larino e insegnante di esegesi del Nuovo Testamento e teologia biblica presso la Pontificia Università della Santa Croce, costituisce sicuramente un contributo molto valido alla riflessione che da più di tre secoli è emersa attorno alla natura della «teologia biblica» come disciplina teologica. La sua lettura lascia intravedere un'elaborazione frutto di anni di riflessione e d'insegnamento accademico sulle problematiche bibliche d'indole storico-ermeneutica. Nell'*Introduzione* si dichiara la finalità del libro: «presentare la natura della teologia biblica, intesa come una disciplina in grado di offrire una “visione unitaria e dinamica” del messaggio teologico contenuto negli scritti della Bibbia» (p. 9). L'esigenza di conoscere e di sviluppare tale disciplina – secondo il nostro autore – nasce dall'urgente bisogno di unire lo studio storico-critico dei testi con l'adeguata rielaborazione teologica, un intreccio necessario per cogliere il messaggio biblico nella sua integralità (cfr. *ibidem*).

A tal fine il volume si articola in due parti; una dedicata agli *Itinerari* della teologia biblica; un'altra alle *Traiettorie*. Partendo dalla «natura e il metodo della teologia biblica» (Capitolo I), si ripercorre in modo essenziale «la storia della disciplina» (Capitolo II), per rielaborare alcune traiettorie fondamentali contenute nella Bibbia e rilette in chiave unitaria. Mentre la Prima Parte, quindi, è consacrata all'approfondimento del livello teoretico e storico della materia, la Seconda Parte rilegge le prospettive teologiche della Bibbia secondo tre traiettorie, ritenute chiavi ermeneutiche e teologiche fondamentali di tutta la Scrittura: a) la traiettoria vocazionale; b) la traiettoria antropologica; c) la traiettoria escatologica. Altri aspetti della teologia biblica vengono in qualche modo riallacciati ai tre menzionati.

L'esordio della ricerca nasce dalla domanda sull'identità e sulla necessità odierna di fare «teologia biblica». Citando un contributo di P. Beauchamp, ci si chiede se sia possibile una «teologia non biblica». La risposta, evidentemente negativa, implica l'urgenza inderogabile di sviluppare e qualificare il ruolo di questa disciplina, sempre più necessaria per il progresso della teologia e dell'odierno dialogo inter-disciplinare.

Nella Prima parte, l'autore affronta la questione dell'identità della disciplina, intesa come un complesso sistema scientifico-teologico che ha come oggetto la

Rivelazione di Dio mediata storicamente nella sacra Scrittura; prospettiva che fa eco alla proposta di G. Segalla secondo cui «la teologia biblica è la comprensione unitaria espressa in una sintesi dottrinale, critica, organica e progressiva della rivelazione storica della Bibbia attorno a categorie proprie, alla luce della fede personale ed ecclesiale» (pp. 14-15; cfr. G. Segalla, «Teologia Biblica», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 1533). Il Capitolo I (pp. 13-64) dà ragione dell'ampio dibattito sui requisiti ermeneutici e metodologici inerenti alla ricerca, del ruolo funzionale della disciplina contrassegnata da alcuni modelli storici, della questione relativa all'unità dei due Testamenti e della giusta collocazione nell'ambiente della ricerca esegetica e teologica. La disamina delle questioni fa emergere il ricco e variegato panorama che contraddistingue il pluralismo della ricerca biblica e teologica e, allo stesso tempo, la necessità di una teologia biblica capace di affrontare la sfida costituita dalla «frammentazione» del sapere teologico (cfr. pp. 58-64).

Il Capitolo II (pp. 65-123) esamina la parabola storica della teologia biblica dalle sue origini fino ai nostri giorni e le tappe che hanno segnato la sua emancipazione dalla teologia sistematica. I diversi orientamenti teologici rappresentano, tuttavia, un'eloquente testimonianza della necessaria interazione tra interpretazione del testo, sapere teologico e vita ecclesiale. De Virgilio riassume il percorso in dieci tappe cadenzate nell'arco dei secoli XVIII-XX: 1. L'esordio della teologia biblica e il suo processo di autonomia, incentrando la sua attenzione sulla figura di J. Ph. Gabler; 2. L'opera di G. L. Bauer e i tentativi successivi; 3. Lo sviluppo della scuola di Tubinga con F. Ch. Baur; 4. La scuola liberale (H. J. Holtzmann) e il modello storico-religioso (W. Wrede); 5. Il modello descrittivo: la «storia della religione»; 6. Gli inizi del xx secolo e l'affermazione della teologia kerigmatico-esistenziale; 7. Un duplice orientamento: il «kerigma» e la «storia della salvezza» (*Heilsgeschichte*); 8. L'apporto dei teologi cattolici nella prima metà del xx secolo; 9. Il pluralismo metodologico e i nuovi orientamenti ermeneutici; 10. Il profilo odierno della «teologia biblica»: punti fermi e principi acquisiti. Da tutto ciò emerge come idea centrale che, per De Virgilio, nell'elaborazione della teologia biblica diventa assolutamente necessario non perdere di vista l'unione inscindibile che deve esistere tra la metodologia storico-critica e quella ermeneutico-teologica, in modo che una tale elaborazione riesca a offrire quella sintesi unitaria del messaggio biblico corrispondente alla sua natura storica e di realtà nata dal frutto dell'ispirazione divina.

Dopo aver presentato il profilo teoretico e storico, nella Seconda parte del volume si offre un itinerario biblico-teologico, assumendo come criterio unitario una triplice traiettoria: 1) la traiettoria «vocazionale» (Capitolo III); 2) la traiettoria «antropologica» (Capitolo IV); 3) la traiettoria «escatologica» (Capitolo V). Nello studio della traiettoria vocazionale (pp. 131-168) spicca la categoria

di «vocazione», sia come chiave interpretativa della relazione tra Dio e l'uomo, sia per comprendere il messaggio contenuto nella storia di salvezza. Le categorie «salvezza» e «vocazione» appaiono in tal modo collegate che sorge vigorosamente come elemento illuminante il fatto che l'esistenza di Cristo dev'essere interpretata come paradigma di ogni vocazione (cfr. p. 167). Per quanto riguarda la traiettoria antropologica (pp. 169-206), l'autore focalizza alcuni profili rappresentativi della Rivelazione biblica (Antico Testamento: Adamo-Eva, Abramo, Mosè, Giuditta, Giobbe; Nuovo Testamento: Maria di Nazaret; Paolo) che culminano in Gesù Cristo, centro e culmine della rivelazione. Questa lettura integra certamente la precedente e contribuisce a far emergere una visione complessiva del volto dell'uomo e della sua identità relazionale.

Infine, lo studio della traiettoria escatologica (pp. 207-266) ripercorre le tappe dell'«escatologia biblica» sottolineando alcune forme e studiando i temi peculiari emergenti dai due Testamenti. Si segnalano tre essenziali prospettive. La prima concerne il tema dominante della «vita» (cfr. pp. 210-220), declinata dall'atto creativo (cfr. Gn 1-2) fino alla visione apocalittica della Gerusalemme nuova. La seconda è rappresentata dalla centralità «cristologica» che segna in un modo decisivo la riflessione sul futuro dell'uomo oltre la morte (cfr. 237-244). Nel mistero pasquale di Gesù Cristo, il Figlio unigenito del Padre, si attua il passaggio dalla morte alla vita e la stessa condizione del credente, associato al destino di Cristo, riceve luce in vista del premio futuro. Una terza prospettiva riguarda il senso teologico presente nella realtà della morte. Il quadro dottrinale ancora sfuggente nel periodo pre-cristiano, riceve un nuovo e definitivo significato alla luce della morte, risurrezione e ascensione in cielo di Gesù (cfr. 225-236; 245-265).

Nella *Conclusione* l'autore rileva tre compiti principali del teologo biblista, ricavandoli metaforicamente dal noto racconto di Emmaus (Lc 24,13-35): a) costruire il ponte; b) abitare la casa; c) percorrere la strada. La «teologia biblica» è una disciplina di cerniera, chiamata a costruire ponti comunicativi che permettano alle diverse scienze bibliche e teologiche di potersi incontrare e dialogare. La metafora della casa accenna all'armonia, luogo di fraterna condivisione. La terza metafora presuppone la strada da fare insieme, che apre al progresso della ricerca sempre più matura ed efficace a servizio della verità.

Una sintetica *Rassegna bibliografica* (pp. 271-277) chiude il lavoro di De Virgilio, che si apprezza per la sua apertura di prospettive. Il volume si presenta come uno strumento di grande utilità didattica, non solo per la ricerca accademica, ma anche per la conoscenza delle problematiche biblico-teologiche nel più ampio contesto ecclesiale e culturale odierno. Sentiamo di condividere non solo l'impianto del lavoro ma anche l'auspicio espresso dall'autore nella *Conclusio-*

ne: «Da un'equilibrata, fondata e aggiornata "teologia biblica" dipende anche il progresso delle scienze teologiche e il loro dialogo inter-disciplinare» (p. 268).

M. TÁBET

M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica: Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2017, pp. 941.

L' AUTORE, nato a Salerno nel 1975, sacerdote dal 1999, laureato in filosofia e in teologia, è ordinario di dogmatica presso l'Ateneo *Regina Apostolorum*, *visiting professor* di diverse facoltà teologiche in Italia e all'estero; è stato consultore dell'Ufficio per le celebrazioni liturgiche e della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti.

L'aggettivo 'sintetica' riferito alla verità, nel titolo, non va inteso come equivalente di 'breve' ma è un termine della cristologia successiva al Concilio di Calcedonia (451), che confluisce nel secondo Concilio di Costantinopoli (553): la verità che è Cristo è sintetica perché in Lui c'è unione di termini contrastanti ma entrambi veri (Dio – uomo, finito – infinito, temporale – eterno). Così è fondato il principio che regge tutta l'opera, un cristocentrismo trinitario secondo il quale la logica della fede cristiana è quella dell'*et-et*, e non dell'*aut-aut*, una logica di fede che non si oppone ma si coniuga con il principio fondamentale della ragione, quello di non contraddizione.

Il volume che presentiamo è frutto dell'insegnamento e si rivolge principalmente non a teologi ma a studenti del ciclo istituzionale e degli istituti superiori di scienze religiose: essi, oltre ai fondamenti scritturistici delle verità di fede, possono attingere abbondantemente ai Padri e Dottori della Chiesa, ai testi liturgici e magisteriali, anche recentissimi. Tra gli autori citati ci sono anche beati e santi recenti perché la Chiesa ha riconosciuto nel processo di canonizzazione anche l'affidabilità della dottrina: i futuri Dottori della Chiesa saranno proclamati, oltre che dalla santità di vita, anche dal progresso dei loro insegnamenti per tutta la Chiesa. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* promulgato da san Giovanni Paolo II è spesso punto di partenza per l'approfondimento teologico: la buona teologia non contraddice mai i contenuti della fede ma aiuta a comprenderli meglio (p. 194 b). Invece non sono citati teologi degli ultimi due secoli, sebbene le loro proposte siano presenti nell'esposizione, a volte come apporto positivo altre per segnalare ambiguità ed errori. Non si sofferma su di esse perché sono ancora in discussione e non contribuiscono a offrire criteri che permettano al lettore un giudizio critico su teologi e teologie contemporanee.

I contenuti spaziano dalla teologia fondamentale, alla dogmatica, alla sacramentaria, strutturando così il volume in dodici capitoli. Il primo, che si potrebbe identificare come una introduzione alla teologia, esprime il principio sintetico che guida l'impostazione teologica dell'autore, che è individuato nel cristocentrismo trinitario, in dialogo critico con le esigenze contemporanee dell'ecumenismo, segnalando nell'*et-et* tipicamente cattolico la chiave di volta di una teologia cristiana piena. Il secondo capitolo, che racchiude gli elementi classici della teologia fondamentale, studia l'oggetto di essa (la rivelazione e la sua credibilità insieme alla fede) sotto il prisma particolare delineato nel capitolo precedente, cioè il cristocentrismo trinitario che si cela nell'espressione *Verbum caro*, dalla quale emergono i temi caratteristici: dalla rivelazione naturale di Dio alla rivelazione storico salvifica; dalla rivelazione nella Parola alle manifestazioni visibili di tale rivelazione nella Scrittura e la Tradizione; la questione del magistero ecclesiale al servizio della rivelazione, ecc. A partire dal capitolo terzo inizia l'esposizione ordinata dei misteri, a cominciare da Dio Creatore (capitolo 3), Dio Redentore (capitolo quarto) e Dio santificatore (capitolo 5) per poi passare, secondo la miglior tradizione patristica, dall'economia alla teologia nel capitolo sesto, che considera il mistero della Trinità in sé, dopo aver considerato appunto il mistero dell'economia salvifica di Dio. In questa struttura si delinea una qualità fondamentale di quest'opera, e cioè che è veramente teologica in quanto il Soggetto e l'Oggetto è Dio stesso, e non direttamente le realtà create, che sono oggetto della teologia solo nella loro relazione a Dio. Non abbiamo qui nessun rischio di antropocentrismo o di cosmocentrismo, né tantomeno di un cristomonismo riduttivo in quanto, come è chiaro dall'inizio, si tratta di un cristocentrismo trinitario, ovvero di un cristocentrismo teocentrico, oppure di un teocentrismo cristologico. Seguono poi i capitoli sulle realtà in rapporto alla Trinità cominciando con chi ha un particolare rapporto con essa, cioè Maria (capitolo 7), che occupa un posto singolare nella storia salvifica. Segue la trattazione sul mistero della Chiesa (capitolo 8) e, conseguentemente sui suoi sacramenti: sia in generale, insieme con la liturgia (capitolo 9), sia in particolare con lo studio dei singoli sacramenti (capitolo 10); è riservato un luogo speciale al cuore della vita cristiana, cioè l'Eucaristia (capitolo 11). Chiude la trattazione, come è logico, la considerazione delle realtà ultime, l'escatologia (capitolo 12).

Spiega Gagliardi che il principio dell'*et-et* (...) consta di due aspetti: a) le verità della fede sono generalmente strutturate su una fondamentale bipolarità di elementi; b) essi sono gerarchizzati. "La confusione e l'errore in materia di fede e di morale deriva spesso dalla negazione, o anche solo della riduzione di uno o di entrambi gli aspetti. Vi può essere un errore che deriva dal tentativo di sopprimere la fondamentale bipolarità della verità di fede e della morale cattolica". Esso può nascere anche "dall'invertire l'ordine gerarchico degli elementi" (p. 12).

Lungo tutto il volume è esemplificato questo principio dell'*et-et*: “Riconoscere che le realtà della fede hanno struttura bipolare o composita, non implica che i diversi elementi abbiano lo stesso valore. Al contrario, c’è sempre un elemento che ha più valore degli altri, ma ciò non annulla l’esistenza degli altri fattori. Natura umana e divina concorrono nell’unica Persona concreta del Verbo incarnato: ciò non vuol dire che la natura umana valga quanto la divina, ma la superiorità della divina non esclude l’umana. Natura e Grazia: la Grazia vale di più, eppure la natura è chiamata a concorrere e non viene annullata dalla Grazia. La Santa Messa è sia Sacrificio che Convito, ma l’aspetto sacrificale è molto più importante” (p. 97 b). Gagliardi indica pure i limiti del metodo da lui scelto, spiegando che se è “vero che l’*et-et* si applica anche a Dio perché Egli è sia Uno sia Trino (...) Ma il principio entra in crisi quando si getta lo sguardo sulla Trinità divina e si vede che gli *et* sono tre: Dio è sia Padre, sia Figlio, sia Spirito Santo (...). Non si può quindi pretendere di esaurire il Mistero divino nel principio *et-et* e questo è giusto, perché nessuna dottrina, nessuna teologia, (...) nessuna formulazione umana, per quanto vera, può esaurire in sé i misteri rivelati” (p. 97 a).

Il volume si propone come una dogmatica in sintesi, e pertanto anche come strumento per aiutare lo sviluppo di una *forma mentis* cattolica. In questo senso i primi due capitoli sono anche un’importante introduzione allo studio teologico. In un’epoca dove la conoscenza è sempre più frammentata, anche in sede teologica, si avverte il bisogno di un’opera come questa, che cerca di capire la pluralità (diversa, secondo l’autore, dal pluralismo, che ritiene uguali tutte le opinioni) degli approcci in senso positivo all’interno di una visione d’insieme sintetica. In quest’ottica, si capisce la sintonia dell’autore con la grande sintesi della fede di san Tommaso d’Aquino, spesso oggetto di riferimenti nel testo.

Altro pregio dell’opera, in linea con l’istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum veritatis, sulla vocazione ecclesiale del teologo* (25.5.1990) è la sottolineatura dell’ecclesialità come qualifica essenziale della teologia in quanto servizio che il teologo offre alla comunità: “Il teologo (...) è uno scienziato della fede, ossia un uomo di Chiesa, pienamente inserito nella comunità dei credenti” (p. 103 a), che egli vuole servire attraverso il suo ministero dello studio, dell’insegnamento e della pubblicazione dei testi. L’autore è ovviamente consapevole dell’esigenza di razionalità della teologia, e al contempo non intende tale scientificità come appannaggio di pochi, che si dovrebbe manifestare in una complessità linguistica troppo concentrata negli aspetti metodologici, ma forse estranea ai fedeli comuni. Merito suo invece è quello di impiegare lungo il testo un linguaggio chiaro e scorrevole, preoccupandosi di spiegare, almeno in nota, i termini tecnici che potrebbero essere sconosciuti ai non specialisti: sensibilità didattica che rende amena la lettura e lo studio.

L'esigenza di razionalità e di verità che questo volume si prefigge di saziare si esprime anche nello stretto legame tra teologia e spiritualità che l'autore sa far emergere lungo la trattazione dei singoli temi. Non solo per il fatto della presenza di testi di autori spirituali e santi, ma più radicalmente per il fatto che la teologia viene concepita essa stessa come un esercizio di ricerca della santità: è una teologia contemplativa, una teologia "in ginocchio", come gli ultimi Papi (Benedetto XVI e Francesco), seguendo un'espressione di Balthasar, hanno voluto più volte ricordare. Questo si accorda con la sensibilità manifestata dall'autore fin dall'inizio della sua trattazione, nel senso di non voler fare una teologia attuale, bensì una teologia vera, cioè classica, che possa resistere al passaggio del tempo (anche in mezzo all'intrinseca limitazione propria del linguaggio umano e del momento storico), perché fatta in comunione con Colui che è "ieri, oggi e sempre" (Eb 13,8). In questo, l'autore si trova inconsapevolmente in compagnia del miglior teologo luterano degli ultimi decenni, W. Pannenberg, il quale, in un'intervista di alcuni anni fa, diceva che per lui la teologia si deve occupare della verità, non dell'attualità, perché – aggiungeva – se è vera, allora sarà anche attuale.

In definitiva, Gagliardi ci ricorda: 1) la nostra fede ha una ricca storia e tradizione, della quale ci ripropone tanti testi vecchi e recenti, *nova et vetera* (Mt 13,52); 2) il primo insegnamento della teologia è rivolto a seminare delle verità che oggi non possono più darsi per scontate; 3) la fede della Chiesa ha un'integrità che appartiene a tutti i battezzati; 4) la teologia non è una scienza di pochi illuminati che parlano un linguaggio alieno alla vita dei fedeli.

A momenti, però, questa preoccupazione "quasi profetica" potrà sembrare ad alcuni non scevra di una certa asprezza in alcune sue scelte, giudizi e spiegazioni. Si potrebbe discutere, ad esempio, se precisamente in virtù del principio *et-et* non sarebbe stato opportuno aumentare i riferimenti ad autori recenti, come di fatto l'autore si è visto obbligato a fare in alcuni casi a mo' di eccezione alla regola che si era prefissato, giacché in fondo la teologia è una sintesi di *nova et vetera*. Si potrebbe anche criticare, sempre in virtù dello stesso principio, la completezza di certe spiegazioni o sviluppi, come il poco spazio dedicato alla missione ecclesiale dei battezzati in virtù dell'universale chiamata alla santità. Queste e altre lecite critiche al volume non dovrebbero dimenticare, però, che esso ha come fine la trasmissione della fede plurisecolare della Chiesa in una visione unitaria e sintetica. Tuttavia, proprio per questo motivo, ci chiediamo se forse alla dimensione "contenutistica" del principio dell'*et-et*, magistralmente condotto e argomentato dall'autore, si potrebbe aggiungere un'altra dimensione dello stesso principio, di tipo "esistenziale", in modo da evidenziare meglio, insieme con i limiti, anche i punti positivi delle posizioni in contrasto con la pienezza delle fede ecclesiale. Per fare solo un esempio, la formula luterana *simul iustus et peccator*, è conside-

rata dall'autore contraddittoria e pertanto errata. In realtà, tale giudizio è vero se si considera la formula dal punto di vista ontologico, ma non lo è se la si considera dal punto di vista esistenziale, come ha segnalato, tra gli altri, Schmaus. In realtà, di fatto, in più di un caso l'autore sviluppa questa dimensione "metodologica" dell'*et-et* quando, ad esempio, si riferisce a degli elementi della fede opportunamente sottolineati dalle Chiese ortodosse, oppure altri punti che sono stati evidenziati dalla teologia ed esegesi più recenti.

Non mancano analisi esegetiche e riflessioni particolarmente arricchenti anche dal punto di vista della preparazione al ministero della predicazione e anche del profitto per la vita spirituale, come quelli a proposito della liturgia e del sacramento dell'eucaristia, o la bellissima riflessione finale, metafisica e teologica, sulla luce. Questa fatica dell'autore sarà pertanto utile non solo ai seminaristi ma anche ai sacerdoti e ai cattolici colti. Si sentiva in Italia la mancanza di un testo del genere, e auguriamo all'autore una vasta diffusione.

A. CIRILLO, S. SANZ SÁNCHEZ

A. LONGHI, *Storie di chiese, storie di comunità. Progetti, cantieri, architetture*, Gangemi, Roma 2017, pp. 320.

CON una certa periodicità sui giornali e sui siti web si riaccende il dibattito sulla qualità artistica delle chiese contemporanee. Epiteti come "chiesa *garage*" o "chiesa *brutta*" sono ormai diventati luoghi comuni nel dibattito culturale. Queste critiche, benché corrispondano a una percezione condivisa di certi limiti dell'edilizia di culto cristiano degli ultimi decenni, difficilmente superano una visione un po' troppo superficiale su *ciò che una chiesa è*. Essa costituisce molto di più che un "ornato liturgico" di pietra e mattoni: è una realtà sacramentale, come ha ripetuto Joseph Ratzinger. Con parole della professoressa Cettina Militello: è «immagine della coscienza che la Chiesa ha di sé» (*La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologici, modelli architettonici*, Edb, Bologna 2006, p. 7).

La *ricerca multidisciplinare sulla chiesa-edificio* – non ristretta cioè alle questioni storico-artistiche, bensì integrativa rispetto a fattori come il rito, la sociologia, l'ecclesiologia, la sacralità o l'impatto sul territorio – è un campo ancora poco sviluppato dalla letteratura specialistica. A tale linea appartiene questa pubblicazione. Ci troviamo davanti al risultato di un progetto di ricerca sostenuto e promosso dalla CEI (2011-2015). A guidarlo è stato Andrea Longhi, architetto e docente di storia dell'architettura presso il Politecnico di Torino e attivo nella comunità scientifica internazionale. La ricerca sulle chiese costruite durante gli

ultimi cinquant'anni si snoda a partire da alcuni elementi fondamentali che fungono da pilastri: «i soggetti intervenuti nella realizzazione dell'opera; la relazione "vissuta" tra arte, architettura e liturgia; l'inquadramento temporale sociale e religioso del cantiere» (p. 11).

Dopo un'introduzione (pp. 15-30), il libro è costituito da due parti: una programmatica, intitolata "Interpretare il progetto" (pp. 33-94), seguita da una raccolta di trenta casi di studio (pp. 97-274). Il volume si apre con una prefazione di Valerio Pennasso e un invito alla lettura di Giuseppe Russo (pp. 9-12), rispettivamente Direttore ed ex-Direttore del Servizio Nazionale per l'edilizia di culto della CEI. Si conclude con due postfazioni, una di Roberto Repole e altra di Paolo Tomatis (pp. 277-288). Il lettore troverà alla fine del volume una utilissima sezione (pp. 291-319), curata da Giulia Di Lucia, con il profilo bio-bibliografico di alcuni costruttori di chiese di ambito italiano e con una completa bibliografia. L'intero testo è illustrato con numerose fotografie e planimetrie di ognuno dei fabbricati studiati, aggiornate allo stato attuale dei siti (talora molto diverso dal progetto originario ed essenziale per la loro valutazione), curate da Laura Fagioli.

Il poliedrico approccio alle chiese cristiane proposto dal prof. Longhi funziona come falsa riga per l'intera opera. Detta griglia analitica comprende (pp. 26-30): le *responsabilità e le scelte della committenza e dell'architetto*, cioè la storica questione della dialettica tra creatività artistica e aspirazioni ecclesiali; il *contesto artistico-culturale ed ecclesiale-teologico* (ogni opera architettonica è "figlia del suo tempo"); l'*assetto liturgico*, che è forse il modo più illuminante per capire come la stessa Liturgia e la riforma auspicata dal Vaticano II sono state comprese, accolte e interpretate negli ultimi decenni; il *programma iconografico* con la sua complessa rete di interrelazioni, temi e sviluppi (emerge fortemente la delicata questione della razionalizzazione delle immagini, tipicamente contemporanea, e l'accusa della così chiamata "iconoclastia"); il *progetto ambientale* (luce, tecniche e materiali costruttivi, colore, acustica, ecc), che tanto contribuisce alla creazione di un ambiente ospitale e simultaneamente sacro; il *progetto ecclesiale*, ossia la chiesa-edificio come riflesso edificato dell'autocomprensione della Chiesa come Popolo di Dio nel mondo (ambienti dedicati alla catechesi, alla carità e all'aggregazione sociale); il *progetto paesaggistico* (inserimento nel territorio urbano o rurale) e la "*prova del tempo*", ovvero come l'architettura è stata interpretata dalla comunità negli anni successivi all'edificazione. La prima parte del libro è divisa in sette capitoli dedicati a percorsi teoretici su ognuno di questi aspetti, la seconda invece accorpa i casi di studio in sette gruppi secondo la stessa logica.

Si può facilmente intuire che la scelta delle parrocchie non è casuale, bensì rispondente a criteri di rappresentatività e significazione: da una chiesa "di stagione" in montagna come San Lorenzo a Pila (Aosta; Roberto Rosset e Pier Giorgio Trevisan, 1996-2000) o una parrocchia in un paesino di campagna come

l'Annunziata a Colobraro (Matera, Nicola Pagliara, 1967-1978) alla monumentale concattedrale di Taranto (Gio Ponti, 1967-1970); da un tempio di periferia come San Pio da Pietrelcina a Roma-Malafede (Anselmi & Associati, 2008-2010) ad un altro affacciato sull'Adriatico come San Pietro Apostolo a Pescara (Paolo Cicoria e altri, 2000-2005); da una sorprendente e audace nuova aula liturgica come Sant'Antonio Abate e San Nicolò a Laives (Bolzano, Thomas Höller e Georg Klotzner, 2000-2004) ad un paesaggio di ospitalità e silenzio come la Santa Famiglia a Palmi (Reggio-Calabria, Isolarchitetti, 2000-2006).

La ricerca però non è ristretta, come già detto, allo studio delle costruzioni. Prima ancora è necessaria la definizione di un giusto «metodo di analisi per descrivere, indagare e interpretare l'*agire architettonico* della Chiesa come fenomeno sociale, culturale e teologico» (p. 16). Come spiega lo stesso autore: «un complesso parrocchiale non è solo un costoso, lungo e difficile intervento edilizio, ma un'operazione rilevante sotto il profilo ecclesiale e sociale» (p. 15). Per raccontare perciò la storia delle *chiese* occorre raccontare la storia delle *comunità* (come segnala il titolo del libro), attraverso le rispettive microstorie (pp. 23-24). La *partecipazione* si presenta come una categoria innanzitutto teologica riguardante la missione della Chiesa. L'autore desidera, con tutto ciò, superare il *paradigma autoriale* nello studio dell'architettura (cfr. p. 16).

La ricerca adotta un'impostazione tipicamente tardo moderna; vale a dire incentrata sulla suddetta questione della partecipazione, estensione del paradigma democratico nell'era di Internet e dei *social network*. È caratteristica di questo nostro periodo la critica all'autorità intesa come esercizio di dominio – tipica del populismo politico –, “incarnata” in questo caso dalla figura dell'architetto-genio o *archistar*, che dall'epoca di Le Corbusier e del Movimento Moderno è stata la quintessenza del costruttore. La conseguenza logica è la valutazione positiva dell'appropriazione dello spazio ecclesiale da parte delle comunità, specialmente per quanto riguarda la possibilità di futuri adeguamenti e il suo uso extra liturgico come spazio sacro (pp. 20-21). Così, «ogni comunità adotta strategie diverse per rendere “abitabile” nel tempo e per “custodire” la propria parrocchia, per completare cantieri che si protraggono per lustri o decenni, per far fronte alle prime emergenze manutentive, per risolvere problemi improvvisi, per rispondere in modo efficace a questioni pastorali e sociali non previste inizialmente» (p. 90). Il concetto di chiesa come “cantiere sempre aperto” – il più originale del volume, oltre che il più difficile per lo studio sotto il profilo storiografico (pp. 89-94) – non è stato sempre ben valutato dalla letteratura contemporanea classica sull'architettura sacra, che tante volte ha assolutizzato la funzionalità liturgica. Tutti questi aspetti, uniti all'aria di revisionismo e bilancio dell'attività di edilizia della Chiesa a più di cinquant'anni dall'inizio della riforma liturgica del

Vaticano II, contribuiscono a inquadrare il libro in nuova generazione di studi sull'architettura sacra.

Il maggiore apporto di quest'opera al dibattito scientifico, che fa di essa un contributo bibliografico indispensabile alla ricerca sull'architettura cristiana, resta l'aspetto metodologico (come d'altronde ritiene lo stesso autore, cfr. p. 94). Negli ultimi anni l'arte cristiana, compresa l'architettura, ha suscitato sempre più interesse in ambito teologico. Non sono molti però gli studi che affrontano la questione di *come* studiare tali ricche testimonianze della tradizione cristiana (forse a causa della sua caratteristica complessità, poiché si tratta di istantanee d'interi epoche e società). Attraverso quest'opera il lettore potrà avvicinarsi in modo multifocale e rigoroso all'architettura italiana degli ultimi decenni. L'ampia documentazione sulle chiese rivela la capillarità della ricerca, basata su fonti talora non convenzionali per un libro di architettura (bollettini parrocchiali, riviste diocesane, libretti dei parroci, ecc), e costituisce un ulteriore e prezioso merito del testo.

Una caratteristica significativa del libro è la sua stessa fisicità: le sue grandi dimensioni (297 x 210 cm), insieme al peso (320 pagine stampate su carta lucida). Queste scelte rispondono ai criteri di qualità e visibilità dell'apparato grafico, importante per un libro di architettura, oltre alla possibilità di contemplarlo insieme al testo sulla stessa pagina (e non in forma di appendice).

In tante occasioni negli ultimi anni è stato il silenzioso e mite, ma implacabile, agire della comunità – la già riferita “prova del tempo” – a rendere più “umani” alcuni spazi di chiese, come risultato forse di una creatività artistica inizialmente non molto attenta alla sensibilità della comunità locale. Questa, se ben guidata e formata, può diventare una ricca risorsa per la futura vita dell'edificio. Una volta edificata – e forse anche prima – la chiesa-edificio non appartiene più completamente al progettista e alla sua équipe o al parroco, ma diventa, come la stessa Chiesa, una realtà viva, la cui “costruzione” è un compito permanente per tutti.

F. LÓPEZ ARIAS

A. MALO, *Uomo o donna. Una differenza che conta*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 136.

LA prima cosa che colpisce in questo libro è l'approccio aperto e dialogante con la teoria del *gender*, pur nella chiara differenza di prospettiva. Tale impostazione non è per niente consueta nei saggi che propongono una critica all'ideologia che Papa Francesco ha definito uno “sbaglio della mente umana” (discorso del 21 mar-

zo 2015), che lo induce a domandarsi “se la cosiddetta teoria del *gender* non sia anche espressione di una frustrazione e di una rassegnazione, che mira a cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa”, fino ad affermare: “Sì, rischiamo di fare un passo indietro. La rimozione della differenza, infatti, è il problema, non la soluzione”, e a concludere: “Vorrei esortare gli intellettuali a non disertare questo tema, come se fosse diventato secondario per l’impegno a favore di una società più libera e più giusta” (Udienza del 15 aprile 2015).

L’ultimo lavoro di Antonio Malo sembra rispondere a quest’esortazione. L’A. “non diserta il tema”, e lo affronta con l’apertura filosofica di chi è consapevole che in ogni errore è presente una parte di verità, e la cerca, per contaminare il proprio pensiero con quanto di valido è presente nel pensiero altrui, e così fare un passo in avanti nella comprensione del tema scelto, in questo caso il mistero della differenza sessuale umana; e allo stesso tempo non rinuncia a capire dove si è inserito l’errore, qual è il cammino attraverso il quale la differenza sessuale è arrivata ad essere privata di ogni significato antropologico, con tutta la carica decostruttiva della realtà che questa valutazione comporta. Si tratta di un approccio che ricorda alcuni magistrali interventi di Benedetto XVI, che riusciva a entrare nella logica di pensieri anche molto lontani dai suoi senza limitarsi a mostrarne le incongruenze e i limiti, fino a farne brillare davvero gli aspetti positivi. Un approccio davvero prezioso perché, evitando la demonizzazione del ‘nemico’, permette di cogliere quegli aspetti di vero che sono presenti anche in questa che sembra essere la più falsa delle letture della realtà, e a farne tesoro per progredire nella comprensione del valore della differenza sessuale umana, perché è di questo che si tratta.

Qual è, dunque, l’aspetto positivo della teoria del *gender* che l’A. ha colto e che mette a nostra disposizione? In poche parole, egli ci aiuta a intendere la sessualità umana come una realtà personale, e non una semplice facoltà naturale funzionale alla riproduzione.

Per comprendere meglio questa affermazione, occorre collocarla nel contesto della riflessione sul rapporto tra corpo e anima, che ha appassionato i filosofi fin dalle origini. Lo studio inizia dunque con un percorso che parte dalla questione della differenza tra la sessualità animale e quella umana, che consiste principalmente nel fatto che mentre la prima appartiene alle perfezioni della specie, la seconda si configura invece come una perfezione dell’individuo e contribuisce alla costruzione dell’identità della persona. A seguire, vengono esposte le principali tappe della storia del pensiero sul significato del corpo, e in particolare della differenza sessuale; l’attenzione però non si disperde sulle questioni storiche, ma va a concentrarsi sulla concezione introdotta dalla rivoluzione sessuale del 1968, quando la decostruzione della sessualità iniziata dal post-strutturalismo francese giunse al culmine, e il femminismo radicale se ne impadronì fino a elaborare

l'ideologia del *gender*. A questo punto l'attenzione dell'A. si ferma e diventa analitica; per far meglio comprendere il *gender*, esso viene presentato in confronto col pensiero sulla sessualità che è stato prevalente nel corso della storia, e cioè la concezione naturalistica della differenza uomo-donna, che si caratterizza per il fatto di considerare tale differenza fisica come l'origine di una gerarchia tra l'uomo e la donna che si applica a tutti gli aspetti della vita, con evidenti ricadute misogine; una misoginia che l'A. ritiene essere conseguenza del monismo naturalista, che considera l'uomo come il modello esemplare dell'essere umano, e la donna come una sua imitazione mal riuscita. Da qui nascono tutti gli stereotipi dai quali la cultura attuale cerca di liberarsi. Il monismo naturalista è criticabile perché non rende ragione del valore della differenza sessuale, e cade nell'aporia di considerare la mascolinità come la perfezione dell'umano, senza poter ben spiegare perché allora essa abbia bisogno della femminilità, almeno per generare. Contro questa concezione che ha dominato la storia dell'umanità, in tempi recenti è sorto il dualismo libertario, che sottolinea l'influsso che la libertà e la società hanno sulla concezione e sull'esercizio della sessualità, nell'intento di liberarla dal meccanicismo naturalista che la confinava nell'ambito delle facoltà animali. Effettivamente, la sessualità umana, a differenza di quella animale, si sviluppa in modo personale e acquisisce significati umani e spirituali. Ma il femminismo radicale, sostenuto dalla lobby omosessuale, ha elaborato a partire da questa affermazione l'ideologia del *gender*, all'inizio per sostenere una visione più positiva della femminilità, in seguito per uscire dalla concezione binaria della sessualità e dalla normatività eterosessuale, e aprirsi a un più ampio panorama di possibilità, espresso dalla sigla LGBTQ.

Il limite di questa concezione è quello di assolutizzare il dominio della libera creatività umana sul corpo, riducendolo a semplice materia da manipolare con potere dispotico, senza rispettarne le leggi e i linguaggi propri. Infatti, un rapido sguardo ai paradossi di questo pensiero mette in luce che essi non derivano tanto da ciò che esso afferma, ossia il carattere personale della sessualità, ma da ciò che nega, ossia il legame della sessualità con la corporeità umana che possiede una struttura e delle finalità indipendenti dalla volontà; il primo aspetto è quello positivo e fecondo, il secondo segna l'involuzione del pensiero.

A questo punto, l'A. si ferma a illustrare la sua idea originale di 'condizione sessuata', che dà ragione del valore e del significato della differenza sessuale: nella condizione sessuata sono integrati gli elementi fisici, psichici e spirituali, essa è una "sintesi di genealogia e libertà incarnata, con i suoi condizionamenti sociali e culturali, capace a sua volta di generare mediante l'unione con una persona dell'altro sesso" (p. 58). Inoltre, essa distingue la persona umana dall'animale, in quanto "non fa riferimento solo agli aspetti corporei e psichici, ma anche a quelli spirituali. Con ciò s'intende l'apertura all'altro: al suo amore e alla sua ragio-

ne interpretativa che ci permettono di scoprire il senso amoroso della sessualità” (p. 64). In dialogo con Freud e Girard, con Butler e Aristotele, con san Tommaso e Sade, con Kant e Irigaray, l’A. chiarisce come la sessualità umana non sia né una realtà meramente materiale e rigidamente preordinata alla sopravvivenza della specie, che in qualche modo si impone alla persona (secondo i dettami del monismo naturalista), né una potenzialità liberamente plasmabile dal desiderio erotico autoreferenziale (come sostenuto dal dualismo libertario). La persona umana, in realtà, nasce e cresce con una determinazione sessuale che si sviluppa in modo personale attraverso le relazioni con gli altri, a partire dai genitori, fratelli/sorelle e altri parenti, fino a tutte le persone desiderabili anche dal punto di vista sessuale. La dualità sessuale è originaria e si sviluppa e matura grazie alle relazioni familiari e sociali, che sono necessariamente sessuate e configurano in ognuno il proprio modo di essere maschio/femmina, al di là delle attribuzioni stereotipate di comportamenti e atteggiamenti maschili o femminili.

L’ultimo capitolo è dedicato all’approfondimento delle caratteristiche della condizione sessuata, attraverso il confronto con la teoria del *gender*. Le questioni approfondite sono tre: la struttura della condizione sessuale, l’integrazione della sessualità, il paradigma della relazione. Il primo punto è quello in cui l’A. entra maggiormente in dialogo con la teoria del *gender*, sottolineando i diversi modi di intendere e di dire la tendenza sessuale, il desiderio dell’altro, l’innamoramento, il matrimonio, la generatività.

L’analisi del desiderio erotico come realtà “profondamente morale” (p. 76), essenzialmente relazionale (p. 78), in bilico tra perversione e integrazione, apre la porta a una presentazione non convenzionale della castità, virtù del celibato come anche del matrimonio. Molto utili anche le pagine su innamoramento, amore, famiglia: su ognuno di questi temi troviamo argomentazioni che stimolano la riflessione e il dibattito. In particolare viene approfondito il tema della generatività propria della famiglia, di fondamentale importanza sia per la maturazione della condizione sessuata dei genitori, sia per l’educazione e la formazione dell’identità sessuale dei figli. Il tema dell’educazione apre ad alcune riflessioni sul rapporto intergenerazionale, di particolare importanza nel momento presente, in cui assistiamo a una sorta di chiusura tra le generazioni che impedisce il travaso di competenze e di energie dall’una all’altra, con il conseguente impoverimento personale e sociale.

Dopo aver esaminato tutti questi aspetti, l’A. torna a spiegare la sua preferenza per l’espressione ‘condizione sessuata’, mostrando la sua sensibilità per la questione linguistica che è certamente di grande importanza nel momento culturale che viviamo: “Infatti, a differenza del termine ‘genere’ difeso dalla *gender theory* che non riguarda il sesso corporeo né la generazione, la *condizione sessuata* contiene in sé – anche terminologicamente – la sessualità in tutta la sua ampiezza

corporea, tendenziale-affettiva, razionale-volitiva e, soprattutto, relazionale, cioè generativa e genealogica” (p. 115).

Alla fine occorre però segnalare anche una pecca di questo libro, che è la mancanza di una revisione seria dal punto di vista stilistico che sarebbe stata opportuna, dato che l’A. non è madrelingua italiana.

Nonostante questo, ritengo che l’A. con questo testo abbia fornito un contributo importante per capire meglio quanto scriveva san Giovanni Paolo II, circa vent’anni fa, nella sua *Lettera alle famiglie* (n. 19): «Il corpo non può mai essere ridotto a pura materia: è *un corpo “spiritualizzato”*, così come lo spirito è tanto profondamente unito al corpo da potersi qualificare *uno spirito “corporeizzato”*».

C. ROSSI ESPAGNET

L. MARTÍNEZ FERRER (ed.), J. L. GUTIÉRREZ (trad.), *Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima - Pontificia Università della Santa Croce, San Pablo, Lima 2017, pp. 347.

EN este libro, Luis Martínez Ferrer, profesor de Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), ofrece una edición bilingüe de los decretos del Tercer Concilio Limense celebrado en 1582-1583. La traducción al castellano ha corrido a cargo del profesor José Luis Gutiérrez, catedrático emérito de Derecho Canónico de la misma universidad. La importancia de este Concilio provincial estriba en que se convirtió en «la norma vinculante del derecho canónico en Indias (América del Sur) hasta el concilio Plenario de 1899» (p. 63).

El Tercer Concilio Limense fue convocado por el virrey del Perú, Martín Enríquez de Almansa, y por el arzobispo de Lima (llamada desde su fundación Ciudad de los Reyes), Toribio de Mogrovejo. Se celebró en la Iglesia Catedral de Lima, se inauguró el 15 de agosto de 1582 y se concluyó el 18 de octubre de 1583. Participaron el arzobispo, y siete obispos más: el de Quito, el de la Imperial de Chile y el de Santiago de Chile, el del Cusco, el de Tucumán, el de Charcas o La Plata y el del Río de la Plata o Paraguay, cuyas diócesis formaban parte de la archidiócesis de Lima. En el libro, José Antonio Benito, Director de Estudios Toribianos de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, hace una semblanza de cada uno de ellos (pp. 99-110).

La celebración del Concilio debe entenderse en el marco de una doble tradición, eclesial y política. En primer lugar, eclesial, donde los sínodos provinciales fueron un instrumento al servicio de la reforma de la Iglesia, especialmente desde el Concilio de Trento. En segundo lugar, política, por el interés de la monarquía española, y en concreto de Felipe II, en promoverlos a través del ejercicio de su derecho de patronato.

El Tercer Concilio Limense anuló el Primero (celebrado en 1551-1552) y asumió los decretos del Segundo (celebrado en 1567-1568). Su finalidad fue exclusivamente pastoral: impulsar la evangelización de los indios y reformar el clero. Para llevar a cabo estos dos objetivos se dispusieron numerosos decretos, se propuso la redacción de varios catecismos que debían ser traducidos al quechua, aymara y, si fuera posible, a otras lenguas, se prescribió la creación de escuelas y seminarios para la formación del clero, y la publicación de un manual para las confesiones.

La presente obra resalta la figura y acción de santo Toribio de Mogrovejo, que se empeñó por llevar adelante el Concilio a pesar de las desavenencias surgidas con algunos de los obispos presentes. Una vez clausurado, el arzobispo se apresuró a traducir los decretos al castellano para su difusión y puesta en práctica. Sin embargo, su ejecución quedó en suspenso por decisión de la Real Audiencia de Lima, pues los cabildos eclesiásticos protestaron ante ella por la dureza en la censura de algunos vicios castigados con excomuniones *latae sententiae*. Como consecuencia, Mogrovejo apeló al rey Felipe II y al papa Gregorio XIII. En Roma, una comisión de cardenales encabezada por Antonio Carafa, prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, revisó los decretos y los aprobó por mandato del papa Sixto V, con una serie de correcciones que debían introducirse: se eliminaban, mitigaban o ratificaban algunas excomuniones *latae sententiae*, y se introducían algunos añadidos. En la presente edición se incluye la transcripción en latín de dichas correcciones realizada por el archivista Francesco Russo, de la Universidad de Tor Vergata (Roma), que han sido incorporadas también en nota a la versión latina del Concilio.

La intervención del teólogo jesuita José de Acosta, enviado a Roma por Mogrovejo, fue decisiva para que las modificaciones fueran escasas y para mantener las penas aplicadas contra los clérigos que ejercían el comercio. Este punto, causa principal de la apelación, era decisivo, pues «si se suprimía, todas las demás decisiones del Concilio provincial carecerían de valor y utilidad» (p. 171). Tras la aprobación pontificia de 1588 se obtuvo la del rey Felipe II en 1591. La documentación traída de Roma a Madrid por Acosta sirvió de base para las dos primeras ediciones que se realizaron, la de 1590, que adolecía de algunas carencias administrativas, y la de 1591, que se convirtió en la edición normativa.

De los decretos del Tercer Concilio Limense se conservan varios manuscritos en latín y en castellano, que constituyen las principales fuentes de las ediciones de 1590 en adelante.

Después de 1591, de las ediciones en castellano, la primera fue la de Juan Tejada y Ramiro, en su *Colección de Cánones* (Madrid, 1863), realizada a partir de la latina de Juan Sánchez (1614). Sin embargo, «no es una versión integral, sino un compendio, y a veces con inexactitudes» (p. 78). Tras él, Roberto Levillier, editó, en 1919, los decretos del Concilio de un códice en castellano del año 1583 que se conserva en la Biblioteca de El Escorial (manuscrito *E*).

En 1928, Domingo Angulo Mendoza publicó una edición del manuscrito *L* (Lima, 1583) que contiene los originales del Concilio con la versión castellana mandada hacer por Toribio de Mogrovejo. Angulo no incluye las correcciones de Roma, que sí aparecen en los márgenes de *L*.

Otra edición del manuscrito *E*, y por tanto en castellano, es la de mons. Emilio Lisson, recogida en su obra *La Iglesia de España en el Perú* (Sevilla, 1944), pero, como decíamos, el texto no corresponde al normativo de 1591, sino a una versión aprobada en 1583.

En 1951, el historiador Rubén Vargas Ugarte publicó una obra titulada *Concilios limenses 1551-1772*, que recogía la versión latina y castellana del Concilio. La fuente del texto castellano es el manuscrito *L*, pero la del texto latino no se señala, y contiene no pocas inexactitudes en la transcripción. Como apunta Martínez Ferrer, aun reconociendo el meritorio esfuerzo del editor, «nos encontramos delante una edición con cierta debilidad metodológica» (p. 84).

En 1982, el jesuita Enrique Tomás Bartra publicó una versión castellana de los decretos del Concilio que no traducía un manuscrito concreto, sino que se basaba en tres, el *L*, el *E*, y el *M* (conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid). Se trata de una edición «cuidada en el fondo y en la forma [...] pero algo débil para ser punto de referencia de los especialistas», porque de los tres manuscritos que utiliza «no es transcripción fiel de ninguno de ellos con el correspondiente aparato crítico de variantes de los otros dos, sino una fusión de un nuevo texto» (p. 88). En ese mismo año, con ocasión del IV Centenario del Concilio, se hizo una edición facsímil de las Actas del Concilio a partir del manuscrito *L*.

En 1990, el filósofo y filólogo argentino Francisco Leonardo Lisi, publicó un estudio histórico-filológico sobre el Concilio donde trató de reconstruir el texto latino “original” con varias fuentes, a partir del cual hizo una traducción al castellano. Martínez Ferrer anota varios límites a la edición: la interpretación histórica que se hace cae en el esquematismo ideológico y la metodología utilizada para llegar a la reconstrucción del texto “original” es insatisfactoria, entre otros aspectos, porque el autor no conoce o no examina todos los manuscritos que se conservan,

sino que ofrece una hipotética “versión original” del Concilio –que nunca existió de hecho– a partir de algunos manuscritos. Es discutible hablar de “versión original” de un concilio que, por su propia naturaleza de texto legislativo, no expresa la visión personal de un sujeto, sino el consenso al que se siguió en aquella asamblea, después del trabajo de los peritos y la decisión oficial de los obispos. Lo que es original es lo que firmaron los obispos, y esto ya se conocía (manuscritos *Sp* –texto que envió Mogrovejo al Consejo de Indias y que se conserva en el Archivo de Indias– *L* y *M*, además, del manuscrito *E*, que fue un texto original en castellano que el arzobispo envió a Felipe II). En definitiva, la propuesta de Martínez Ferrer es que lo que necesita el historiador es una edición fiable del texto vinculante y normativo de 1591, que es el que fue aplicado durante tres siglos en la parte española de Sudamérica.

Por último, Alberto Carrillo Cázares, en su obra *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1585), incluyó una edición y traducción al castellano del manuscrito B (conservado en *Bancroft Library*, Berkeley), también anterior a 1591.

Tras este sintético recorrido de ediciones en castellano del Tercer Concilio Limese, podemos concluir que la de los profesores Martínez Ferrer y Gutiérrez llena una laguna no colmada hasta el momento, porque presenta la edición normativa de 1591 con el aparato de fuentes modernizado, en donde se incluyen las correcciones romanas, a lo que hay que añadir la alta calidad científica tanto del estudio histórico documental presentado en la Introducción del libro (pp. 37-126), como de la traducción realizada por José Luis Gutiérrez. También cabe destacar la completa bibliografía y el estudio sobre los códices y ediciones anteriores a la presente.

La publicación incluye, además de los decretos del Concilio (distribuidos en cinco *Acciones*), su aprobación por el rey Felipe II, la licencia de impresión concedida a Bartolomé Menacho, el documento que establece el precio de cada volumen con el texto conciliar, la carta de José de Acosta al presidente del Real Consejo de las Indias –que debía dar su visto bueno antes de la aprobación real–, carta del cardenal Antonio Carafa a Mogrovejo, y la certificación notarial de la documentación. El profesor Gutiérrez añade, al final del libro, una nota en la que aclara el tipo y el sentido de las penas canónicas aplicadas en el Concilio.

La obra nos da el marco histórico, teológico y canónico para entender el Concilio en su contexto, haciendo de la publicación un instrumento básico para iniciar cualquier estudio sobre el tema y sobre la evangelización de América del siglo XVI al XIX. A partir de su lectura salen a colación infinidad de argumentos, entre otros: el papel de la Corona; la consideración de los indígenas como súbditos libres y no como esclavos; el interés primordial de la Iglesia por la *salus animarum*; el modo en que se llevó a cabo la inculturación de la fe; la defensa de los natu-

rales frente a los abusos de los encomenderos, doctrineros y curacas; el interés civilizador de la Iglesia; la situación del clero; y el impulso reformador de Trento.

Martínez Ferrer publicó en 2009 los decretos del Tercer Concilio Mexicano (*Decretos del Concilio tercero provincial mexicano (1585), edición histórico crítica y estudio preliminar*, 2 vol., El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich. (MX) 2009, pp. 681), por lo que con la actual edición de los decretos del Tercer Concilio Limense pone a la disposición de los estudiosos los dos únicos cuerpos legales americanos que obtuvieron la doble aprobación –real y pontificia– y que mayor influjo tuvieron en América Latina hasta finales del siglo XIX.

M. FUSTER CANCIO

F. MOSETTO, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo*, ElleDiCi, Torino 2016, pp. 406.

L'AUTORE di questo libro su Gesù, recentemente pubblicato, il biblista salesiano F. Mosetto, è ben conosciuto nell'ambito italiano e non solo, sia come professore dell'Università Pontificia Salesiana (sezione di Torino), sia perché è stato, tra l'altro, Preside dello Studio Teologico Salesiano (Cremisan – Gerusalemme, 2000-2005), Presidente dell'Associazione Biblica Italiana (1994-2002) e della Associazione Biblica Salesiana (2005-2011), Vicedirettore e redattore della rivista "Parole di vita" (1979-1995) e condirettore del manuale di studi biblici "Logos" (ElleDiCi). I suoi numerosi scritti, d'altra parte, coprono una diversità di prospettive riguardanti soprattutto l'ambito neotestamentario. Essi vanno dall'apprezzabile studio sulla controversia fra Origene e Celso a proposito dei miracoli evangelici (Las 1986) fino ai suoi più recenti commenti sulle lettere di Paolo (3 voll. ElleDiCi 2010-2012), sul Vangelo di Giovanni (ElleDiCi 2013) e sulle lettere cattoliche (Las 2015).

Nell'opera in commento l'autore ha inteso intraprendere una riflessione sulla figura di Gesù che servisse a sottolineare un'idea fondamentale, espressa nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* mediante il seguente triplice assioma: «Tutta la vita di Cristo è rivelazione del Padre; tutta la vita di Cristo è mistero di redenzione; tutta la vita di Cristo è mistero di ricapitolazione» (p. 5; CCC 516-518). Difatti aggiunge l'autore: «La nostra comunione ai misteri della vita di Gesù scaturisce dal fatto che egli ha vissuto la sua vita "per noi e per la nostra salvezza": Tutto ciò che Cristo ha vissuto, egli fa sì che noi possiamo viverlo in lui e che egli lo viva in noi» (n. 521).

Alla luce di questo insegnamento del *Catechismo*, che indubbiamente è servito da faro luminoso all'interno di una prospettiva biblica e patristica complessiva, Mosetto ha voluto riaffermare l'indole "misterica" dell'evento Cristo, assumendo il termine "mistero" nella sua valenza di «contenuto della fede: inaccessibile di per sé all'uomo» e «conoscibile grazie alla rivelazione e, anche dopo essere manifestati, continuano a superare la ragione umana, la quale perciò non è in grado di scrutarne appieno la profondità» (p. 9). Peraltro, ritenendo alla luce del *Catechismo della Chiesa Cattolica* 512-515 che la teologia in generale e lo studio biblico in particolare si siano soffermati, prevalentemente, sulla valenza salvifica dell'Incarnazione del Figlio di Dio nonché sulla sua Passione, Morte e Risurrezione, e quindi, sulla sua nascita e sui suoi ultimi momenti di vita, l'autore ha sviluppato il suo studio nel modo più ampio, così da comprendere anche la valenza salvifica della vita nascosta e della vita pubblica di Gesù prima della Passione; riflettendo su avvenimenti quali l'annuncio del regno di Dio, le guarigioni e altri miracoli, l'insegnamento, la chiamata dei discepoli, l'invio dei Dodici e il cammino verso Gerusalemme; cioè a dire sulla sua intera esistenza terrena.

Consapevole, poi, che questi eventi sono stati già oggetto di riflessione e di meditazione, sia nella recita secolare del Rosario, sia variamente nell'attività scritturistica, teologica, patristica, spirituale e liturgica, l'autore si è avvalso di una metodologia sostanzialmente teologica, avvicinandosi ai diversi momenti della Vita di Gesù secondo il principio formulato dalla *Dei Verbum* 12, cioè, approfondendoli alla luce dello stesso Spirito con cui la Scrittura è stata composta, seguendo il percorso tracciato dalla Tradizione viva della Chiesa e nel quadro dell'analogia della fede (cfr. *Verbum Domini* 34). Ciò che Mosetto ha voluto sottolineare, quindi, è che nella vita di Gesù «tutto è "mistero"» nel senso più teologico del termine, come è stato da sempre insegnato e come ci è costantemente riproposto dalla liturgia, nella quale «celebriamo "i misteri della vita di Cristo" affinché essi giungano in noi cristiani» (post-copertina).

In questo contesto di riflessione biblica, che va molto al di là di un'esegesi meramente filologica, Mosetto divide il suo studio in ventisette temi, distribuendoli in tre parti: i misteri della nascita e dell'infanzia di Gesù, i misteri della vita pubblica e i misteri della sofferenza e della gloria. Nella prima parte, ritroviamo quelli relativi all'annunciazione, alla visita della Madonna a Elisabetta, alla nascita di Gesù, all'adorazione dei Magi, alla presentazione di Gesù al tempio e all'evento di Gesù dodicenne nel tempio. Nella seconda parte, oltre al capitolo dedicato al Precursore, l'autore considera eventi quali il Battesimo di Gesù, le tentazioni, l'annuncio del regno, le guarigioni, la chiamata dei discepoli, la consegna delle chiavi del regno, la trasfigurazione, il cammino verso Gerusalemme, e lo stile di vita di Gesù. Infine, nella terza parte, si susseguono argomenti quali l'ingresso messianico, l'ultima cena, il Getsemani, il tradimento di Gesù e l'arresto, il processo, il

cammino della Croce, la Morte, sepoltura, risurrezione, ascensione e risurrezione di Gesù. Il tutto si conclude con la Bibliografia e i diversi Indici.

Nell'esame di questi episodi evangelici, inoltre, l'autore aggiunge un sintetico esame biblico teologico, che ne illustra la profondità e il valore salvifico all'interno del piano divino, attestato nel Nuovo Testamento dalle citazioni più o meno ampie tratte dall'ambito patristico, dal magistero pontificio o da autori spirituali che avevano riflettuto sui particolari passaggi esaminati. In questo senso, Mosetto ha sottolineato non solo la verità teologico-esegetica soggiacente al testo biblico, ma anche come un determinato brano evangelico sia stato riassunto nell'esperienza teologico-spirituale di coloro che divennero discepoli di Gesù, partecipando della profondità del suo insegnamento. Gli atteggiamenti spirituali che animarono il cuore di Gesù vengono così evidenziati e proposti, attraverso l'esperienza dei discepoli di Cristo, all'imitazione del credente.

Per quanto riguarda la Patristica i testi maggiormente citati sono di Origene, Cirillo d'Alessandria, Giovanni Crisostomo, Ambrogio e Agostino; quelli risalenti all'epoca medievale sono di Leone Magno e Beda il Venerabile, ma anche di Anastasio Sinaita, Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino. Diverse altre citazioni provengono dagli inni e preghiere della tradizione liturgica, nonché dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dagli scritti di Benedetto XVI, specificamente il suo *Gesù di Nazaret*, e da interventi papali quali, fra gli altri, quelli di Pio XII, Giovanni Paolo II e Papa Francesco. Infine, non mancano citazioni di alcuni teologi e predicatori più recenti, quali l'abate benedettino e scrittore irlandese Columba Giuseppe Marmion (1858-1923), il salesiano Joseph Aubry (1916-1994), il noto predicatore italiano dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini Raniero Cantalamessa, e altri ancora, come il benedettino Raphael Schulte, il presbitero e teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e il cardinale e arcivescovo cattolico italiano Anastasio Alberto Ballestrero (1913-1998).

Circa il modus operandi dell'autore notiamo, ad esempio, che nelle sue riflessioni sull'adorazione dei Magi (pp. 59-69), dopo la presentazione del testo (Mt 2,1-23), espone un breve commento teologico-esegetico dell'evento raccontato, incentrato non tanto su questioni meramente storiche (come Matteo era venuto a conoscenza dell'evento, chi erano i Magi e altro), quanto e soprattutto sul messaggio che l'evangelista ha voluto trasmettere e le profezie che lo annunciavano. Seguono poi i commenti di alcuni Padri della Chiesa, quali il *Commento a Matteo* di San Giovanni Crisostomo e il *Discorso terzo per l'Epifania* di San Leone Magno. A ciò si aggiunge l'uso che è stato fatto del brano nella liturgia e infine una considerazione d'indole principalmente spirituale tratta, in questo caso, dal Commento di C. Marmion intitolato *Cristo nei suoi misteri*.

Si potrebbe affermare che il volume sembra voler ricordare il principio secondo cui la Scrittura cresce col lettore, che vive e prega la Parola, approfondita nella

liturgia, nella riflessione dei santi e nella fede operosa della Chiesa. In effetti si può ritenere proprio questo il principale merito del lavoro di Masetto, che, seppure con qualche limite e senza dimenticare che qualsiasi opera è migliorabile, coglie il segno. Va però detto che, a mio avviso, sono mancate le citazioni di alcuni autori moderni di grande spiritualità, come quelli citati da Benedetto XVI nella *Verbum Domini* 48, in cui si afferma «Ogni santo costituisce come un raggio di luce che scaturisce dalla Parola di Dio: così pensiamo inoltre a san Ignazio di Loyola nella sua ricerca della verità e nel discernimento spirituale; san Giovanni Bosco nella sua passione per l'educazione dei giovani; san Giovanni Maria Vianney nella sua coscienza della grandezza del sacerdozio come dono e compito; san Pio da Pietrelcina nel suo essere strumento della misericordia divina; san Josemaría Escrivá nella sua predicazione sulla chiamata universale alla santità; santa Teresa di Calcutta, missionaria della Carità di Dio per gli ultimi; fino ai martiri del nazismo e del comunismo, rappresentati, da una parte, da santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), monaca carmelitana, e, dall'altra, dal beato Luigi Stepinac, cardinale arcivescovo di Zagabria». Difatti, «La santità in rapporto alla Parola di Dio si iscrive così, in un certo modo, nella tradizione profetica, in cui la Parola di Dio prende a servizio la vita stessa del profeta. In questo senso la santità nella Chiesa rappresenta un'ermeneutica della Scrittura dalla quale nessuno può prescindere. Lo Spirito Santo che ha ispirato gli autori sacri è lo stesso che anima i Santi a dare la vita per il Vangelo. Mettersi alla loro scuola costituisce una via sicura per intraprendere un'ermeneutica viva ed efficace della Parola di Dio» (n. 49).

M. TÁBET

B. SCHNEIDER, *Christliche Armenfürsorge: Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen, I*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2017, pp. 480.

BERNHARD Schneider's study on Christian care for the poor deserves to be known also outside the boundaries of the German language. Therefore this review is written in English. The book is the fruit of five years of research on the history of poverty, charity and its limits. Charity must be unlimited in human intention but in a world of scarcity and limitation it simply cannot reach everyone. Such limits are defined by mechanisms of exclusion: the sheer number of the poor and needy requires an answer to the question, whom to help. The poor who are considered worthy of receiving help are included, those who are not, are excluded from it.

This first volume covers the positions and the solutions found to the above-mentioned issues in the Christian tradition over the period from apostolic times and the early Church up to the end of the Middle Ages (around 1500), just before the Reformation split the Christian West. It offers an encyclopaedic compilation of other scholars' findings rather than the author's own original research on single topics. The book presents a sound and well-balanced synopsis of extant detailed empirical-historical studies, in the span of time dealt with in this volume, on hospital structures, poor houses, xenodochia, houses for lepers, hospices, fraternities, episcopal service to the poor and that by public authorities. The beneficial work of the Orders, congregations and semi-religious institutions occupies many pages, as do the theological references, framework, and debates that shaped Christian action and practice in the medieval period. Geographically speaking the book covers Germany, France, Italy and England, but contains hardly any references to Spain, which might have contributed important examples.

The main lines and results of this volume are: 1. Love for the poor, sick, oppressed, and suffering was a characteristic of the Christian church from the very beginning, and stayed so up to the end of the Middle Ages. As early as the fourth century, the concerted efforts of Christians in the field of social assistance gave rise to institutions. According to the Council of Chalcedon, the bishop, increasingly considered *pater pauperum* (father of the poor), was to supervise the existing social institutions, which at that time were all run by the Church. The Church Fathers generally rejected discrimination among the recipients of aid as regards faith, race or sex but did establish a line: the able-bodied pauper (*mendicus validus*) who was unwilling to work even though he could, was not to receive any help destined for the truly poor. This principle of exclusion is like a common thread throughout the whole of Christian history. 2. Almsgiving was seen rather as a duty of the rich than as a right of the poor. Alms were offered in atonement for personal sins, which over time could take on a quasi-commercial character of a *quid pro quo* without personal conversion. 3. In the period of time under consideration there is hardly any reflection on the reasons for poverty, and on trying to overcome its structural causes. Toward the end of the Middle Ages, there are first signs of such a new awareness but they are still too weak to shape the general discourse. Nevertheless, the "supernatural self-interest" motivating almsgiving in order to achieve eternal salvation for the rich donor, while accepting the existing social order unquestioningly, paradoxically contributed to subtly undermine the social pyramid or at least to alleviate its inequity.

The book contains noteworthy explanations of the Franciscan and Dominican ideals of poverty and their differences (p. 169-199). Whereas for the Franciscan spirituality poverty is the essential element of Christian perfection, for the Dominicans both poverty and wealth are merely instruments. Poverty can ac-

tually be a hindrance for perfection if it leads to concern and anxiety; whereas wealth can be used virtuously. The section on Thomas Aquinas' teaching on almsgiving in *Summa Theologiae* II-II, q. 32 offers a succinct summary of this position as well as interesting observations on Aquinas' doctrine on private property (p. 191-196).

Readers interested in the Catholic social tradition will also be struck by the empirical observations both on the increasing appreciation of human work (p. 323-325) and on the process of "communalization" of poor relief (p. 346-359). Formerly, a dividing line concerning the theological reflection on human work was drawn: whereas modernity glorified work and active life, the Middle Ages was said to have disdained it. This evaluation has been increasingly called into question in contemporary research because the insight has grown, that already in the High Middle Ages (13th, early 14th centuries) work was considered to be meaningful, valuable and necessary. This is particularly evident in one of the arguments against interest, which was condemned as usury: it generated unjust money because it went without work, simply through the passing of time. Time, however, did not belong to man but to God. As regards the "communalization" of poor relief, we notice, that in the late Middle Ages (late 14th, 15th centuries), poverty increasingly became a political problem. This is reflected in the fact that the communes, i.e. the local public authorities took on the welfare of the poor. This communalization, however, does not simply mean secularization and certainly not de-Christianization. It implies that tasks that were formerly in monastic or priestly hands were now exercised by Christian lay people. In part, this even reinforced the religious character of the institutions for the poor and the hospitals. The process of communalization on the eve of the Reformation represents a "contribution to the development of the city and citizenship in the sense of a sacred community" (p. 353).

On a critical note, there is a bothersome and consequential misquotation of 2Ts 3:10. The correct translation is not "whoever does not work, shall not eat" (thus, however, on pages 60, 177, 229) but "if anyone was *unwilling* to work, neither should that one eat" (correct on p. 43). The difference of course is significant. Also the endnotes sometimes are not clear: the abbreviation ebd. (*ibidem*) must only be used when one book or source is quoted in the precedent note. This is not always the case.

All in all, this book paints a colorful, multifaceted picture of Christian concern for the poor. Full of details of medieval life it is fascinating to read. We eagerly await the second volume!

M. SCHLAG

A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù* (Testi e commenti), Edb, Bologna 2017, pp. 427.

DANDO seguito al precedente lavoro dedicato al *Vangelo d'infanzia secondo Matteo: Riletture pasquali delle origini di Gesù* (Edb, Bologna 2013), padre Valentini, professore alla Pontificia Facoltà Teologica *Marianum* di Roma, in questa nuova pubblicazione, completa la sua fatica con l'approfondimento del «Vangelo d'infanzia secondo Luca». Nella *Presentazione* si dichiara l'orientamento ermeneutico che guida la ricerca: «I racconti dell'infanzia sono, fondamentalmente, dei testi pasquali: rappresentano certamente un'introduzione, un preludio al vangelo, ma più in generale sono espressione della teologia e cristologia del Nuovo Testamento» (p. 9). Nel precedente volume Valentini aveva già dedicato una riflessione introduttoria circa la peculiarità dei racconti d'infanzia, segnalando le peculiarità del genere letterario, i procedimenti ermeneutici e le principali problematiche delle sezioni di Mt 1-2 e Lc 1-2 (cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo: Riletture pasquali delle origini di Gesù*, 16-27). Focalizzando lo sviluppo della narrazione lucana, si sottolinea come i racconti d'infanzia sono contrassegnati da un procedimento *haggadico* «in cui gli eventi riguardanti le origini di Gesù sono narrati da una parte sulla base dei racconti di nascite straordinarie tipici della tradizione biblica e, dall'altra, alla luce della fede pasquale delle comunità neotestamentarie che hanno lungamente riflettuto sul mistero di Cristo, elaborando, sotto l'influsso dello Spirito, fondamentali confessioni di fede» (p. 7). Tra le tecniche per esprimere le caratteristiche della visione cristologica, Luca impiega la *śinkrisis*, che consiste nel porre a confronto due personaggi evidenziandone affinità e differenze, con l'intento di far emergere la superiorità dell'uno sull'altro. Soprattutto in Lc 1 emerge il parallelismo nel «dittico degli annunci». I due racconti di annunciazione a Zaccaria (Lc 1,5-25) e a Maria (Lc 1,26-38) mostrano notevoli corrispondenze, anche nei dettagli, salvaguardando la relazione asimmetrica tra i personaggi. Segue il dittico delle nascite di Giovanni (Lc 1,57-80) e di Gesù (Lc 2,1-20). Un'ulteriore caratteristica è il ricorso costante all'Antico Testamento non tanto con citazione esplicite (tranne che Lc 2,23-24; cfr. Es 13,2; Lv 5,7; 12,8), quanto mediante un linguaggio fatto di allusioni, riletture e attualizzazioni delle Scritture. L'autore aggiunge: «Il riferimento alle Scritture si concretizza nella ripresa di forme letterarie e strutture veterotestamentarie ricorrenti in apparizioni angeliche, in annunci di nascite, nelle vicende di note figure della tradizione biblica» (p. 8). La caratterizzazione dei personaggi ripropone il collegamento con figure celebri del passato. Zaccaria ed Elisabetta rimandano ad Abramo e Sara (Lc 1,7; cfr. Gen 11,30), l'esultanza di Elisabetta che scopre di aspettare un figlio è simile a quella di Sara e di Rachele

(Lc 1,25; cfr. Gen 21,6; 30,23). Giovanni è accostato a Sansone nel fatto che non berrà vino né bevanda inebriante (Lc 1,15; cfr. Gdc 13,4). Nel racconto lucano si notano contatti con il racconto della nascita di Samuele (cfr. 1Sam 1-2). I tre principali brani innici di Lc 1-2 (*Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*) riprendono il linguaggio salmico e profetico (Deutero-Isaia). Considerando la sezione di Lc 1-2 si comprende come le Scritture «sono messe a servizio della rivelazione neotestamentaria che le interpreta e le porta a compimento» (p. 8). Valentini conclude la sua *Presentazione* sostenendo la comune convinzione che «Luca, al di là dei dati e materiali che può aver ricevuto dalla tradizione, sia l'autore del parallelismo sistematico e dell'insieme del racconto dell'infanzia che, a livello redazionale, si presenta unitario» (p. 10). Alla *Presentazione* segue l'*Introduzione* (pp. 15-37) al corpo del volume, che si compone di due parti. La *Parte prima* studia il «dittico degli annunci» (pp. 39-208) e la *Parte seconda* analizza il «dittico delle nascite» (pp. 209-360). Nella *Parte prima* si prende in esame l'annuncio a Zaccaria (Lc 1,5-25) e l'annuncio a Maria (Lc 1,26-28). Nell'*Introduzione* vengono riassunte le questioni principali riguardanti la delimitazione del testo, il genere letterario, il problema delle fonti, il racconto tra Luca e Atti degli Apostoli e le proposte di strutturazione di Lc 1-2. La *Parte prima* (Dittico degli annunci) comprende l'analisi dell'Annuncio a Zaccaria (pp. 49-86) e a Maria (pp. 87-129), che ha come epilogo la scena della visitazione (pp. 130-208). Mentre i commentatori sono abbastanza concordi nel vedere il parallelismo tra i due annunci di nascita, maggiori discordanze nascono circa la collocazione della pericope della Visitazione (Lc 1,39-56). Valentini ritiene che la scena della Visitazione rappresenti l'epilogo dei due annunci di nascita, mostrando la continuità e il progresso narrativo tra l'Annunciazione a Maria e la Visitazione a Elisabetta (cfr. pp. 133-134). Nel procedere all'analisi l'autore dimostra tutta la sua perizia didattica e pedagogica, favorendo la lettura dei testi con una singolare lucidità e chiarezza. L'impiego del metodo storico-critico è ben ponderato da una singolare attenzione alla connotazione sincronica della narrazione lucana e al suo *background* anticotestamentario e giudaico. Tradizione scritturistica e innovazione dello stile lucano vengono evidenziate lungo l'articolato e ben documentato lavoro esegetico che guida il commento. Nella *Parte seconda* si studia la nascita e circoncisione di Giovanni (Lc 1,57-66) e la nascita di Gesù (Lc 2,1-20). A ben vedere il parallelismo tra le due nascite appare meno rigoroso di quello applicato ai precedenti due annunci: «La nascita di Giovanni è seguita dalla circoncisione, dal cantico di Zaccaria e infine da un ritornello-conclusione (Lc 1,57-80); parallelamente, ma con notevoli differenze, la nascita di Gesù è seguita dalla circoncisione, dal cantico di Simeone e dalle lodi di Anna e da un ritornello-conclusione» (p. 211). Sapendo ponderare le complesse problematiche suscitate dai testi, Valentini passa in rasse-

gna il racconto della nascita di Giovanni mostrando la capacità dell'evangelista di armonizzare testi di genere diverso (narrazioni, inni, cornici, ecc.). Seguendo la coerenza strutturale, il racconto della nascita di Gesù (Lc 1,1-20) è strettamente collegato alla circoncisione e imposizione del nome (Lc 2,21), per via della ripetizione della medesima formula (Lc 2,21-22). Anche per la scena della presentazione al tempio, Valentini vede il procedimento lucano della *súnkrisis* tra Lc 1,59-80 e Lc 2,21-40 (cfr. la ripetizione dello stesso schema: circoncisione / imposizione del nome / cantico / ritornello dell'infanzia). Nondimeno le differenze con il racconto della nascita di Giovanni sono evidenti: «Mentre nella nascita di Giovanni i genitori sono in primo piano e intervengono attivamente per il conferimento del nome del bambino, in 2,21 (di natura redazionale) i genitori non sono neppure nominati. La presentazione di Giovanni infine, abbraccia i vv. 1,65-80, comprendenti anche il cantico e il ritornello della crescita; la presentazione di Gesù è ben più ampia, mediante la rivelazione al tempio con le parole di Simeone e di Anna, il ritornello della crescita e, soprattutto, l'autorivelazione di Gesù al tempio» (p. 278). Circa l'episodio di «Gesù dodicenne al tempio» (rielaborato da: A. Valentini, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e madre del Signore*, Edb, Bologna 2007, 191-202), il nostro autore ritiene che la prospettiva del racconto sia di natura teologica e specificamente cristologica: «Lo scopo di Lc 1-2 è di confessare che quel Gesù, nato per opera dello Spirito dalla vergine Maria, è in realtà il Figlio di Dio» (p. 322). Concludendo la ricerca, vengono richiamati due punti qualificanti di Lc 1-2: la centralità della cristologia e della soteriologia lucana e la redazione del testo (p. 361). La centralità cristologico-soteriologica emergente dal vangelo d'infanzia risulta perfettamente coerente con l'intero sviluppo dell'opera lucana (Lc-At). Tale risultato teologico è ulteriormente confermato dall'intarsio strutturale dei testi, dal loro vocabolario, dallo stile, dai procedimenti letterari e l'impiego delle fonti. Concordando con le conclusioni di S. Zedda, Valentini ritiene che la sezione di Lc 1-2 sia opera unitaria del genio del terzo evangelista (p. 362). Preziosi risultano i quattro *Excursus* rispettivamente dedicati ai «Cantici di Lc 1-2» (pp. 148-158), alla «Controversia circa l'attribuzione del *Magnificat*» (pp. 202-208), a «Lc 2,35a riguardante il significato della spada» (pp. 308-311) e alla «Figura di Maria in Lc 1-2 e in Luca-Atti» (pp. 354-359). Lo stile scolastico che connota il volume non inficia la ricchezza del suo contenuto. Probabilmente sarebbe stato utile consacrare un capitolo «teologico» al volume, per riassumere in forma unitaria le prospettive della preziosa sezione lucana. Siamo grati al prof. A. Valentini per aver tenuto fede al suo impegno di realizzare (insieme al precedente volume su Mt 1-2) il commento più completo, aggiornato e fruibile sui *Vangeli d'Infanzia* che sia apparso nel panorama della ricerca italiana. La ricchezza bibliografica, l'equilibrio ermeneutico e la chiarez-

za dell'esposizione caratterizzano questa importante opera, che coniuga in sé la «sapienza spirituale» del ricercatore e la passione educativa del maestro.

G. DE VIRGILIO